

Pensar

epistemología, política y ciencias sociales



Centro **Interdisciplinario**
de
Estudios Sociales

Universidad Nacional de Rosario



EDITORIA
COLECCIÓN
ACADÉMICA





Usted es libre de:



copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:



Reconocimiento. Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).



No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.



Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

- Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
- Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.

Artículos

Esther Díaz de Kóbila

José Sazbón

Carlos Iglesias

Daniel Omar Pérez

Pensar

epistemología, política y ciencias sociales

N° 1 / 2007

Como citar este artículo

Sazbón, José. **Razón y método, del estructuralismo al post-estructuralismo.** *En: Revista Pensar 1. Epistemología, política y Ciencias Sociales, Artículos, UNR Editora, Rosario, 2007. pp 45-61*

ISSN: 1850-4469

Disponible en la World Wide Web:

<http://www.cieso.org.ar/downloads/pensar/Nro1/sazbon.pdf>

Revista Pensar. Epistemología, Política y Ciencias Sociales.

Publicación Editada por el Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales (C.I.E.S.O.)
Facultad de Humanidades y Arte – Universidad Nacional de Rosario en conjunto
con UNR Editora, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario bajo su
Colección Académica.

- 1ª Ed en formato digital – Rosario: e-DITORA CIESO, 2007

ISSN 1850-4469

Directorio Latindex: Folio N° 16280

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons



Razón y método, del estructuralismo al post-estructuralismo

José Sazbón

*Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Buenos Aires*

En el actual clima cultural, dominado por una persistente requisitoria contra la modernidad y su legado, ha llegado a ser moneda corriente referirse a un estado de “crisis” de la razón. Entre las manifestaciones de esa crisis figuraría no sólo la deslegitimación del saber científico como condición de verdad y emancipación,¹ sino también la conciencia creciente de que los modelos de racionalidad que fueran aceptados en otro tiempo constituyen más bien, como se ha dicho, “un repertorio de imágenes ficticias y ornamentales.”² Esta última formulación recuerda que la crítica radical de la razón se ha situado frecuentemente en el ámbito de la retórica, según un dispositivo de primacía de la retórica sobre la lógica que ha analizado y desmontado Habermas para oponerle, luego de diversas operaciones correctivas, su idea de la filosofía como “guardiana” de la racionalidad³. El caso del post-estructuralismo, tributario e impulsor de esos procedimientos de descomposición de las construcciones racionales a partir de la detección de los mecanismos figurativos que las sostendrían, es singular porque permite observar la transición entre un originario designio de búsqueda racional sostenido por métodos innovadores y la posterior reversión de la función del método en un nuevo proyecto –aunque aquí sería justo utilizar el plural– abocado ahora a la erosión de los supuestos racionales de la filosofía y la ciencia (particularmente las ciencias humanas). Se trata de una dimensión, próxima en el tiempo, de la historia de las ideas y ella involucra, entre otras cosas, la percepción recíproca de la filosofía y las ciencias humanas, cristalizada, a su vez, en las lecturas cruzadas a que dio lugar, en uno y otro campo, el auge del estructuralismo.

Dicho en pocas palabras, a un primer momento en que la noción de la estructura apareció en el primer plano de la consideración científica suscitando la pacífica confrontación de perspectivas disciplinarias y filosóficas, sucedió un segundo momento en que el recelo de los filósofos se vio alimentado por el desdoblamiento del método en doctrina. De aquel primer momento quedan como testimonios, además de la receptividad de algunos filósofos aislados, los intercambios más meditados de las

¹ ROSSI, Paolo “‘Idola’ della modernità”, en CAZZANIGA, Gian Mario; LOSURDO, Domenico y SICHIROLLO, Livio (eds.) *Metamorfosi del moderno*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, QuattroVenti, Náples, 1988, p. 8.

² GARGANI, Aldo “Introduzione” en GARGANI, Aldo (comp.) *Crisi della ragione*, Einaudi, Turín, 1979, p. 5.

³ HABERMAS, Jürgen “*El discurso filosófico de la modernidad* (orig.: 1985), Taurus, Buenos Aires, 1989, pp. 231ss. y 253-254; también “La filosofía como vigilante e intérprete” (1981), en *Conciencia moral y acción comunicativa* (orig.: 1983), Península, Barcelona, 1985, pp. 9-29.

reuniones académicas de los años 50. En 1956, el Centro Internacional de Síntesis dedicó varias sesiones al tema “La noción de estructura y la estructura del conocimiento”, en las que estuvieron representadas las ciencias exactas y naturales, las ciencias humanas y sociales y la filosofía.⁴ Tres años después, el coloquio sobre “las nociones de génesis y de estructura”, organizado por el Centro Internacional de Cerisy-La-Salle bajo la dirección de Piaget, de Gandillac y Goldmann mostró ya un claro predominio de la filosofía y las ciencias humanas en la atención prestada a estos problemas, pero ni uno ni otro encuentro, consultados más de treinta años después, dejan entrever la aspereza de las posiciones que se hará sentir hacia mediados del decenio de los 60.⁵ Todavía en 1965 el libro de Jean Viet *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales* (publicado por la circumspecta editorial Mouton) se mantenía en el terreno de la consideración científica de los métodos sin desbordarse a un campo minado por la polémica.⁶ En 1968, en cambio, el riguroso *Ensayo sobre la significación de la noción de estructura en las ciencias humanas* de Raymond Boudon⁷ no podía menos que escarnecer las “intenciones” científicas de algunos de sus practicantes, cuyos supuestos “modelos hipotéticos” eran a menudo tan “hipotéticos” –marcaba irónicamente el autor– que desafiaban toda tentativa de verificación o de falsación; se trataba de proposiciones a veces ingeniosas, pero imposibles de confirmar o de invalidar, y ajenas a la elaboración de teorías deductivas.⁸

Hasta tal punto la expansión de métodos estructurales sugería a los observadores que esa profusión debía estar sostenida por una plataforma común filosóficamente articulable, que una de las generalizaciones suscitadas por el fenómeno fue la tematización de tal nexo. Y esto, en un doble sentido. Por un lado, desde la perspectiva del propio pensamiento que se expresaba en el método: ¿había una filosofía del “estructuralismo” o, al menos, de algunas de sus variantes? Por otro lado, desde la perspectiva de la filosofía y sus periódicas recomposiciones: ¿se podía hablar, como sugería François Wahl, de una filosofía situada entre un “antes” y un “después” del estructuralismo?⁹ La figura de la razón circuló entre estos dos bordes de la cuestión: en el primer caso, se trató de delinear sus contenidos una vez efectuado el deslinde entre la parte que correspondía al contenido racional de los procedimientos y aquella otra parte, en cambio, parasitaria y descartable como un epifenómeno generado por la instalación de los hallazgos estructuralistas en una escena pública que desdibujaba el perfil científico de la corriente en la misma medida en que la convertía en una nueva fe. En el

⁴ AA. VV. *Notion de structure et structure de la connaissance*, XXe Semaine de Synthèse, 18-27 abril 1956, Albin Michel, París, 1957.

⁵ DE GANDILLAC, Maurice; GOLDMANN, Lucien y PIAGET, Jean (dirs.) *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, juillet-août 1959, Mouton & Co., París, 1965.

⁶ VIET, Jean *Les méthodes structuralistes dans les sciences humaines*, Gallimard, París, 1968.

⁷ BUDON, Raymond *A quoi sert la notion de “structure”?* *Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines*, Gallimard, París, 1968.

⁸ BUDON, Raymond *A quoi sert la notion de “structure”...*, op. cit. pp. 227-228.

⁹ WAHL, François “La philosophie entre l’avant et l’après du structuralisme”, en DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan; DAN SPERBER, Mustafa Safouan y WAHL, François *Qu’est-ce que le structuralisme?*, Seuil, París, 1968, pp. 299-442.

segundo caso, se asistió a un doble movimiento en la caracterización de la actitud que debía adoptar la filosofía ante el “desafío” que le planteaban los presupuestos teóricos de un método avasallador que desde el comienzo había sido pensado por sus practicantes (al menos, por los más intransigentes) con la retórica de la “ruptura epistemológica”. Este doble movimiento consistió en que el repliegue defensivo de algunos filósofos preocupados por la amenaza de una mengua de racionalidad en el pensamiento contemporáneo -si se aceptaban algunos postulados doctrinarios del “estructuralismo”- fue respondido, en sus contradictores, con un paralelo avance afirmativo y polémico revestido, además, de un impulso programático. Entre ambas opciones, pudo esbozarse una tercera, menos ecléctica que integradora de contenidos: ese terreno intermedio se presentó como el de la traducibilidad recíproca de los lenguajes de la filosofía y las ciencias humanas así remodeladas y sus expositores más persuadidos fueron los fenomenólogos de la revista *Aut-Aut*.¹⁰

Desde un comienzo habían sido visibles las particularidades que traía consigo la emergencia del método estructural en las ciencias humanas de los años 60. El efecto-demonstración de sus primeras versiones no se limitaba a producir consecuencias circunscriptas en distintos campos, sino que se prolongaba en una retroalimentación, a escala ampliada, del modelo mismo. Así se constituyó en estas disciplinas un modelo ensanchado por la integración de sucesivos componentes que, originados en las modulaciones específicas del método en lingüística, antropología, teoría de la comunicación, etc., se adicionaron en un paradigma general, bien representado, por ejemplo, en su espíritu programático, por los *Elementos de semiología* de Roland Barthes.¹¹ Pero esta misma deriva se vio acompañada, como su sombra, por un discurso legitimador que creía encontrar, en cada momento expansivo, un argumento más para desestabilizar el aplomo de una filosofía que no se plegaba sin cautela al consenso aprobatorio de los innovadores. Hacia 1967, la revista *Esprit* no fue la única en ejercer una necesaria labor de discriminación entre “Idéologie et méthode”, como subtítulo el número especial que consagró a un fenómeno sin duda plural: “Los estructuralismos”.¹²

La faz doctrinaria (y recusable) y la faz científica (y atendible) fueron desglosadas una de otra: sólo la última fue pasible de lecturas que podían asociar la problemática de la racionalidad a esas operaciones. Ejemplos de esta inspección fueron las revisiones de Jean Piaget, Gilles-Gaston Granger y Noël Mouloud. Así, Piaget pudo distinguir entre las adquisiciones científicas de las diversas variedades del estructuralismo y las “intenciones críticas” de la corriente. En el contexto de una presentación que deploraba las “discusiones corrientes cada vez más de moda”, Piaget recuperaba positivamente el “ideal común de inteligibilidad” que figuraba en el programa de las distintas disciplinas volcadas a ese método y, simultáneamente, manifestaba sus reservas en cuanto a la transformación del “método” en “doctrina”.¹³ Mouloud, por su parte, tematizó con mayor aliento la conjunción, por él formulada, del “espíritu de las ciencias estructurales

¹⁰ Cf., entre otros números de *Aut-Aut* (Milán), el n° 88, de julio de 1965.

¹¹ BARTHES, Roland “Eléments de sémiologie”, en *Communications*, París, n° 4, 1964 (dedicado a ‘Recherches sémiologiques’), pp. 91-135; cf. también la “Présentation” del n° por Barthes, pp. 1-3.

¹² *Esprit*, París, año 35, n° 360, mayo 1967, dedicado a ‘Structuralismes. Ideologie et méthode’.

¹³ PIAGET, Jean *Le structuralisme*, Presses Universitaires de France, París, 1968, pp. 5-6, 123.

y la filosofía de la razón”¹⁴. En la medida en que esas ciencias presentaban “el modelo de una racionalidad abierta”, su praxis se insertaba en un proceso de conocimiento orientado a un “objetivo de remate racional en un contexto de mediaciones y de dialécticas”. Esta apreciación positiva de las innovaciones metodológicas de las denominadas “ciencias estructurales” no podía sino estar asociada a la promoción de “los valores racionales que predomina[ba]n en esas ciencias”, los cuales, a su vez, conducían –para Mouloud– a una determinada idea de la racionalidad¹⁵.

El punto central que debe destacarse, en el contexto de esta recapitulación, es que la aprobación que brindaban los epistemólogos al nuevo rumbo que adoptaban las ciencias humanas con la generalizada adopción de métodos estructurales, derivaba de un diagnóstico optimista sobre la integración de los contenidos del método y las metas de un conocimiento objetivo de lo real. Era lo que Mouloud llamaba una “medida común” a las exigencias de inteligibilidad y a las exigencias de realidad”. Esa medida común unificaba el ideal de racionalidad, cuyas “condiciones internas y externas” convergían en la “garantía” del método.¹⁶ Debe notarse, por último, que en un enfoque ecuaníme de este tipo, plenamente volcado a una apreciación en profundidad de la nueva configuración metodológica esbozada por la aplicabilidad de la noción de estructura, el examen podía prescindir del halo ideologista que afectó, en cambio, la recepción de la novedad por el gran público.

En el segundo caso mencionado, es decir la problematización de ciertas “tradiciones” del pensamiento filosófico, no se efectuó siempre el deslinde entre la innovación racional y la interpretación ideológica que la acompañaba como insidiosa clave de lectura. Parcialmente viciada por esa intrusión, la polémica nunca pudo eludir cierta estridencia de las fórmulas esgrimidas para desacreditar la posición del adversario. Recordemos, como representativa del malestar generado por el imperialismo metodológico estructural, la de Sartre: “positivismo de los signos”;¹⁷ y, como caracterizadora del desdeñoso aplomo de los defensores de la nueva corriente, la de Georges Canguilhem: “agotamiento del *cogito*”,¹⁸ que denunciaba el pasatismo de los críticos. Hay que destacar que el prestigio del método estructural, junto con su específico procedimiento racional, regían intactos aún para quienes –como Sastre– no renunciaban a fijar los límites de su pertinencia.

Precisamente esa transición viciosa (del método a la doctrina, del plano circunscripto de aplicación a un ámbito universalizante y –sobre todo– del momento de validación a la vigencia ilimitada del análisis estructural), esa vocación de exceso era lo que

¹⁴MOULOU, Noël “El espíritu de las ciencias estructurales y la filosofía de la razón” (1966), en SAZBÓN, José (comp.) *Estructuralismo y epistemología*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 49-75; cf. también, en el mismo volumen, el art. de Mouloud: “La lógica de las estructuras y la epistemología” (1965), pp. 25-47.

¹⁵MOULOU, Noël “*El espíritu de las ciencias estructurales...*”, op. cit., pp. 52, 54.

¹⁶MOULOU, Noël “*El espíritu de las ciencias estructurales...*”, op. cit., p. 60.

¹⁷“Jean-Paul Sartre répond”, en *L’Arc*, Aix-en-Provence, n° 30, 1966 (dedicado a Sartre), p. 94.

¹⁸CANGUILHEM, Georges “¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?”, en AA. VV. *Análisis de Michel Foucault*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pp. 122-147. El artículo fue publicado originalmente en 1967.

anatematizaba Sartre con el rótulo de “estructuralismo radical.”¹⁹ Pero los argumentos que esgrimía un filósofo abiertamente receptivo como Canguilhem no eran menos razonados. ¿Acaso esa “radicalidad” del estructuralismo no estaba asociada con la revisión kantiana del *Cogito* de Descartes, de tal modo que, a partir de ella, era posible figurarse “la función del *Cogito* sin sujeto funcionario”? Si se aceptaba esa premisa, quedaban legitimados los esfuerzos por “investigar si la función fundadora, si la legitimación del contenido de nuestros conocimientos por la estructura de sus formas no podría estar asegurada por funciones o estructuras”, descubiertas estas últimas por la ciencia, aunque no accesibles a la reflexividad o a la captación intuitiva de la identidad, como permitía el antiguo *Cogito*. La racionalidad fundamentadora de esta nueva actitud epistemológica se basaría entonces en un escueto programa: “sustituir la primacía de la conciencia vivida o reflexiva por la primacía del concepto, el sistema o la estructura”.²⁰ Pero mientras Canguilhem descartaba la pertinencia de las interrogaciones husserlianas por su básica inadecuación a las contemporáneas condiciones en que se establecía una nueva *episteme*,²¹ Enzo Paci, con ánimo imperturbable, intentaba la anexión de la problemática estructuralista al campo de la reflexión fenomenológica mediante un dispositivo de conversión temática que implicaba, en definitiva, la necesaria conexión de esa problemática con la cuestión “de la fundación, de la interdisciplinariedad y organización, de la función de las ciencias”.²²

Ahora bien, en la segunda mitad de ese decenio, el de los 60, ya estaban constituidas las bases de aquel pensamiento luego bautizado como “post-estructuralista” y que se sitúa en un plano diferente del de los intercambios hasta aquí mencionados. Por eso, el prefijo de “post-estructuralismo” no debería ser entendido en una acepción temporal, o al menos la transición debería entenderse en términos más flexibles. Si en un sentido amplio se puede aceptar la existencia de algunos rasgos comunes de ese pensamiento que se consolidan *luego* del auge de los métodos estructurales en las ciencias humanas, al examinar más de cerca su génesis se puede advertir que en el momento mismo de esa expansión esos rasgos ya estaban presentes y actuantes en la dinámica cultural. El supuesto de una vigencia sucesiva y no simultánea del estructuralismo y el post-estructuralismo²³ no se sostiene si se toman en cuenta las fechas de aparición de las

¹⁹ SARTRE, Jean-Paul “Entretien sur l’Anthropologie”, en *Cahiers de Philosophie*, Groupe d’études de philosophie de l’Université de Paris, París, nº 2-3, febrero 1966, p. 5.

²⁰ CANGUILHEM, Georges “¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?”, en AA.VV. *Análisis de...*, op. cit., pp. 142-145.

²¹ “Cuando Husserl quiso ser más radical que Descartes y mejor trascendentalista que Kant, ya los tiempos –entendamos la *episteme*– habían cambiado”. CANGUILHEM, Georges “¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?”, en AA.VV. *Análisis de...*, op. cit., p. 144.

²² PACI, Enzo “Antropologia strutturale e fenomenologia”, en *Aut-Aut*, Milán, nº 88, julio 1965, p. 51. En el mismo artículo, Paci sostiene que la gran cantidad de temas fenomenológicos que la perspectiva de Lévi-Strauss contiene “implícitamente” inducen a pensar en la conveniencia de situar a esta última “en el horizonte abierto por la *Crisis* de Husserl” (pp. 50-51). También de Paci puede consultarse al respecto *Funzione delle scienza e significato dell’uomo*, Il Saggiatore, Milán, 1963, cap. IX.

²³ En su análisis de la escena intelectual francesa en los años sesenta y setenta, Perry Anderson admite las dificultades que plantea un examen de la transición entre uno y otro, después de señalar que, luego de mayo del ‘68, “Structuralism... re-emerged phoenix- like on the other side, extenuated and modulated, it

obras características de la corriente y el modo en que éstas incidieron en la coyuntura cultural.

Si debiéramos señalar algunos textos fundantes, indicaríamos dos, tanto por la diversidad de su índole, filosófica y temática, como por su común distanciamiento del carácter científicamente afirmativo del programa estructuralista. Uno, el capítulo final de *Les mots et les choses*, de Michel Foucault; otro, el último texto recopilado en *L'écriture et la différence*, de Jacques Derrida, cuyo título es “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”²⁴ (conferencia, dicho sea de paso, pronunciada en la universidad John Hopkins, de Baltimore, y que constituye un hito importante en la formación del deconstruccionismo norteamericano).²⁵ Ambos escritos son de 1966 y ambos, también, relativizan, desde distintos ángulos, la ambición arquitectónica de las ciencias humanas, si bien los resultados permitidos por sus métodos en años recientes son los que constituyen el punto de partida de la propia reconsideración de sus pretensiones constructivas.

Foucault ve a las ciencias humanas atrapadas en las paradojas de la representación (tratan de acceder a ésta tematizándola, cuando de hecho ella conforma su condición de posibilidad) y de su propio objeto (ya que no es el hombre el que las constituye sino una global *episteme* instauradora). Careciendo de las condiciones de objetividad y sistematización que permitirían definir las ciencias, resultaban ociosas las discusiones sobre su mayor o menor consolidación científica: “no son ciencias en modo alguno”; más bien –dice Foucault en su léxico particular–, integran el “dominio positivo del saber”.²⁶

Derrida, por su parte, luego de reconocer el decisivo momento disruptivo que significó la posibilidad de pensar “la estructuralidad de la estructura”, señala la insuficiencia del lenguaje crítico de las ciencias humanas que, tanto a este concepto como a los demás que utiliza, ha creído posible liberarlos de su saturación filosófica. Pero ésta subsiste y remite al conjunto de la historia de la filosofía, es decir –según una inmediata y típica transición derrideana– a una inesquivable tradición metafísica. La única elusión posible de esa insidiosa tradición (que una y otra vez invoca la intermediación del significado y alienta la nostalgia del origen, la pureza de la presencia instauradora) es el continuo trabajo del descentramiento y la diferencia de los conceptos, los significados y las interpretaciones.²⁷

En cada uno de estos autores, la crítica de las ciencias humanas está acompañada de una extrapolación de sus conceptos para hacerles servir ya no una función constructiva,

is true, but by no less and no more than the equivocal prefix of a chronology: where structuralism once had been, now post-structuralism was”. Cf., de este autor, *In the Tracks of Historical Materialism*, Verso, Londres, 1983, p. 39.

²⁴ FOUCAULT, Michel *Las palabras y las cosas* (orig. 1966), Siglo XXI, México, 1968, cap. X; DERRIDA, Jacques “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” (1966), en *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, pp. 409-428.

²⁵ Para una apreciación del deconstruccionismo norteamericano, cf. KONIGSBERG, Ira (ed.) *American Criticism in the Poststructuralist Age*, Universidad de Michigan, 1981; Jonathan Culler: *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1982.

²⁶ FOUCAULT, Michel *Las palabras y las...*, op. cit., pp. 354-355.

²⁷ DERRIDA, Jacques *La structure, le signe et le jeu...*, op. cit., p. 411.

sino disolvente. El inconsciente de Freud, de Lévi-Strauss y de un supuesto Saussure se transforma en “lo impensado” de Foucault. Las diferencias sin términos positivos que rigen en un sistema semiológico se traducen, en Derrida, en significantes sin significado estabilizable; mientras en la lingüística estructural permitían fijar la significación, en el deconstruccionismo la impedirán. Y en lo que se refiere a la conexión entre la racionalidad de las ciencias humanas y sus proyecciones humanistas, mientras Lévi-Strauss todavía postulaba el surgimiento de un “nuevo humanismo” sostenido en los hallazgos de la antropología estructural,²⁸ Foucault y Derrida rechazan esa posibilidad con energía. Foucault propone despertar del “sueño antropológico” y pensar sólo “en el vacío del hombre desaparecido”;²⁹ Derrida recomienda “ir más allá del hombre y del humanismo”.³⁰ En uno y en otro caso, es la herencia de Nietzsche la que se reivindica con ese fin: “para empezar de nuevo a pensar”, como dice Foucault;³¹ para acceder a una “interpretación activa”, como lo expresa Derrida.³² “A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación”, Foucault propone contestarles con “una risa filosófica, es decir, en cierta forma, silenciosa”; y a los que invocan “la temática de la historicidad” o de “la unidad de un devenir”, Derrida les responde con “la afirmación nietzscheana... del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin culpa, sin verdad, sin origen”.³³

Se ve, pues, cómo estos textos, bastante anteriores a los movimientos del 68, contiene los *topoi* básicos de la transición postestructuralista: una asimilación de los resultados de los métodos estructurales unida a su utilización como materia prima de una elaboración filosófica orientada a un rechazo de la recomposición racional de las ciencias humanas, viciadas –en esta perspectiva– por su dependencia de la representación, de la figura del hombre, de la metafísica del origen, de la clausura del juego de la diferencia. De allí que los análisis del fenómeno que establecen una línea de corte en torno al 68 adolecen de cierto voluntarismo hermenéutico propicio a servirse de una fecha facilitadora. El supuesto, en este caso, es que el desencantado agnosticismo que impregna los textos de los pensadores post-estructuralistas tiene su origen en la decepción sufrida por los desemboques del impulso transformador de 1968,

²⁸ Lévi-Strauss proponía “llegar al hombre total, mediante la totalidad de sus experiencias sociales”; el esfuerzo etnográfico consistía, precisamente, en “extender el humanismo a la medida de la humanidad”. Cf., respectivamente, de LÉVI-STRAUSS “Panorama de la etnología en 1950-1951”, en *Diógenes*, Unesco, Sudamericana, Buenos Aires, Vol. I, n° 2, enero 1953, p. 86; “Clase inaugural” (en la cátedra de Antropología Social del Collège de France, París, 5 de enero de 1960), en *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. XLVIII; también SAZBÓN, José “El ‘nuevo humanismo’ de la antropología estructural” (1971), en *Mito e historia en la antropología estructural*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1975, pp. 71-94.

²⁹ FOUCAULT *Las palabras y las...*, op. cit., pp. 332-333.

³⁰ DERRIDA, Jacques *La structure, le signe et le jeu...*, op. cit., p. 427.

³¹ FOUCAULT, Michel *Las palabras y las...*, op. cit., p. 332.

³² DERRIDA, Jacques *La structure, le signe et le jeu...*, op. cit., p. 427.

³³ FOUCAULT, Michel *Las palabras y las...*, op. cit., p. 333; DERRIDA, Jacques *La structure, le signe et le jeu...*, op. cit., pp. 425, 427.

particularmente en Francia.³⁴ Pero en definitiva, las obras orientadoras del post-estructuralismo ya estaban escritas antes de ese año y las figuras rectoras habían conseguido afirmar su predicamento. Lo que los años 70 trajeron de nuevo fue una modificación en las condiciones de recepción de esas obras y el creciente culto rendido a sus autores. Mientras en el decenio anterior la productividad del método estructural y su reconocido ascendente sobre las metodologías rivales (empirismo, funcionalismo, fenomenología, etc.) impulsaban la idea de una científicidad renovada que se manifestaba programáticamente como la plataforma de una integración disciplinaria que permitía generalizar la utilizabilidad de la noción de “estructura” (hacia la época se hablaba normalmente de “ciencias estructurales”), en los setenta –y, desde luego, en el mismo escenario intelectual– lo que se puso crecientemente en cuestión fue ese mismo designio constructivo, particularmente en cuanto se aplicaba a la sociedad y la historia.³⁵

Esto no debe sugerir una súbita conversión de los *practicantes* de las ciencias humanas a un credo nihilista, sino más bien el opacamiento de sus búsquedas en la percepción filosófica de quienes orientaban el consenso intelectual. En términos generales, se puede decir que luego de aquella fase en que se invocaba con respeto y admiración los hallazgos estructuralistas de los científicos sociales –para luego extraer “enseñanzas” particulares en uno y otro ámbito–, se extendió un desinterés por la marcha de las investigaciones en lingüística, antropología, sociología, etc., que era la contracara de los avances propios de cada orientación “postestructuralista”, como si se hubiese agotado la necesidad de inspiración en el estado de las ciencias humanas y el aprendizaje del estructuralismo hubiese llegado a su fin. El “post”-estructuralismo se instaura como el asimilado balance de lo que los métodos estructurales habían puesto en claro, incluido su ingenuo ademán autonómico respecto de la filosofía.

El punto de viraje puede ser fijado en torno a la actitud de los pensadores post-estructuralistas en cuanto a la idea misma de ciencia como actividad racional para la cual la instancia del método es un recurso sistemático del procedimiento orientado al descubrimiento y explicación de entidades y situaciones objetivas. En la medida en que la conexión entre conceptos y referentes es inescindible de la noción de “verdad”, la caducidad de esta noción en la óptica post-estructuralista es la que marca –junto con otros rechazos– el ascendente predominio de una aproximación nihilista a los antiguos objetos de reflexión. En adelante, el método no será un procedimiento intelectual para abordar un referente situado en el mundo, sino un ejercicio de deconstrucción de los lenguajes que hablan de él. El “tipo ideal” del post-estructuralismo supone este rodeo que evita el referente “mundano”, “objetivo” o “material” y se encarna con su versión: para privarla de todo reclamo de validez. Y si bien es cierto que prevalece en su panteón

³⁴ EAGLETON, Ferry *Una introducción a la teoría literaria* (orig. 1983), Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 172.

³⁵ DESCOMBES, Vincent *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* (orig. 1979), Cátedra, Madrid, 1982, cap. 4; TOSEL, André “Procès à Marx. Note sur quelques lectures françaises de Marx (1960-1985)”, en CAZZANIGA, Gian Mario; LOSURDO, Dominico y SICHIROLLO, Livio (eds.) *Marx e i suoi critici*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, QuattroVenti, Nápoles, 1987, pp. 125-145. GEDÖ, A. “La filosofía del postmoderno all’ombra di Marx”, en *Marx e i suoi critici*. pp. 261-276.

inspirador una trilogía de “filósofos de la sospecha”, también es patente que son Nietzsche y Freud más que Marx los mentores de tal discurso crítico.³⁶ Particularmente el primero (a veces leído en la estela de la filosofía heideggeriana) es quien inspira las más consistentes empresas de oclusión del imperativo de la verdad.³⁷

Para llevar la atención a un componente discursivo central y dinámico sobre el que converge el trabajo del método en el pensamiento post-estructuralista, habría que referirse a las diversas estrategias que toman al “sentido” por objeto –por objeto a disolver–. Considerado desde el punto de vista de la historia de las ideas, ese foco problemático era bien representativo de lo que el post-estructuralismo percibía como insidiosa organización del campo intelectual que se aprestaba a dismantlar: el bachelardiano y removible “obstáculo epistemológico”. Pero si éste fue el blanco inmediato, la concentración del esfuerzo crítico se ejerció, finalmente, sobre un objetivo más amplio.

Aunque en el tejido filosófico-cultural de la época se superponen diversas tramas, motivos y núcleos dinámicos, es posible estratificar los planos involucrados en el ataque post-estructuralista y diseñar una progresión ideal del avance deconstrutor. En el comienzo, se buscó desalojar a las filosofías de la conciencia, de la interioridad, de la vivencia, del sujeto y del proyecto, impugnando el indebido predominio que habían alcanzado en los años de la posguerra. Luego, se rechazó la constelación cognoscitiva que daba por buenas las nociones de totalidad, praxis, contradicción, dialéctica, trascendencia, desarrollo y síntesis superadora. Finalmente, el ataque no omitió la idea constructiva de las ciencias humanas, el *telos* del conocimiento de lo social, la arquitectura de los saberes racionalmente fundados, el programa de las ciencias y la idea misma de razón. Ese inventario de ídolos caídos comienza, pues, con la fenomenología, el existencialismo, el personalismo, el humanismo, continúa con el marxismo y las filosofías de la historia y concluye con la disciplina histórica, las ciencias sociales y el conocimiento racional. Hay que aclarar otra vez que, en parte, ésta es una secuencia construida, ya que sus elementos comunes figuraban, desarrollados o *in nuce*, en los primeros esbozos. Sólo en parte, sin embargo, porque lo mutable abarca las condiciones de recepción, los impulsos reproductivos generados y el ritmo expansivo que fue adquiriendo ese pensamiento al que ya se podía llamar agnóstico (en 1963, Ricoeur había señalado este rasgo, luego ostensible).³⁸ En la medida en que resultaba facilitador personalizar ese conjunto de motivos desterrables, Sartre fue un blanco electivo perfecto y nadie se privó de identificar en su obra y en su proyecto filosófico los atributos

³⁶ FOUCAULT, Michel “Nietzsche, Freud, Marx”, en *Eco. Revista de la cultura de occidente*, Bogotá, t. XIX, n° 5-6-7, setiembre-noviembre 1969, pp. 634-647.

³⁷ HABERMAS, Jürgen *El discurso filosófico de la modernidad*, cit.; GEDÖ, András “La scienza in stato d'accusa”, en *Metamorfosi del moderno* cit., pp. 101-114. DEWS, Peter *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso, Londres-Nueva York, 1987, caps. 6 y 7. PIANCIOLA, Cesare *Filosofía e política nel pensiero francese del dopoguerra*, Loescher, Turín, 1979, cap. II.

³⁸ Intervención de Paul Ricoeur en el coloquio del “Groupe philosophique” de la revista *Esprit* con Lévi-Strauss, en junio de 1963. Cf. Claude LÉVI-STRAUSS “Réponses à quelques questions”, en *Esprit*, París, año 31, n° 322, noviembre 1963, pp. 652-653.

exactos del modelo a derruir. Pero la posición adoptada frente al marxismo exhibió matices significativos. Esa actitud fue: un virulento rechazo en Foucault, un evasivo *modus vivendi* en Derrida, una discriminada aceptación en Lévi-Strauss: este último prefirió, por ejemplo, demoler el seudomarxismo de Sartre y parapetarse en un marxismo alternativo e intersticial, remodelado para sus propios fines.³⁹

Es precisamente en Lévi-Strauss donde se puede seguir ese proceso de conversión del *telos* racional en su contrario. En los foros internacionales organizados por la Unesco y en las publicaciones colectivas de este organismo, Lévi-Strauss exhibía una atormentada conciencia de lo que veía como una brecha insuperable entre, por un lado, las ciencias exactas y naturales y, por otro, las ciencias humanas y sociales. Oscilando entre una confianza depositada en el largo plazo y un desánimo sobre la posibilidad misma de que las ciencias del hombre justificasen finalmente su nombre de ciencias, lo que estaba en el centro de la valoración era el ideal de un conocimiento racional capaz de subsumir bajo sus reglas las distintas objetividades sobre las que se ejercía y apto, asimismo, para unificar sus procedimientos según el principio de la exactitud de las operaciones efectuadas: el horizonte lo constituía, según sus propios términos, “las matemáticas del hombre”.⁴⁰ Pero durante los años sesenta, en parte como reacción polémica contra diversos interlocutores filósofos, no se resistió a poner de manifiesto lo que llamó “implicaciones filosóficas” de algunos aspectos⁴¹ de su trabajo y ellas eran tales que, o bien mutaban radicalmente la idea de razón o bien situaban a ésta como una hipóstasis de sí misma, en una dimensión extra-humana.

En efecto, podía resultar provocativa, pero inteligible, la declaración de intención según la cual el fin de las ciencias humanas consistía en disolver al hombre y en reintegrar a la cultura en la naturaleza.⁴² ¿Pero cuál era el sentido racional de la afirmación de que “el pensamiento comienza antes de los hombres”?⁴³ Una equivalente desenvoltura para moverse en el interior de las figuras filosóficas sin comprometerse con ellas, ni convalidarlas, lo llevó también a aceptar sin sobresaltos la fórmula ricoeuriana de “kantismo sin sujeto trascendental” como síntesis de su empresa.⁴⁴ En este caso, se trataba de investigar las propiedades que poseían en común los grupos humanos más alejados del observador y el funcionamiento de la mente del observador mismo.⁴⁵ ¿Pero qué estatus debía concederse a esa trans-racionalidad presente en la comunidad de los mitos que “se piensan *entre ellos*”, en la cabeza de los hombres, ignorantes de sus operaciones?⁴⁶ De manera natural, la ilusión del criterio racional de la validación de los juicios le permitió a Lévi-Strauss afectar indiferencia ante la

³⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude *El pensamiento salvaje* (orig. 1962), Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 367; también *Tristes tropiques*, Union Générale d'Éditions, París, 1963 (orig. 1955), pp. 44-45.

⁴⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude “Las matemáticas del hombre” (1955), en SAZBÓN, José (comp.) *Estructuralismo y epistemología...*, op. cit., pp. 7-23.

⁴¹ LÉVI-STRAUSS, Claude “Réponses a quelques questions”, op. cit., p. 633.

⁴² LÉVI-STRAUSS, Claude *El pensamiento salvaje*, op. cit., pp. 357-358.

⁴³ LÉVI-STRAUSS, Claude “Réponses à quelques questions”, op. cit., p. 646.

⁴⁴ RICOEUR, Paul “Structure et herméneutique”, en *Esprit*, París, año 31, n° 322, noviembre 1963, p. 618; LÉVI-STRAUSS, Claude *Le cru et le cuit*, Plon, París, 1964, p. 19.

⁴⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude “Réponses à quelques questions”, op. cit., pp. 630-631.

⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude *Le cru et le cuit*, op. cit., p.20.

presumible imputación de interpretar sin probar. Pues ahora la interpretación estaba desligada de cualquier autonomía del sujeto cognoscente y era más bien el polo dialógico de un intercambio de códigos y de matrices culturales.

Así, enfrentado a sus “eventuales críticos”, Lévi-Strauss responde: “¿qué importa? Si el fin último de la antropología es contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivado y de sus mecanismos, da finalmente lo mismo que, en este libro [*Le cru et le cuit*] el pensamiento de los indígenas sudamericanos adquiera forma bajo la operación del mío, o el mío bajo la operación del suyo”. Pues se trata, agrega, de “dos pensamientos que actúan el uno sobre el otro”, produciendo, así, “su común iluminación”.⁴⁷ Efectuada, entonces, esta voluntaria sumersión del investigador en el objeto investigado, es decir, anulada la heterogeneidad de observador y observado –que él mismo reclamara en sus escritos programáticos–, Lévi-Strauss puede tranquilamente declarar (con cierto enigmático orgullo) que su libro sobre los mitos es él también, a su vez, un mito.⁴⁸

De este modo, el precio a pagar para sostener la validez de un método que busca especificar las propiedades lógicas de la mente humana cuando ésta se libra a sus creaciones aparentemente más fantasiosas, es la homologación del propio método con las operaciones de la fantasía creadora. De allí que los comentaristas más inclinados a buscar la coherencia de la empresa lévi-straussiana la encuentren en un terreno desplazado de la racionalidad científica y afín, en cambio, al juego imaginativo de la percepción estética. Esto, al menos, rige para el proyecto más dilatado de Lévi-Strauss y el que más goce intelectual parece haberle deparado: el análisis de los mitos. Los antropólogos dudan de que, más allá de la fascinación producida por sus brillantes demostraciones de la correspondencia entre componentes de mitos diversos, este trabajo constituya realmente un avance del conocimiento etnológico de las sociedades –espacial y temporalmente alejadas entre sí– en las que se han generado esos mitos que “se

⁴⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude *Le cru et le cuit*, op., cit., p. 21.

⁴⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude *Le cru et le cuit*, op. cit., p. 20. Pero esta autodestrucción del estatus científico del análisis estructural –el cual, con este giro, asume la condición paradójica de un documento etnográfico intencionalmente producido como tal, es decir, con la conciencia de participar de una homología de naturaleza con su objeto presunto y de ofrecerse, a su vez, como objeto, a operaciones simétricas por parte de un eventual analista indígena–, este cambio de género del discurso teórico (su autodesignación como discurso mítico) está sostenido por un postulado más general sobre las relaciones entre la mente y la naturaleza. Si el principio metódico del análisis estructural de los mitos consiste en crear las condiciones formales para una sistemática deriva de las unidades narrativas, de tal modo que “cada matriz de significaciones remite a otra matriz [y] cada mito a otros mitos” (op. cit., p. 346), el fundamento de esa metodología es una tesis sustantiva sobre las conexiones entre las producciones mentales y su base natural. Como la deriva ha de detenerse en alguna parte y las significaciones múltiples deben encontrar las razones de su dispersión así como de su unidad en un “significado último”, la respuesta de Lévi-Strauss es que lo que los mitos significan es “la mente que los elabora por medio del mundo del que ella misma forma parte” (*Id.*). Esta generación simultánea de los mitos “por la mente que los causa” y, a través de los mitos, de “una imagen del mundo ya inscrita en la arquitectura de la mente” se apoya, pues, en un isomorfismo entre la mente y la naturaleza al cual, por otro lado, Lévi-Strauss ya había concedido un papel en su argumentación de *El pensamiento salvaje* cuando señalaba su convicción de que la naturaleza de las cosas podía ser aprendida a partir del funcionamiento de la mente, que “también es una cosa” (op. cit., p. 359).

piensan entre sí” en el seno de una matriz de transformaciones estructurales. El valor más auténtico de la contribución lévi-straussiana en este campo parece no residir tanto en un uso convincente de las permutaciones y combinaciones, como más bien en la creación de “asociaciones verdaderamente poéticas”⁴⁹ entre elementos escogidos, en general, *pour le besoin de la cause*.

Pero también es preciso incluir esta modalidad como sintomática, entre otras que son propias de la corriente post-estructuralista, del abandono del imperativo de la verdad como regulador de los objetivos de la investigación. En la medida en que se lo tome en cuanta, en cambio, las tesis de Lévi-Strauss –principalmente su esfuerzo de unificación de las respuestas diferenciadas que ofrecen las distintas culturas a problemas básicamente idénticos– conducen a un reduccionismo que por incorporar todos los hechos sin la debida atención a sus aspectos contradictorios,⁵⁰ sacrifica a la elegancia de la síntesis generalizadora las distinciones en que reside el valor analítico de los conceptos. Así, la insistencia en las características universales del proceso inconsciente del espíritu humano puede llevar, como se ha dicho, a una suerte de “profecía autocumplida” que resulta incontrolable porque es, por definición, irrefutable.⁵¹ El “enriquecimiento” de la explicación que Lévi-Strauss adjudica a las interpretaciones que contradicen a la suya⁵² es más un subterfugio que un recurso racional para dotar de consistencia a la teoría (en definitiva, un enriquecimiento ilícito) y vuelve imposible el requisito de la comprobación de las hipótesis o de la razonada plausibilidad de la interpretación. Por eso, cualquier reasignación de interés al estructuralismo lévi-straussiano debe tomar en cuenta su no tan secreta inclinación a deslizarse del plano de la explicación científica al de la percepción estética y a justificar más por este último que por el primero⁵³ el sentido de las totalidades descubiertas.

Lo que importa en el marco de esta revisión es el carácter paradigmático que posee el método lévi-straussiano como exploración de las operaciones inconscientes del espíritu humano: pues un punto nodal del “post-estructuralismo” deriva de ese balance selectivo del aporte de los métodos estructurales a las ciencias humanas. A saber, el hecho de que, por razones de principio, las reglas de funcionamiento de las instituciones humanas poseen lógicas propias que no son accesibles a la conciencia individual o a la praxis social. El punto crítico de esta posición es, pues, la imposibilidad de reapropiación de esas reglas y el veto que esto supone a cualquier proyecto de ordenamiento de sus efectos en el marco de la acción intencional y consciente; por tanto, el abandono de la racionalidad como instancia articuladora del conocimiento y de su función pragmática, de su uso social. El *pathos* del método en las estrategias de exploración del post-estructuralismo está constituido por ese abandono y por la “retirada al código” que es su

⁴⁹ LEACH, Edmund *Lévi-Strauss*, Seghers, París, 1970, p. 181.

⁵⁰ LEACH, Edmund *Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 179.

⁵¹ LEACH, Edmund *Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 180.

⁵² LEACH, Edmund *Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 180; LÉVI-STRAUSS, Claude *L'origine des manières de table*, Plon, París, 1968, p. 340.

⁵³ SIMONIS, Ivan *Claude Lévi-Strauss ou la “passion de l’inceste”*. *Introduction au structuralisme*, Aubier Montaigne, París, 1968, pp. 312-315.

apropiación selectiva del estructuralismo. Si bien se ha dicho⁵⁴ que tal “retirada” había sido inicialmente fomentada por el sesgo sistémico propio del modelo lingüístico saussureano (la identidad de cada uno de los elementos que integran la *langue* se basa en la diferenciación recíproca de éstos dentro del respectivo sistema), un sesgo que aparta al lenguaje de cualquier otro nexo referencial con el mundo objetivo, lo cierto es que la anexión estructuralista y post-estructuralista de Saussure se rigió desde el inicio por una oclusión de su marco general de ideas, dentro del cual la inherencia del lenguaje al mundo social e histórico era primordial.

Resta ver, entonces, cómo primero la “retirada al código” y luego la “retirada al texto”⁵⁵ diseñan una vía real al pensamiento post-estructuralista y son la contraparte de su represión de la historia.⁵⁶ tanto en el sentido de su agnosticismo respecto a la capacidad cognoscitiva de la disciplina histórica como de su relativismo sobre la posibilidad de mediar la acción práctica (bien sea la conducta individual o un proyecto socialmente concertado) con esquemas interpretativos que tomen por objeto la historia transcurrida. Uno y otro rasgo del post-estructuralismo ignoran o impugnan, por consiguiente, la posibilidad de una comunicación o circulación nocional entre la racionalidad de los métodos y la racionalidad de la acción, lo que Anthony Giddens ha denominado el proceso de “absorción recíproca de los conceptos científico-sociales en el mundo social para cuyo análisis han sido forjados”.⁵⁷ Quisiera mencionar, para concluir, dos ejemplos de esta actitud epistemológicamente negativa respecto a la historia, uno que involucra –y cuestiona– el papel del conocimiento en la acción racional de los agentes sociales; y otro, que tematiza –y niega– la propia cognoscibilidad del devenir histórico. A su vez, estos ejemplos también lo son, en un caso, de la “retirada al código” y, en otro, de la “retirada al texto”. Digamos, finalmente, para terminar de encuadrar estos casos dentro de la perspectiva post-estructuralista, que mientras el segundo ejemplo remite a los ejercicios de deconstrucción a que se ha abocado esta corriente, el primero corresponde al desdoblamiento doctrinario que

⁵⁴ GIDDENS, Anthony “Structuralism, post-structuralism and the production of culture”, en *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, Cambridge, 1990 (orig.: 1987), pp. 84-85. En este texto, Giddens utiliza corrientemente las fórmulas “retreat into the code” y “retreat into the text” para aludir al repliegue formalista del post-estructuralismo y su desatención del referente.

⁵⁵ Si bien a primera vista podría parecer que la “retirada al texto” es sólo una especificación de la “retirada al código”, hay entre estos dos tipos de repliegue algunas diferencias. La principal de éstas es el arraigo científico de la noción de “código” y la filiación literaria del “texto”. Quienes apelan a la primera invocan el ordenamiento lógico subyacente a determinadas instituciones sociales o producciones mentales (la lengua, el parentesco, la organización social, la práctica ritual, etc.) que permitiría establecer entre ellas correspondencias u homologías. Mientras el “código” admite un “cierre” de las significaciones, porque éstas serían pasibles de una estabilización que proviene de las restricciones sistemáticas fijadas por el método, el “texto”, en cambio, remite a un horizonte abierto por una mediación interpretativa que se autoasigna la capacidad y el derecho de rotar sus objetos en virtud de que las significaciones comprendidas en éstos no se agotan nunca en el corpus establecido en cierto momento por el análisis. En términos semiológicos, todo significativo de un texto puede ser tomado como significado de (por) otro texto, sin que en principio se detenga esta deriva.

⁵⁶ Cf. las obras de DESCOMBES, TOSEL y GEDÖ mencionadas en la nota 35.

⁵⁷ GIDDENS, Anthony “The social sciences and philosophy – trends in recent social theory”, en la recopilación de este autor *Social Theory and Modern Sociology*, cit., pp. 52-72; cit. en p. 70.

acompañó la afirmación de los métodos estructuralistas y, como tal, integra la herencia de su sucesor.

Lévi-Strauss puso de relieve de un modo inaugural las potencialidades de la “retirada al código” cuando, para mejor rechazar las pretensiones de la razón dialéctica sartreana, redujo los problemas de la explicación histórica en un sentido acorde con la orientación formalizante que el estructuralismo comenzaba a imponer en las ciencias humanas. “La historia –afirmó– no está ligada al hombre, ni a ningún objeto particular. Ella consiste totalmente en su método”,⁵⁸ y ese método no era otro que el que derivaba de la utilización de un código. El código del historiador, sostuvo, es simplemente el código cronológico que obliga a distribuir en clases diferentes las fechas significativas. Se trataba de una correlación biunívoca, porque la significación de las fechas dependía, a su vez, de su pertenencia a una clase. Así estratificadas, las clases de fechas constituían diferentes y discontinuos “dominios de historia” regidos, en cada caso, por la “codificación diferencial del antes y el después”. Utilizando una metáfora matemática, Lévi-Strauss postulaba que las fechas propias de cada clase eran “irracionales” en relación con todas las fechas de las demás clases⁵⁹. El corolario de esta redefinición del método historiográfico era que tal inconmensurabilidad de los conjuntos bastaba para quitar validez a cualquier síntesis comprensiva y, con mayor razón, a cualquier interpretación filosófica que pasara por alto esas restricciones.

En este punto se imponen dos observaciones: la primera, que gran parte de este desarrollo resulta trivial o tautológico: que el “dominio de historia” correspondiente a la biografía o la anécdota no se confunde con el “dominio” codificado en la escala de los milenios⁶⁰ es una evidencia que resalta de las definiciones respectivas. La segunda, que en la medida en que se proponen tesis sustantivas sobre la discontinuidad de los conjuntos y se esboza un veto sobre la abarcabilidad conceptual de las distintas series, esta epistemología de la historia hecha desde fuera de la profesión ha dejado indiferentes a sus practicantes y sólo ha servido para definir el perfil idiosincrático del pensamiento histórico lévi-straussiano (añadiéndole textos como *Raza e historia*, “Historia y etnología”, etc.).⁶¹ Aún un historiador receptivo a las aristas polémicas del razonamiento lévi-straussiano como François Furet –quien efectivamente aprovechó muchos de tales planteos en su discusión con la historiografía marxista–⁶² se abstiene de

⁵⁸ LÉVI-STRAUSS *El pensamiento salvaje*, op., cit., p. 380.

⁵⁹ *Id.*, p. 376.

⁶⁰ *Id.*, p. 378.

⁶¹ Para una caracterización de ese pensamiento, cf. ROSEN, Lawrence “Language, History, and the logic of inquiry in Lévi-Strauss and Sartre”, en *History and theory*, Wesleyan University, vol. X, n° 3, 1971, pp. 269-294; REMOTTI, Francesco *Lévi-Strauss. Struttura e Storia*, Einaudi, Turín, 1971; GABORIAU, Marc “Antropología estructural e historia”, en la recopilación *Estructuralismo e historia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, pp. 91-110; SAZBÓN, José “Historia y sistemas en Claude Lévi Strauss”, en *Estructuralismo e historia*, cit., pp. 111-130.

⁶² Para una aproximación entre las posiciones de Lévi Strauss y Furet, cf. SAZBÓN, José “La revisión antihistoricista de la Revolución Francesa”, en *Cuadernos de filosofía*, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, año XX, n° 33, octubre 1989, pp. 3-29, particularmente las pp. 17-21.

comentar esta parte “constructiva” de la argumentación de Lévi-Strauss:⁶³ su discurso del método historiográfico.

Ahora bien, desde el momento en que la historia dejaba de estar ligada al hombre y sólo había que entenderla como un método apto para “inventariar la integridad de los elementos de una estructura cualquiera, humana o no humana”, lo que aparecía privado de fundamento no era sólo el programa de una filosofía humanista que nutría sus contenidos de las dimensiones de historicidad del sujeto sino, en general, las premisas cognoscitivas de la acción práctica dentro de las cuales es difícil sobreestimar las articulaciones que provee el saber histórico. Pero ese era el corolario explícito del ascetismo metodológico lévi-straussiano: si la restricción perspectivista de la disciplina le veda una apropiación globalizadora del devenir histórico (o la obliga a optar entre los límites excluyentes de un “dominio infrahistórico en el que reinan la psicología y la fisiología” y una aprehensión macroscópica sobre “la evolución general de los seres organizados”),⁶⁴ el propio agente histórico se encuentra desmuniendo de cualquier recurso conceptual que lo ilustre sobre las condiciones de su intervención. Haciéndose cargo de este desamparo, Lévi-Strauss lo compensa concediéndole al agente las iluminaciones del mito y el aplomo de la ilusión, pero no los atributos racionales del saber reflexivo.

En esta línea de argumentación, lo que se eclipsa no es la historia (pues ésta ha sido redefinida como un código específico dentro de la división del trabajo intelectual), sino la pretensión de objetividad del impulso cognoscitivo de la acción práctica: en esta otra acepción, mundana, interactiva, proyectual, la historia es indiscernible del mito. En lo que se refiere al agente histórico,⁶⁵ el dictum asevera que para desempeñar plenamente su papel, éste debe creer necesariamente en ese mito. Tal equiparación de mito e historia, efectuada por un estudioso de las mitologías de los llamados “pueblos sin historia” pero no ratificada por los practicantes de la disciplina histórica, será asumida crecientemente por los pensadores post-estructuralistas dentro de un diseño general de devaluación de la conciencia histórica que impide cualquier restablecimiento de los nexos de racionalidad entre el conocimiento de lo social y la intervención activa en su producción. La particular posición de Lévi-Strauss como científico y doctrinario, por un lado promotor de una metodología de las ciencias humanas que fuera comparable en rigor a la de las ciencias exactas y, por otro, teorizador de las “implicaciones filosóficas” del método para una ética de la acción que no se oculte el hiato que la separa del conocimiento racional, hacen de él el verdadero iniciador de la transición al *postestructuralismo* en una época en la que nadie imaginaba la necesidad del prefijo y abundaban las reconveniones a las extrapolaciones infundadas del método estructural.

Un análogo rechazo a la inserción del conocimiento histórico dentro de un esquema comprensivo de la racionalidad que incluya los imperativos cognoscitivos de la acción es el que deriva de las premisas relativistas de Hayden White, autor incluido aquí como representante de una “retirada al texto” que suprime toda apelación a la referencialidad.

⁶³ Cf. FURET, François “Les intellectuels français et le structuralisme”, en *Preuves*, París, febrero 1967; reprod. en *L'Atelier de l'Histoire*, Flammarion, París, 1982, pp. 37-52.

⁶⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude *El pensamiento salvaje*, op. cit., p. 380.

⁶⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude *El pensamiento salvaje*, op. cit., p. 368.

El autor ha desenvuelto sus reflexiones en un campo que denomina “metahistoria”, ámbito formal en el que despliega un cuadro comparativo de los géneros historiográficos. El propósito, en este caso, es desmontar los dispositivos figurativos del discurso histórico y White encuentra posibilidades clasificatorias –análogas a las que inspiraron a Foucault su diseño de las *epistemes* epocales– que le están brindadas por la existencia de una reserva tropológica (tipos de giros poéticos como la metáfora y la metonimia), que él coordina con clasificaciones de muy diversa fuente: modos de organización de la trama según los arquetipos de Northrop Frye (romántico y trágico, p. ej.); modos de implicación ideológica que se guían por los tipos políticos ideales de Mannheim (el pensamiento conservador, p.ej.) y modos de argumentación de acuerdo a las “hipótesis del mundo” de Stephen Pepper (mecanicista, organicista, etc.).⁶⁶

En principio, la combinación de los componentes de estos modos –junto con los tropos– puede dar cuenta de una diversidad de discursos históricos, ya que todos ellos no pueden sino *pre*figurar su campo de descripción histórico. Así, del mismo modo que Foucault estudió las formaciones discursivas como conjuntos cuyos dispositivos inmanentes regulan el juego de los enunciados (su orden, encadenamiento, correlaciones, etc.) excluyendo la conciencia intencional de los emisores de los discursos estudiados, y del mismo modo que Lévi-Strauss efectuó la operación reductora de deprimir los contenidos de la conciencia histórica a resultados propios de las operaciones del mito,⁶⁷ así también Hayden White descompone las aserciones del historiador –desentendiéndose de sus valores de verdad y de los controles específicos de la práctica historiográfica– para retener sólo sus atributos retóricos, sus opciones figurativas y sus estrategias de argumentación. Las trata, en suma, como productos de la imaginación y no como aproximaciones corroborables a un referente.

Y también del mismo modo que los autores mencionados, trasciende el plano manifiesto de la enunciación para rescatar las estructuras profundas que lo explican. Pero no a la manera de la crítica de la ideología –cuya premisa es el reconocimiento de una distancia que se trata de medir y evaluar: entre la configuración de lo real y la “apariencia necesaria” que ésta adopta en la conciencia de los agentes–, sino al modo de la crítica textual volcada al examen de la creación poética. “El historiador –dice White– realiza un acto esencialmente *poético* en el que *pre*figura el campo histórico y los constituye como dominio”;⁶⁸ a él incorporará sus teorías específicas y sus propuestas de explicación de la realidad histórica. Y si se pregunta de qué manera el analista de los discursos históricos extrae, para su propio uso, un criterio de demarcación, es decir, cómo elabora su propia opción interpretativa, la respuesta recuerda la escisión ya manifiesta en el escepticismo lévi-straussiano entre los esquemas formales del código histórico (inaptos para la fijación de un sentido) y el disponible repertorio de un saber mitologizado (tan pleno de sentido como objetivamente ilusorio).

⁶⁶ WHITE, Hayden *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1973: “Preface”; “Introduction: the Poetics of History”.

⁶⁷ FOUCAULT, Michel *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969, particularmente la sección II; también, del mismo autor: *L'ordre du discours* (clase inaugural en el Collège de France, el 2 de diciembre de 1970), Gallimard, París, 1971; LÉVI-STRAUSS, Claude *El pensamiento salvaje*, op. cit., pp. 368-370.

⁶⁸ WHITE, Hayden *Metahistory...*, op. cit., p. X.

En este caso, pues, la vía de salida es una opción ética cuya justificación requiere que sea históricamente infundamentada.⁶⁹ En síntesis, la devaluación de la historia se bifurca en un doble reduccionismo: de la conciencia histórica a las activaciones del mito; y de la reconstrucción racional a las figuraciones narrativas. En un caso, antropologización de la historia inmediata; en otro, poetización de la historiografía. Sus resultados son: en el primer caso, la ilusoriedad reflexiva de la acción práctica; en el segundo, la opción arbitraria por un tipo de relato: el decisionismo. Tanto del lado del objeto como del lado del sujeto, la carencia de todo control objetivo de los juicios permite que impere la aleatoriedad: del devenir, de la acción o de la interpretación.

Y así como la conciencia –y la responsabilidad del juicio– pierde su centro autónomo, del mismo modo se produce un eclipse del referente. La última palabra de los críticos relativistas como Hayden White será el imperativo de eludir “la tiranía de la conciencia histórica”,⁷⁰ pues ésta obligaría a opciones ya desmanteladas por la deconstrucción: sólo una historia carente de sentido (o, dicho afirmativamente, dotada de *meaninglessness*)⁷¹ permite el ejercicio de la elección moral.

También ellos comparten el desánimo de Stephen Dedalus, el héroe del *Ulises* joyceano: “la historia es una pesadilla de la que trat[an] de despertar”.

⁶⁹WHITE, Hayden “The Burden of History”, en *History and theory*, Wesleyan University, vol. V, nº 2, 1966, pp. 111-134; WHITE, Hayden, “The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation”, en MITCHELL, W. J. T., (ed.) *The Politics of Interpretation*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1983, pp. 119-1432.

⁷⁰WHITE, Hayden “The Burden of History”, op. cit., pp. 123-124.

⁷¹WHITE, Hayden “The Politics of Historical Interpretation...”, op. cit., p. 134. Para una crítica de la desestimación del sentido de la historia en White, cf., en la misma recopilación *The Politics of Interpretation*, cit., el art. de EAGLETON, Terry “Ineluctable Options”, pp. 373-380. Por otro lado, puede encontrarse un señalamiento de los puntos débiles de la fundamentación “metahistórica” de Hayden White en el artículo de JAMESON, Fredric “Figural Relativism; or, The Poetics of Historiography” (1976), incluido en la recopilación del autor *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986*, vol.1: *Situations of Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988, capítulo 6.