

En 1976 Perry Anderson concluía sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental* pronosticando que la escisión dentro del marxismo entre temas filosóficos y estéticos y una verdadera teoría materialista de la sociedad sólo se resolvería con un resurgimiento de la política revolucionaria en Occidente. El presente libro, aun no siendo una continuación de aquél, tiene su origen en el incumplimiento de aquella predicción: la teoría materialista de la sociedad se ha desarrollado con fuerza insólita en Inglaterra y Estados Unidos, donde los movimientos revolucionarios siguen siendo minoritarios, mientras en la Europa mediterránea el marxismo entraba en una crisis decisiva de credibilidad e influencia. No es preciso compartir la tesis de Anderson —que la crisis del marxismo latino es un fruto del fracaso político del eurocomunismo— para admirar la elegancia y precisión con las que resume y critica las actuales corrientes en boga entre los intelectuales europeos, desde el posestructuralismo al pensamiento de Habermas.

Perry Anderson ha sido durante veinte años director de la *New Left Review*. Siglo XXI ha publicado también sus dos obras fundamentales de sociología histórica, *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo* y *El Estado absolutista*, sus *Consideraciones sobre el marxismo occidental* y su diálogo crítico con Edward P. Thompson: *Teoría, política e historia*.

Diseño de portada: María Luisa Martínez Passarge

  
siglo  
veintiuno  
editores

2a. edición

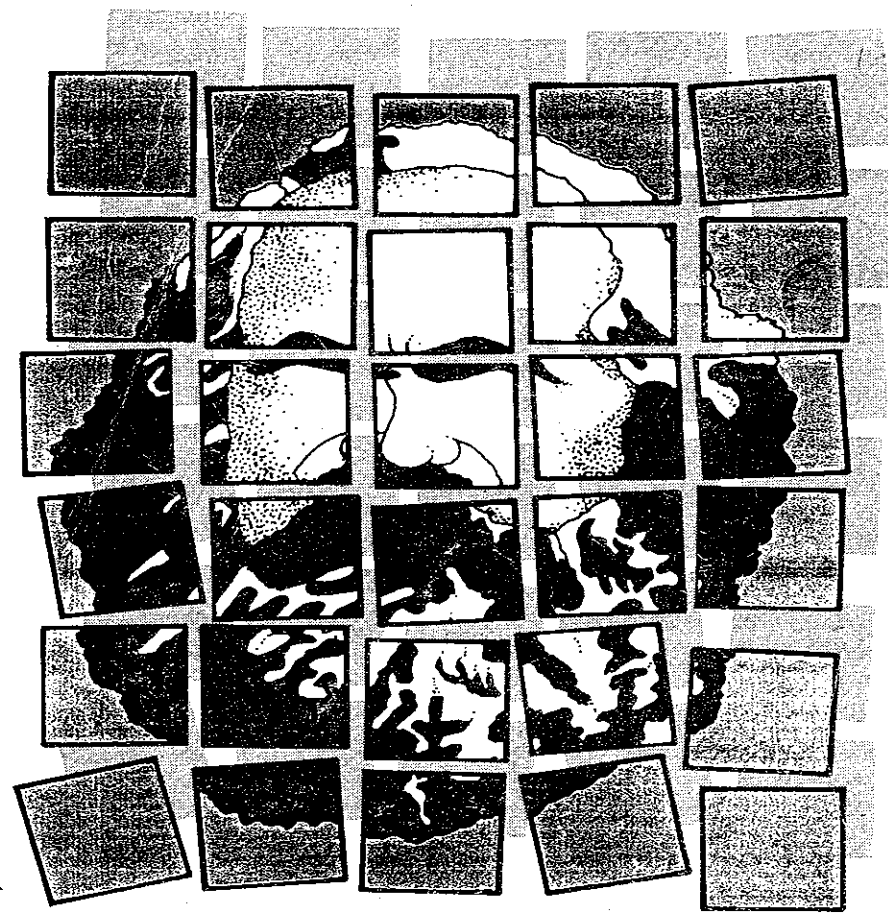
ISBN 968-23-1463-1

TRAS LAS HUELLAS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO perry anderson

TRAS LAS HUELLAS DEL  
MATERIALISMO HISTÓRICO  
perry anderson

  
siglo  
veintiuno  
editores

Soc 18  
30  
18 copias



El examen aproximativo del actual estado de la teoría marxista que acometimos ayer terminaba con un problema: el descenso e incluso, en algunos aspectos, el hundimiento del materialismo histórico como cultura activa y productiva en Francia e Italia, a lo largo de un período en el que en otros lugares del mundo capitalista avanzado estaba tomando forma un paisaje intelectual nuevo. Hoy me gustaría examinar algunas de las hipótesis alternativas que pueden esclarecer el carácter y las causas de esta recesión latina dentro del mapa internacional del marxismo contemporáneo. Al hacerlo me limitaré esencialmente a su dimensión francesa. Lo cual no supone, pienso, una restricción básica, porque la cultura italiana —y, *a fortiori*, la española— ha estado sujeta progresivamente desde la guerra a las direcciones y modas derivadas de París, aun cuando éstas hayan sido matizadas y mediadas por otras provenientes de Alemania: la intersección de ambas, de hecho, define gran parte del campo de debate de la filosofía italiana. Y es más: durante las tres décadas aproximadamente que siguieron a la liberación, Francia llegó a disfrutar de una primacía cosmopolita en el universo marxista en general que recuerda algo, a su manera, al ascendiente francés de la época ilustrada. El declive de esta dominación a finales de la década de 1970 no fue, pues, un asunto meramente nacional. Hemos dado cuenta de alguno de los síntomas de dicho declive: la verdadera desbandada de tantos grandes pensadores franceses de izquierda desde 1976. Sus consecuencias han sido drásticas. Hoy día París es la capital de la reacción intelectual europea, casi de la misma forma que lo fue Londres hace treinta años. Nuestra pregunta, no obstante, es: ¿cuáles fueron

las causas de este verdadero fracaso local del materialismo histórico?

Afirmé anteriormente que el marxismo, como teoría crítica que aspira a proporcionar una inteligibilidad reflexiva de su propio desarrollo, otorga en principio una prioridad a las explicaciones extrínsecas de sus éxitos, fracasos o estancamientos. Hice hincapié al mismo tiempo en que nunca se trata de una primacía absoluta o exclusiva, que no haría sino eximir a la teoría de responsabilidades fundamentales. Al contrario, la necesidad de una historia *interna* complementaria de la teoría que mida su vitalidad en cuanto programa de investigación guiado por la búsqueda de la verdad, característica de cualquier conocimiento nacional, es lo que separa al marxismo de cualquier variante del pragmatismo o del relativismo. Por consiguiente, a la hora de abordar el problema planteado por la desmoralización y el retraimiento del marxismo galo, comenzaré considerando en primer lugar una hipótesis relacionada con su evolución intrínseca. La evolución es simplemente ésta: el marxismo francés, tras haber disfrutado de un largo período de amplia e indiscutible dominación cultural, amparado en el prestigio reflejo, remoto, de la Liberación, encontró finalmente un adversario que fue capaz de presentarle batalla e imponerse. Su victorioso oponente fue el amplio frente teórico del estructuralismo y, después, sus sucesores posestructuralistas. La crisis del marxismo latino sería pues el resultado no de un ocaso circunstancial, sino de una derrota en toda regla. Podría mantenerse que prueba de esa derrota es la ascensión triunfante de las ideas y los temas estructuralistas o posestructuralistas allí donde habían dominado los marxistas: un cambio virtualmente «epistémico», del tipo que Foucault intentó teorizar.

La plausibilidad de esta hipótesis se ve reforzada por otra consideración. A diferencia de los cambios bruscos y totales de una «unidad» cognitiva a otra (Foucault) o de una «problemática» a otra (Althusser), el

una forma directamente política o historiográfica en la Francia de la posguerra. Se presentó, más bien, como el problema central del campo de la *filosofía*. Las razones de esto estriban esencialmente en la configuración global de los años posteriores a la Liberación. El escenario político de la izquierda estaba dominado por la presencia masiva e inexorable del Partido Comunista Francés, sin duda la mayor organización de la clase obrera y la mayor amenaza para la burguesía, si bien constituía, al mismo tiempo, un sistema de mando rígidamente burocratizado que imposibilitaba cualquier debate o discurso teórico de corte bolchevique sobre su propia estrategia. La profesión historiadora, por otro lado, estuvo muy pronto dominada por la escuela de los *Annales*, progresista entonces en cuanto a sus simpatías sociales, pero intelectualmente no sólo muy distante del marxismo, sino también muy desinteresada por el problema de la acción en cuanto tal, al que identificaba con meros acontecimientos superficiales en su búsqueda de procesos más profundos o de mayor duración en la historia. Por otro lado, la formación filosófica más influyente era fenomenológica y existencialista en sus orígenes de la preguerra, con raíces en Kojeve, Husserl y Heidegger. Como tal, era una ontología acentuada, e incluso exasperada, del sujeto. A pesar de todo se alineaba con la izquierda y, ahora, en un momento en que Francia se debatía en turbulentas luchas de clase, intentaba conciliarse con la realidad estructural del partido comunista. El resultado fue un intento sostenido por replantear las relaciones entre sujeto y estructura como una especie de síntesis entre el marxismo y el existencialismo acometido por Sartre, Merleau-Ponty y De Beauvoir a finales de la década de 1940 y principios de la de 1950. Los debates que los dividieron en esta empresa inicialmente común fueron de una calidad e intensidad poco frecuentes, constituyendo uno de los episodios más ricos de la historia intelectual de toda la posguerra. Aunque condicionados primeramente por la divergen-

cia de sus opiniones políticas y de sus puntos de partida epistemológicos, estos debates reflejaron también los horizontes de las ciencias sociales en la Francia del momento: Merleau-Ponty era lector de Weber, Sartre de Braudel. Su culminación, por supuesto, fue la publicación en 1960 de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, obra que inicialmente fue concebida como respuesta directa a las críticas y objeciones que le habían sido planteadas por Merleau-Ponty durante sus famosos intercambios de mediados de la década de 1950 y cuyo tema exclusivo es el laberinto de interacciones entre la praxis y el proceso, los individuos y los grupos, los grupos y lo práctico-inerte, en una historia desencadenada y caracterizada por la escasez.

Es importante recordar que la *Crítica* de Sartre iba precedida de un breve ensayo publicado inicialmente en 1957, «Cuestiones de método», como prefacio a las seiscientas páginas de la «Teoría de los conjuntos prácticos». Pues aunque el autor señalara que el objetivo común de ambos era constituir una «antropología históricamente estructural», su enfoque, en realidad, difería significativamente. «Cuestiones de método» se refería esencialmente a los instrumentos teóricos necesarios para comprender el significado total de la vida de un individuo, concebido como lo que Sartre llamó «universal singular», proponiendo la integración de los conceptos marxistas, psicoanalíticos y sociológicos en un método interpretativo unitario. Apuntaba hacia la biografía. En cambio, la *Crítica* propiamente dicha intentaba ofrecer una exposición filosófica de las «estructuras formales elementales» de cualquier historia posible, o una teoría de los mecanismos generales de construcción y subversión de todos los grupos sociales. La historia en sí misma, la «totalización diacrónica» de todas estas «multiplicidades prácticas y de todas sus luchas»<sup>2</sup>, debía ser el objeto de un prometido segundo

<sup>2</sup> *Critique of dialectical reason*, Londres, 1976, pp. 817, 822 [*Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, 2ª ed., 1970, t. II, pp. 482, 492].

tentado imperiosamente cortar el nudo gordiano de la relación entre estructura y sujeto expulsando a este último de cualquier campo de conocimiento científico. En lugar de oponerse a este movimiento, Althusser lo radicalizó en una versión del marxismo en la que los sujetos fueron abolidos totalmente, a no ser como efectos ilusorios de unas estructuras ideológicas. Pero en una subasta objetivista de este tipo, tenía que ser sobrepujado. Un año después su antiguo alumno Foucault, al proclamar a pleno pulmón la retórica del «fin del hombre», redujo a su vez al marxismo a un efecto involuntario de una anticuada episteme victoriana, y además secundario<sup>6</sup>. El avance del estructuralismo, lejos de ser desviado o contenido por la nueva lectura del marxismo, fue acelerado por ella, pese a las declaraciones de reserva de éste.

El testimonio más importante del modelo hegemónico resultante lo depararon los acontecimientos de mayo en Francia. Aquí podría haber parecido plausible pensar que la postura estructuralista se encontraría desconcertada por una dinámica histórica que había intentado soslayar o negar. ¿Qué irrupción más espectacular de sujetos individuales y colectivos cabría imaginar que la revuelta de los estudiantes, obreros y otros muchos en 1968? Si alguno de los discursos reinantes antes de mayo debía ser capaz de responder a esta notable explosión política de la lucha de clases y sobrevivir teorizándola, el candidato más adecuado lógicamente era la variante marxista desarrollada por Althusser. Pues, aunque inadaptaada al cambio en otros sentidos, disponía al menos de una teoría de la contradicción y la sobredeterminación y, con ello, del tipo de «unidad de ruptura»<sup>7</sup> que podía dar origen a una si-

<sup>6</sup> *The order of things*, Londres, 1970, pp. 261-62 [*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 255-57].

<sup>7</sup> Véase *For Marx*, Londres, pp. 99-100 [*La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 6ª ed., 1971, pp. 79-81].

tuación revolucionaria en una sociedad dividida en clases, como estuvo a punto de ocurrir en Francia. En realidad, lo que ocurrió fue justamente lo contrario. Althusser intentó ajustar su teoría concediendo con cierto retraso un espacio al papel de las «masas» que, según reconocía ahora, «hacían la historia» aunque «los hombres y las mujeres» no la hicieran<sup>8</sup>. Pero como quiera que la dirección general de las investigaciones de Althusser no fue corregida ni perfeccionada, la introducción del problema del sujeto histórico en la maquinaria de la causalidad estructural iniciada en *Para leer El capital* condujo simplemente a la incoherencia. Ya no aparecieron más síntesis comparables a las de su obra más temprana. La consecuencia de ello fue la progresiva desaparición y disolución del marxismo althusseriano como corriente a mediados de la década de 1970.

Por otro lado, contrariamente a lo que podía esperarse, el estructuralismo propiamente dicho pasó la prueba de Mayo y resurgió como el ave Fénix, debilitado y modificado, es cierto, pero por nada más y nada menos que el equívoco prefijo de una cronología: ahora era posestructuralismo lo que antes había sido estructuralismo. La relación exacta entre ambos, el parecido familiar o común descendencia que los une a través del frágil registro temporal está por establecer. Podría ser el rasgo más revelador de ambos. Pocos han sido los que han dudado de la existencia de un vínculo entre ellos. Dos de las figuras más centrales del primero, además, no fueron menos destacados en el segundo: Lacan, cuyos *Écrits* —reunidos en 1966, con mucho *réclame* estructuralista— anticiparon ya gran parte de la crítica interna desarrollada en el estructuralismo a partir de 1968; y Foucault, que pasó sin ningún problema ni alboroto de una constelación a la siguiente, siempre a la altura del momento. El mismo Derrida,

<sup>8</sup> *Lenin and philosophy*, Londres, 1971, pp. 21-22 [*Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970, p. 78].

«estructuralismo» como movimiento. «Los sistemas de parentesco», declaraba, eran «un tipo de lenguaje» que se ajustaba a las formas de análisis que Troubetzoy y Jakobson habían aplicado por primera vez a la fonología. Desarrollando esta identificación, afirmó que las reglas de casamiento y los sistemas de parentesco eran tales porque constituían «una serie de procesos que permiten el establecimiento de un cierto tipo de comunicación entre individuos y grupos. El hecho de que el factor mediador en este caso sean las mujeres del grupo, que circulan entre los clanes, linajes o familias en lugar de las palabras del grupo [...] no afecta para nada al hecho de que el aspecto esencial del fenómeno sea idéntico en ambos casos»<sup>10</sup>.

Una vez realizada esta equiparación, no había más que un paso a su extensión a *todas* las principales estructuras de la sociedad, tal y como las veía Lévi-Strauss: se añadía ahora la economía como intercambio de productos que forman un sistema simbólico comparable al intercambio de mujeres en las redes de parentesco o al intercambio de palabras en el lenguaje. La siguiente expansión fundamental del modelo lingüístico fue, por supuesto, la reformulación lacaniana de la teoría psicoanalítica. «El inconsciente», proclamó, «se estructura como un lenguaje»<sup>11</sup>. Aquí, en realidad, la aplicación fue más radical de lo que esta famosa frase supone. Pues lo verdaderamente importante en la obra de Lacan no es que el inconsciente se estructure «como» un lenguaje, sino, más bien, que el lenguaje como tal sea quien forme el dominio alienante del inconsciente en tanto que orden simbólico que establece el insuperable e irreconciliable Otro, con lo que, al mismo tiempo, establece el deseo y su represión mediante la cadena de significantes. Estas expan-

<sup>10</sup> *Structural anthropology*, Londres, 1964, p. 60.

<sup>11</sup> Por ejemplo, *The four fundamental concepts of psychoanalysis*, Londres, 1977, p. 20 [Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Barcelona, Seix-Barral, 1974, p. 32].

siones fundamentales de la jurisdicción del lenguaje fueron inevitablemente seguidas por una multitud de aventuras y anexiones menores: vestidos, coches, cocina y otros artículos de moda o consumo fueron sujetos a un atento escrutinio semiológico derivado de la lingüística estructural. El paso final en este camino iba a darlo Derrida, que —señalando la ruptura posestructuralista— rechazó la noción del lenguaje como sistema estable de objetivación y radicalizó sus pretensiones como soberano *universal* del mundo moderno con el decreto auténticamente imperial de que «no hay nada fuera del texto», «nada antes del texto, no hay pretexto que no sea ya un texto»<sup>12</sup>. El Libro del Mundo que el Renacimiento consideró ingenuamente como una metáfora se convierte en la palabra literal, última de una filosofía que haría temblar a toda la metafísica.

Curiosamente fue el mismo Saussure quien advirtió sobre las analogías y extrapolaciones abusivas a partir de su propio campo que han sido imparables en las últimas décadas. El lenguaje, escribió, es «una institución humana de una forma tal que el resto de las instituciones a excepción de la escritura sólo pueden engañarnos como su esencia real si creemos en su analogía»<sup>13</sup>. Señaló, además, que tanto el parentesco como la economía —precisamente los dos sistemas con cuya asimilación al lenguaje Lévi-Strauss inauguraba el estructuralismo como teoría general— eran inconmensurables con él. Las instituciones familiares como la monogamia o la poligamia, observó, no eran objetos

<sup>12</sup> *Of grammarology*, Baltimore, 1976, p. 158 [De la gramatología, Madrid, Siglo XXI, 1973, p. 202]; *Dissemination*, Chicago, 1981, p. 328 [La diseminación, Barcelona, Fundamentos, 1975].

<sup>13</sup> «Notes inédites de Ferdinand de Saussure», en *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n.º 2, 1954, p. 60. La mejor exposición con mucho de los orígenes y las tensiones del pensamiento de Saussure se encuentra en Sebastiano Timpanaro, *On materialism*, Londres, 1976, pp. 135-58 [Praxis, materialismo y estructuralismo, Barcelona, Fontanella, 1973, pp. 140-62], donde se analizan este pasaje y otros similares.

mundo externo al lenguaje. Y lo es al menos por tres razones básicas. En primer lugar, las estructuras lingüísticas tienen un coeficiente de movilidad histórica excepcionalmente bajo entre las instituciones sociales. A este respecto, por su alteración lenta y, con pocas y recientes excepciones, inconscientes, son bastante distintas a las estructuras económicas, políticas o religiosas, cuyas tasas de cambio —una vez alcanzado el umbral de la sociedad de clases— han sido por lo general incomparablemente más rápidas. En segundo lugar, sin embargo, esta inmovilidad característica del lenguaje como estructura va acompañada de una no menos excepcional *inventiva* del sujeto dentro de ella: el anverso de la rigidez de la *langue* es la libertad volátil de la *parole*. La manifestación no tiene ninguna restricción *material*: las palabras son libres, en el doble sentido del término \*. No cuestan nada de producir y pueden ser multiplicadas y manipuladas a voluntad dentro de las leyes del significado. Todas las otras prácticas sociales importantes están sujetas a las leyes de la *escasez* natural: las personas, los bienes o los poderes no pueden ser generados *ad libitum* y *ad infinitum*. Con todo, la libertad del sujeto hablante es curiosamente intrascendente; es decir, sus efectos sobre la estructura son prácticamente nulos en circunstancias normales. Incluso los mayores escritores, cuyo genio ha influido en culturas enteras, han alterado por lo general relativamente poco el lenguaje. Naturalmente, esto deja entrever la tercera peculiaridad de la relación estructura-sujeto en el lenguaje: a saber, que el sujeto del habla es axiomáticamente *individual*: «no habléis todos a la vez» es la forma habitual de decir que un habla plural no es un habla, que no puede oírse. Por contra, los sujetos relevantes en el dominio de las estructuras económicas, culturales, políticas o militares son primera y principalmente *colectivos*: naciones, cla-

\* El término correspondiente en inglés es *free*, que en este caso puede traducirse tanto por «gratuito» como por «libre» [N. del T.].

ses, castas, grupos, generaciones. Precisamente por eso, la acción de *estos* sujetos es capaz de producir transformaciones profundas en esas estructuras. Esta distinción fundamental es una barrera insuperable para cualquier transposición de modelos lingüísticos a procesos históricos de tipo más amplio. El movimiento de apertura del estructuralismo es, en otras palabras, un ensanchamiento especulativo del lenguaje que carece de credenciales comparativas.

¿Cuáles son las consecuencias intelectuales de esta absolutización del lenguaje *dentro* del estructuralismo? El efecto inmediato más importante es lo que podemos llamar —y es la segunda operación modal realizada en este espacio característico— la *atenuación de la verdad*. Saussure distinguía, en el signo, el significante y el significado, o, como él decía, la «imagen acústica» y el «concepto». Por una parte insistía en el carácter arbitrario del signo con respecto a cualquier referente al que «nombrara»; en la separabilidad, en otras palabras, del «concepto» de su «sonido». Por otra, recalca el hecho de que, en la medida en que el lenguaje no era simplemente un proceso de nominación, cada significante sólo adquiriría su valor semántico en virtud de su posición diferencial dentro de la estructura de la *langue*; la relación, en otras palabras, entre los conceptos en el sistema de sonidos en su conjunto. El valor lingüístico, escribía, «está determinado al mismo tiempo sobre estos dos ejes»<sup>17</sup>. «Una palabra puede trocarse por algo desemejante: una idea», y «puede compararse con otra cosa de la misma naturaleza: otra palabra»<sup>18</sup>. El resultado es un precario equilibrio entre significante y significado en su compleja concepción del signo. Este equilibrio estaba destinado

<sup>17</sup> *Cours de linguistique générale (édition critique)*, vol. I, ed. Rudolf Engler, Wiesbaden, 1968, p. 259 [La edición española por la que citamos es anterior a la edición crítica de Engler; de todos modos, véase pp. 191-196].

<sup>18</sup> *Cours in general linguistics*, p. 115 [p. 196].

cuando lo requiere la ocasión, presumen de aspiraciones científicas, pensando incluso en la matematización de sus disciplinas respectivas. Pero, tras un examen más detenido, la lógica circular del lenguaje autorreferencial que aportan a sus respectivas disciplinas tiene sus efectos predecibles. Así, Lévi-Strauss se pregunta qué importa si sus interpretaciones de los mitos son forzadas o arbitrarias, desde el momento en que ellas mismas pueden ser leídas igualmente como mitos: «A fin de cuentas resulta lo mismo que en este libro el pensamiento de los indígenas sudamericanos cobre forma por operación del mío, o el mío por operación del suyo»<sup>24</sup>. Lo que aquí se excluye desde el principio es el error en la identidad automanifestada de la mente humana. Así, con cierta coherencia, Lévi-Strauss exalta en las mismas páginas a Wagner como el «verdadero iniciador de los análisis estructurales de los mitos», que realizó sus investigaciones en el medio superior de la *música*: superior porque es completamente interior a sí mismo, porque es el arte que en principio está más allá del significado o la representación. La solución es similar en Lacan, que conserva un concepto rudimentario de lo real más allá de lo simbólico, pero sólo como el «imposible» que no puede ser significado: una esfera de lo inefable que, insiste, no tiene nada en común con la mera «realidad» en tanto que «*prêt-à-porter* de fantasía». A la inversa, Lacan mereció también los reproches de Derrida por preservar la noción de verdad; sólo que por verdad él entiende la capacidad del sujeto no tanto para articular el deseo como para alcanzar el conocimiento. Esta expresiva redefinición de la verdad responde a fin de cuentas a la de Lévi-Strauss. Pues la precisión literal no es pertinente para el «lenguaje» del sujeto psicoanalítico, que *no puede dejar de hablar* «verdaderamente» —es

<sup>24</sup> *The raw and the cooked*, Londres, 1969, pp. 13, 15 [*Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, pp. 22, 23].

decir, sintomáticamente— diga lo que diga<sup>25</sup>. Aquí, de nuevo, sin que por ello haya mentira, la verdad —como correctamente vio Foucault— deja de ser tal. La *distinción* entre lo verdadero y lo falso es la premisa ineliminable de cualquier conocimiento racional. Su punto clave es la evidencia. No es casual que ésta última fuera por lo general tan desdeñada en el terreno del estructuralismo. El breve trabajo de campo de Lévi-Strauss y su esquema imaginario de los sistemas de parentesco; las sesiones psicoanalíticas de diez minutos de Lacan; la credulidad de Foucault ante el Barco de los Locos y la fábula del Gran Confinamiento<sup>26</sup>; en todo ello no hay tanto limitaciones personales o deslices de los profesionales en cuestión como licencias normales y naturales de un juego de significación que va más allá de la verdad y la falsedad.

El ataque a la representación que es inherente a la noción de un lenguaje autotélico tiene una incidencia predecible dentro del espacio estructuralista en el *status* de la causalidad. Con lo que llegamos al tercer gran movimiento describible en el estructuralismo: lo que puede llamarse la *accidentalización de la historia*. Pues una vez que el modelo lingüístico se convierte en el paradigma general de las ciencias humanas la noción de una causa determinable comienza a experimentar un debilitamiento crítico. La razón de ello estriba en la misma naturaleza de la relación entre *langue* y *parole* en la lingüística estructural. La supremacía de la *langue* como sistema es la piedra angular del legado saus-

<sup>25</sup> *Écrits*, París, 1966, pp. 649, 409 [*Escritos*, 2 vols., México, Siglo XXI, 1975]; las primeras palabras de *Télévision*, París, 1973 [«Televisión», en *Psicoanálisis: radiofonía y televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977] dicen: «Yo digo siempre la verdad», p. 9 [p. 83].

<sup>26</sup> Para el último, véase H. C. Erik Middelfort, «Madness and civilization in early modern Europe: a reappraisal of Michel Foucault», en Barbara Malamant, comp., *After the reformation: essays in honor of J. H. Hexter*, Filadelfia, 1980, pp. 247-65; crítica tanto más demoledora si se tiene en cuenta la conocida adhesión del autor a la actitud convencional de respeto hacia Foucault.



melodrama de la hipótesis lo que hace de ella una vía muerta en el conjunto de una obra cuyo resultado depende más de su densidad de descripción que de su fuerza de explicación. La causalidad, aunque su- puestamente admitida, nunca adquiere una cen- tralidad plena en el terreno del análisis estructuralista.

¿En qué se convierte, entonces, la historia propiamente dicha? Un total determinismo inicial termina paradójicamente en la restauración de una contingencia final absoluta, en perfecto paralelismo con la dualidad de *langue y parole*. El ejemplo más sorprendente de esta ironía es la obra de Derrida, que amalgama toda la historia de la filosofía occidental en una sola metafísica homogénea definida por la identidad omnipresente de su búsqueda de la «presencia», mientras por otro lado cualquier frase o párrafo individuales de los portavoces de esa metafísica es quebrada y socavada por la heterogeneidad irreductible de la *différence*. La escritura, pues, es implacable e indecible a la vez, inexorablemente la misma en su estructura general e, inexplicablemente diferente y deferente en sus textualizaciones particulares. La misma antinomia vuelve a aparecer puntualmente en el pensamiento de Lévi-Strauss y de Foucault. Lévi-Strauss termina *De la miel a las cenizas* rechazando cualquier «negación de la historia», pero el lugar que otorga a ésta es puramente aleatorio. «El análisis estructural», escribe, concede a la historia «lo que por derecho pertenece a la irreductible contingencia», cede ante «el poder y la inanidad del hecho»<sup>29</sup>. De esta forma, las transformaciones *históricas* más profundas —la revolución neolítica o la industrial— pueden ser teorizadas por Lévi-Strauss en términos de un juego de ruleta múltiple en el que la combinación ganadora que hace posibles estas sacudidas se consigue mediante una coalición de jugadores

<sup>29</sup> *From honey to ashes*, Londres, 1973, p. 475 [*De la miel a las cenizas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969].

en varias ruedas, más que mediante uno solo de ellos; es decir, por un grupo de sociedades más que por una sola<sup>30</sup>. En otras palabras, el desarrollo diacrónico es reducido al resultado fortuito de una combinación sincrónica. Foucault, igualmente incapaz de explicar las repentinas mutaciones ocurridas entre las sucesivas epistemes de su obra primera, cada una de las cuales era tratada como una unidad homogénea, recurrió más tarde a una aceptación progresiva del papel de la *casualidad* como rectora de los acontecimientos, que —como mantuvo en *El orden del discurso*— ya no debían ser considerados en términos de causa y efecto, sino de lo serial y lo impredecible. En la práctica, la obra posterior de Foucault ha convertido estas prescripciones metodológicas en una ontología: una voluntad de poder omnimoda que late en todas las estructuras psíquicas y sociales cualesquiera que éstas sean. Su común origen en Nietzsche indica la vinculación de casualidad y poder así interpretada en el pensamiento de Foucault. Una vez hipostasiado como nuevo primer principio, al estilo de Zaratustra, el poder pierde cualquier determinación histórica: ya no hay detentadores específicos de poder, ni metas específicas a las que sirva su ejercicio. Como *voluntad* absoluta, su ejercicio es su propia satisfacción. Pero en la medida en que se trata de una voluntad omnipresente debe generar su propio contrario. «Donde hay poder, hay resistencia», pero esta resistencia es, a su vez, un contrapoder<sup>31</sup>. En el flujo ilimitado de la volición evocado por el Foucault posterior, la causalidad como necesidad inteligible de las relaciones sociales o de los hechos científicos desaparece; la mutua contienda es incondicionada, y su resultado sólo puede ser contingente. En esta versión, el poder es la inanidad del hecho. Las relaciones de

<sup>30</sup> *Race and history*, París, 1952, pp. 37-39.

<sup>31</sup> «No hay relaciones de poder sin resistencia» porque la «resistencia al poder» es «compatriota del poder»; *Power/knowledge*, Brighton, 1980, p. 142.



dificulta, entonces, el camino hacia un completo relativismo? Aunque no se haya reconocido, en realidad la continuidad de la investigación de Foucault descansó desde el principio en la apelación a una experiencia primaria anterior y subversiva respecto a todos los órdenes sucesivos de la razón occidental cuya común naturaleza en cuanto estructuras represivas se revela a la vista de aquélla. «Desde el inicio de la historia de Occidente *la necesidad de la locura*», escribió en su primera obra importante, «está vinculada a la *posibilidad de la historia*»<sup>37</sup>. La locura como pura alteridad, el ruido que debe ser acallado para que el habla de la socialidad racional se desarrolle como su elocuente negación, se retrae en el Foucault posterior a medida que el concepto de represión en sí mismo cae bajo la sospecha de ser otra treta de la razón. Pero el principio tácito del Otro originario persiste bajo formas nuevas. En su obra más reciente es la inocencia del «cuerpo y sus placeres»<sup>38</sup>, en su unidad, como opuestos a la mera «sexualidad» socialmente confeccionada y dividida, la que realiza la misma función: una acusación inclasificable.

Con Derrida se consuma la autocancelación del estructuralismo latente en el recurso a la música o a la locura de Lévi-Strauss o de Foucault. Sin compromiso alguno con la exploración de realidades sociales, Derrida apenas tiene escrúpulos en deshacer las construcciones de ambos acusándoles de una «nostalgia de los orígenes» —rousseauiana o presocrática respectivamente— y preguntando qué derecho tenían a asumir la validez de sus discursos sobre sus propias premisas.

ingenua solución de que la «lógica» de la episteme moderna conduce a su propia supresión por puro evolucionismo.

<sup>37</sup> *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, París, 1961, p. vi, el subrayado es del autor. [Este prólogo fue suprimido en la segunda edición de la obra, traducida al castellano como *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979].

<sup>38</sup> *The history of sexuality*, Londres, 1978, p. 157 [*Historia de la sexualidad*, vol. I, Madrid, Siglo XXI, 4ª ed., 1978, p. 149].

Por un lado, «si lo mitológico es mitomórfico, ¿son todos los discursos sobre los mitos equivalentes?» Por otro, ¿cómo puede escribirse una «historia de la locura» desde «el lenguaje mismo de la razón clásica», utilizando los conceptos que fueron los instrumentos históricos de la captura de la locura, si ésta vive y respira antes de ser aprehendida y paralizada por las redes de la razón clásica?»<sup>39</sup>. El vicio común de todas las tradiciones intelectuales previas fue el de «neutralizar o reducir» la «estructuralidad de la estructura», «dándole un centro o refiriéndola a un punto de presencia, a un origen fijo» que, por sí mismo, «escapa a la estructuralidad» de forma tal que limita «el juego de la estructura»<sup>40</sup>. Lo que Derrida vio con perspicacia fue que la suposición de una estructura estable había dependido siempre de la postulación silenciosa de un centro que no estaba completamente «sujeto» a ella: en otras palabras, de un *sujeto* distinto de ella. Su paso decisivo fue liquidar el último vestigio de esa autonomía. Sin embargo el resultado no fue la consecución de un orden superior, una estructura ahora enteramente purificada, sino todo lo contrario: el resultado fue radicalmente desestructurante. Pues una vez que las estructuras fueran liberadas de todo sujeto, totalmente entregadas a su propio juego, perderían lo que las *define* como estructuras, esto es, unas coordenadas objetivas de organización. Para Derrida, la estructuralidad es poco más que un gesto ceremonioso para prestigio de sus predecesores inmediatos; ahora su juego no conoce límites de ningún tipo: es «absoluta casualidad», «indeterminación genética», «la aventura originaria de la huella»<sup>41</sup>. Con ello la estructura se invierte en su antítesis y nace el posestructuralismo propiamente dicho, o lo que puede definirse como un subjetivismo sin sujeto.

<sup>39</sup> *Writing and difference*, pp. 287 y 34.

<sup>40</sup> *Writing and difference*, pp. 278-79.

<sup>41</sup> *Writing and difference*, p. 292.