

Concha Fernández Martorell

# ESTRUCTURALISMO

Lenguaje, Discurso, Escritura

MONTESINOS

## Introducción

A menudo se ha querido banalizar al estructuralismo calificándolo de «moda» intelectual. La creación de términos y expresiones en un estilo oscuro —ocupado en buscar nuevas formas de análisis de la realidad humana y en escapar a las condiciones del lenguaje— ha contribuido a ello, no menos que la facultad para manifestar sorpresa y asombro ante lo que durante mucho tiempo ha resultado evidente. Pero no debemos olvidar que fue esta misma perplejidad la que dio nacimiento a la filosofía y el estructuralismo forma ya parte de su historia. No es una mera tendencia coyuntural, sino el más reciente esfuerzo de objetivación y crítica producido por la actividad intelectual.

Durante siglos el pensamiento occidental ha puesto todo su empeño en justificar y consolidar el conocimiento de la Verdad. Sistemas superpuestos, discursos sobre discursos en un proceso de exclusión y superación, han tratado de hacer coincidir pensamiento y realidad.

La enigmática invención del Logos en el mundo griego consideró por primera vez la posibilidad de un conocimiento objetivo y trató de explicar el complejo entramado de la realidad exterior en un discurso racional. Muchos siglos después comenzó la modernidad cuando la filosofía se dio cuenta de que toda la realidad se reducía a ideas en la mente y Kant fundamentó la validez del conocimiento en los *a priori* trascendentales del sujeto.

En una última vuelta de tuerca el pensamiento occidental

ha llegado a la conclusión de que el sistema apriorístico que nos permite pensar es el lenguaje mismo, sus reglas gramaticales y su sintaxis, la historia y genealogía de las palabras, el proceso de enunciación.

De esta manera tanto la objetividad clásica como la subjetividad moderna se encierran ahora en el lenguaje; el par sujeto/objeto, que ha sido la medida del conocimiento a lo largo de la historia, se diluyen en la estructura de la lengua, puñado de reglas y términos que contienen todo lo que es posible decir. El lenguaje es la objetividad misma, en la que se disuelve toda subjetividad: a medida que el individuo habla va despojando su interioridad y entregándola palabra a palabra a la exterioridad universal de la lengua.

La conciencia del lenguaje como estructura simbólica acaba con los dos problemas filosóficos por excelencia: la verdad objetiva y el sujeto-sustancia; en este punto se sitúa el estructuralismo. Ambos serán blanco de su crítica y definen dos de sus ideas centrales: la prioridad de la forma sobre el contenido y el tan polémico antihumanismo.

El lenguaje constituye el «tesoro patrimonial» de la humanidad (Barthes) y encierra su verdadera naturaleza; procediendo al análisis de su «ser» se puede conocer algo de la realidad humana que lo ha producido. Para ello es preciso asumir la limitación inmediata que supone utilizar inevitablemente el lenguaje para hablar de él. El estructuralismo se configura en torno a aquel propósito y esta aventura.

### *La idea de estructura.*

El pensamiento estructuralista, en sus distintas formas, se extiende a lo largo del siglo xx. Pero es común a todos los períodos que estudiamos la idea de estructura como retícula relacional, formada por elementos o partes que sólo adquieren sentido en el seno del sistema, en las relaciones y oposiciones que establecen con los otros.

«Según decía Hegel, el antiguo griego se asombraba de lo natural de la naturaleza; le prestaba interesadamente oído, interrogaba el sentido de las fuentes, de las montañas, de los bosques, de las tempestades; sin saber lo que todos estos objetos le decían de un modo concreto, advertía en el orden vegetal o cósmico un inmenso *tremblor* del sentido, al que dio el nombre de un dios: Pan. Desde entonces a hoy, la naturaleza ha cambiado, se ha convertido en social: todo lo que se ha dado al hombre es *ya* humano, hasta el bosque y el río que cruzamos cuando viajamos. Pero ante esta naturaleza social que es sencillamente la cultura, el hombre estructural no es distinto del antiguo griego: también él presta oído a lo natural de la cultura, y percibe sin cesar en ella, más que sentidos estables, terminados, “verdaderos”, el temblor de una máquina inmensa que es la humanidad procediendo incansablemente a una creación del sentido, sin la cual ya no sería humana.»

BARTHES, R.: *Ensayos críticos*.

Esta idea tuvo su origen en la lingüística desarrollada en el siglo XIX con Bopp —las palabras dicen lo que dicen no por sí mismas sino en relación a la totalidad gramatical— y Humboldt —la lengua es un todo orgánico—. La idea de lenguaje como sistema de oposiciones desarrollada por Saussure y el conjunto de «rasgos distintivos» que diferencian a unos términos de otros —Jakobson—, dio nacimiento al primer *estructuralismo lingüístico*.

Lo que caracteriza a esta nueva ciencia del lenguaje es, en primer término, la consideración de la lengua como un sistema de signos, lo que implica comprender la lingüística como una parte de la semiología (Saussure). El principio más elemental de esta ciencia y la aportación primordial de Saussure reside en la afirmación de que «el lenguaje, se estudie desde el punto de vista que sea, es siempre un objeto doble, formado por dos partes, cada una de las cuales no vale sino por la otra» (Benveniste). El carácter formal del análisis saussureano se convirtió en modelo de la investigación estructuralista.

El método de la lingüística —la idea de sistema y su carácter doble— fue aplicado a otros objetos por otras disciplinas —etnología, semiología, psicoanálisis, epistemología...—. Comenzaron a considerar el conjunto de la cultura como una estructura susceptible de ser analizada como una lengua y compuesta de elementos que se relacionan y oponen, adquirieron sentido según la posición que ocupan en ella, según su combinación. Los principios de la Lingüística se erigieron en modelo de inteligibilidad de los hechos sociales.

Pero este hecho esencial se produce —y en ello reside la importancia del método estructuralista aplicado a las ciencias humanas— porque «no hay estructura más que de lo que es lenguaje» (Deleuze). De ahí la inversión de Barthes sobre Saussure: la semiología es sólo una parte de la lingüística. El análisis *estructuralista* se convierte en «crítica del lenguaje».

El objeto de investigación fue desplazándose desde la realidad social hacia los discursos: su forma interior, su cohe-

rencia, la manera en que son capaces de hablar el mundo y el lugar desde el que hablan. El estructuralismo se interesa por el funcionamiento de nuestros mitos, discursos, cuentos, de todo el mundo de sentidos y verdades que constituyen a la naturaleza humana.

En este procedimiento se revela que los discursos tienen siempre algo que ocultar, algo que no se hace explícito en ellos y es excluido deliberadamente: el no-sentido, lo no-pensado, su propia naturaleza lingüística, vacíos en los que anida toda una historia de dominación. La reflexión última del *postestructuralismo* denuncia esta situación de poder que caracteriza a la historia de occidente, a los discursos de verdad que tan tenazmente ha construido, y se propone «deconstruirlos», descubrir sus trampas, sus omisiones, los procedimientos de ocultación. Para ello el postestructuralismo no sólo describe las oposiciones que sostienen a la estructura sino que las invierte, no sólo trata de descubrir los códigos sino que los transgrede.

Una investigación de este tipo vuelve a toparse ineludiblemente con el lenguaje, con los principios inamovibles que reproducen de nuevo dispositivos de poder. Siendo conscientes de ello los estructuralistas ejercen una constante presión sobre los mecanismos de la lengua —de ahí su oscuridad— y evitan pronunciar de nuevo una palabra definitiva. Como crítica del Logos —del lenguaje y de la racionalidad que lleva implícita— sólo trata de buscar espacios nuevos en los que sea posible pensar.

### *La actividad estructuralista.*

En el s. XIX el centro de atención volcado hacia el lenguaje hizo de éste la «actividad» específicamente humana, forma orgánica y totalidad que se despliega en el habla: actividad, *energeia* (Humboldt).

Este primer sentido convirtió al lenguaje en una realidad

«En verdad, no hay estructura más que de lo que es lenguaje, aunque sea un lenguaje esotérico o incluso no verbal. No hay estructura del inconsciente más que en la medida en que el inconsciente habla y es lenguaje. No hay estructura de los cuerpos sino en la medida en que los cuerpos están autorizados a hablar con un lenguaje que es el de los síntomas. Las cosas no tienen estructura sino por cuanto tienen un discurso silencioso que es el lenguaje de los signos. La cuestión "¿qué es el estructuralismo?" se transforma. Es mejor preguntarse: ¿en qué se reconocen quienes se llaman estructuralistas? ¿Y qué es lo que ellos reconocen? Es muy cierto que no se reconoce a las gentes, de una manera visible, más que en las cosas invisibles e insensibles que reconocen a su manera. ¿Cómo hacen los estructuralistas para reconocer un lenguaje en cualquier cosa, el lenguaje propio de un ámbito determinado?»

DELEUZE, G.:  
«¿En qué se reconoce el estructuralismo?»

histórica que carga con toda «la tradición, las costumbres mudadas del pensamiento, el espíritu oscuro de los pueblos; acumula una memoria fatal que ni siquiera se conoce como memoria... Las disposiciones gramaticales de una lengua son el *a priori* de lo que puede enunciarse en ella» (Foucault). Este acto de enunciación que es el habla pone en marcha y despliega de inmediato toda la historia y el organismo de la lengua.

Debido a la actividad incesante del habla las estructuras no son entidades objetivas y estables sino sistemas de transformaciones. Para hacer suyos tales sistemas el analista no tiene más remedio que crear él mismo las estructuras y ejercer las transformaciones, es decir, constituir el objeto de estudio: hoy «es filosofía toda actividad que tienda a suscitar un objeto nuevo para el conocimiento o la práctica —ya corresponda a las matemáticas, a la lingüística, a la etnología o a la historia» (Foucault). De tal manera que toda estructura emerge de una relación especial entre la realidad y el observador.

La idea de un referente inmóvil que se deja conocer es ya impensable, igual que la de un sujeto capaz de obtener un conocimiento verdadero de la realidad. De tal forma, las estructuras son sólo principios explicativos, no realidades, reconstrucción lógica de una cierta organización de lo real que impone el analista.

En este punto de encuentro entre la realidad y el observador, el estructuralismo —afirma Barthes— es esencialmente una *actividad*, cuyo propósito consiste en descomponer un «objeto» y luego volver a recomponerlo, reconstruirlo de manera que en esa actividad se manifiesten sus reglas de funcionamiento. Levi-Strauss dice: no hay que interpretar el mito para hallar su estructura, sino transformarlo. Ahí se produce sin duda algo nuevo, el intelecto añadido al objeto, que ofrece la muestra de lo inteligible como tal.

Descubrir lagunas y ausencias, leer en los pliegues del lenguaje, en los dobles significados (connotación) y los dobles

«Desde pequeño me persigue esta pesadilla: tengo ante los ojos un texto que no puedo leer y del que sólo es descifrable una pequeña parte; hago ver que lo leo, sé que lo invento; después, de repente, el texto se embrolla del todo, ya no puedo ni leer ni inventar nada, me ahogo y me despierto.

No ignoro la parte personal que puede haber en esta obsesión del lenguaje que existe en todas partes y que se nos escapa en su misma supervivencia. Sobrevive apartándose de nosotros, con la mirada fija en una noche de la que no sabemos nada.»

FOUCAULT, M., EN BELLOUR, R.:  
*El libro de los otros.*

significantes (inconsciente), hacer visible lo invisible, revelar lo opaco, son algunas de las tareas que se propone y ello en virtud de la naturaleza misma del lenguaje, de su simbolismo, de su historia, de la capacidad que tiene para emitir mensajes segundos, suplementarios, indirectos. En este tipo de acciones es posible reconocer el proceso propiamente humano que otorga sentido a las cosas, objetivo central del estructuralismo.

El estructuralista asume desde el principio la condición del lenguaje como su objeto y como su medio, de tal forma que vuelve a cobrar vigencia aquella antigua *energeia* y sabe que su palabra es sólo una nueva manera de observar el mundo, la búsqueda de un lugar desde el que *hablar lo que le rodea*. El método estructuralista entendido como actividad crea una identidad entre la estructura del pensamiento humano que analiza y el objeto (humano) al que es aplicado, en ello prueba su principio de validez.

### ¿Quién es estructuralista?

Casi ningún autor se ha sentido cómodo con el calificativo de «estructuralista», a excepción tal vez de los lingüistas en sentido estricto. La actividad de los pensadores estructuralistas ha ido variando sensiblemente desde el texto de Levi-Strauss *Tristes trópicos* (1955), que se considera inaugural, hasta la última producción del postestructuralismo.

El interés por la estructura de la realidad social, se fue desplazando hacia el análisis de los discursos y el proceso de significación. La noción de sujeto disperso en el lenguaje y determinado por los sistemas significantes, ha ido cediendo frente a una nueva versión del sujeto palpante en el acto de enunciación, que recupera por un instante su existencia en el hecho mismo de contar. El estricto planteamiento de métodos dejó sitio más tarde para el «héroe estructuralista», que se propone una vez más echar una partida de dados (Deleuze), esto es: pensar.

Los desplazamientos se producen incluso en la trayectoria intelectual de muchos de ellos. Quienes eran llamados estructuralistas en la década de los sesenta más tarde quieren matizar su posición y definir otra vez el lugar desde el que hablan. Por ello distinguimos tres periodos, con el fin de poder acoger las raíces del estructuralismo y su evolución posterior, porque todos tienen en común la *problemática del lenguaje como el hecho histórico fundamental del s. xx*. Limitamos la exposición al caso francés que se considera paradigmático.

Es preciso reconocer que el pensamiento estructuralista ha dejado ya su huella entre nosotros y resulta difícil desatender sus procedimientos: desplazar sentidos, buscar significaciones, actuar según estrategias, observar la inmanencia de los métodos en la consecución de resultados... constituyen inevitables formas del pensar contemporáneo.

## El estructuralismo incipiente en la Lingüística

En la antigua polémica sobre la naturalidad o convencionalidad del lenguaje que sostuvo Heráclito frente a Demócrito y más tarde Platón contra los sofistas, estaba en discusión la idea de que el lenguaje es retrato de la realidad. También pensaba así Aristóteles al considerar las «categorías lingüísticas» como manifestación de las «categorías del ser».

Esta visión del lenguaje capaz de hacer transparente lo real —en sus múltiples versiones durante siglos— fue sustituida por la tesis «ideacionista» generalizada en el siglo xvii, que entendía el lenguaje como representación de las ideas contenidas en el pensamiento. Comprender el significado de un enunciado consistía en reconocer los conceptos mentales, la elaboración del pensamiento asociada a tal expresión. El lenguaje se convirtió en instrumento y mediación del pensar, permitía explicar y ordenar el mundo, aunque sin desbordar el dominio de la representación empírica, es decir, de la idea. De ahí la necesidad de elaborar una gramática universal (Port-Royal).

En ambos casos la lengua es reducida a una agregación muerta de términos y reglas gramaticales que se toman y componen con el fin de «expresar». Esta concepción del lenguaje ha permitido a la historia del pensamiento referirse con absoluta naturalidad a objetos extralingüísticos —el mundo real o las ideas— y creer que podía comprenderlos y explicarlos.

El gran paso adelante se produjo con los estudios de «gramática comparada» que inició F. Bopp en 1816, con la obra

## El estructuralismo en el saber contemporáneo

### *Hacia una teoría de los discursos*

No siempre son claras las relaciones e influencias que conducen el curso de determinadas tendencias del pensamiento, y en el caso tan diverso del estructuralismo todavía resultan más complejas. La lingüística de Saussure que influyó sobre Jakobson —a su vez fundador del formalismo ruso— obtuvo resonancia en la antropología de Lévi-Strauss y en ciertos aspectos de la narratología y crítica literaria que pusieron en marcha Todorov, Genette, Bremond, Greimas, Barthes; Hjelmslev —aunque mucho más ajeno a los movimientos intelectuales desarrollados en Francia— está presente en la semiología que proliferó durante estos años, en Barthes, en Kristeva; por su parte Benveniste constituyó un puente de paso ineludible desde la lingüística estructural hacia el saber estructuralista, al considerar el lenguaje como interpretante de todas las manifestaciones sociales y culturales influyó en la antropología y semiología, el análisis del proceso de enunciación tuvo importantes repercusiones en el psicoanálisis de Lacan y la teoría de la escritura que desarrolló la revista *Tel Quel*.

Las principales producciones que responden a una forma de trabajar estructuralista al comienzo de los años sesenta surgieron —según Broekman— de tres grandes centros académicos, en los que impartían cursos —muy poco preocupados por lo académico— las figuras que llegarán a ser más rele-

vantes. Lévi-Strauss, Benveniste, Foucault, Aron y más tarde Barthes lo hicieron en el *Collège de France*. En la *École des Hautes Études* desarrollaron lecciones y seminarios Martinet —seguidor directo de Saussure—, Greimas y Barthes en el ámbito de la semiología. En el *Cercle d'epistémologie de la École Normale Supérieure* trabajaron pensadores como Derrida o Althusser. Otros ámbitos más autónomos, como la clínica Saint-Anne —donde trabajó Lacan— o la revista *Tel Quel*, formaron parte también de esta nueva práctica discursiva que se denominó «estructuralismo».

Todos ellos tienen en común la preocupación por el lenguaje y se suman, desde puntos diferentes, a los avances de la lingüística. En el seno de esta multiplicidad de disciplinas y objetos de estudio, la cuestión planteada por J. Culler es central: «¿por qué tiene que ser la lingüística relevante para el estudio de otros fenómenos culturales?».

La respuesta más inmediata y más general reside en los métodos de investigación establecidos por Saussure (como en Descartes, el método adquiere el peso y la consistencia de toda una forma de pensar). Al afirmar la arbitrariedad del signo y situar la significación en el «valor» diferencial y de oposición, Saussure concluye que el verdadero contenido del lenguaje reside en su forma interna, en él mismo como estructura. De esta consideración general parten los primeros trabajos del discurso estructuralista:

— El lenguaje no tiene más referente que él mismo. Todo lo hablado —y escrito— remite a su naturaleza y organización. Se hace necesaria una «crítica del lenguaje» que ponga en marcha el análisis de su «ser».

— En tanto la lengua es reveladora de la cultura y fundamento de toda vida de relación, puede prestar modelos a otras ciencias cuyos objetos sean culturales (Benveniste). Los métodos de la lingüística se convierten en el método de estudio de los diversos objetos culturales.

— La consideración de que las producciones humanas tienen significado implica la existencia de un sistema significante

subyacente que hace posible las significaciones, una estructura que determina la producción de sentidos. Todo contenido se reduce a su forma, lo mismo que el referente del lenguaje no es la realidad sino el sistema.

Como señalan Lévi-Strauss y Lacan, el sentido es sólo un efecto de superficie, espuma vaporosa que se sostiene sobre el sistema. La solidez la aporta la estructura, la organización de los significantes.

Central en todo el estructuralismo es entonces el método general de la lingüística, la idea de sistema y la convicción de que el lenguaje no es un medio de expresión, como había sido considerado, sino que el código es anterior al mensaje (el significante precede al significado) y los contenidos brotan de la articulación formal.

Esta idea básica impulsa las cuestiones principales más o menos comunes al saber estructuralista: *postura antisubjetivista con diversos matices, crítica de la historia, prioridad del orden discursivo*.

Una de las consideraciones más polémicas del estructuralismo ha sido la eliminación del sujeto del panorama epistemológico —requisito de la nueva perspectiva lingüística— y la reacción frente al subjetivismo que ha caracterizado al pensamiento moderno. El estructuralismo desplaza el centro de atención del sujeto al discurso.

Cada vez que el sujeto toma la palabra, sólo el lenguaje habla; el yo no es más que un signo del código y las experiencias del sujeto, para ser tales, deben permanecer mudas en ausencia de sentido. Como explica Descombes, «el sentido del mensaje no es el sentido de la experiencia, el sentido que tendría la experiencia antes de toda expresión si lo pudiéramos expresar... Es el sentido que la experiencia puede recibir en un discurso que la articulará según cierto código, es decir, en un sistema de oposiciones significantes».

La estructura precede al sujeto y éste adquiere una posición en el sistema. La estructura del inconsciente (Lacan), las

reglas y códigos de la cultura (Lévi-Strauss), los órdenes epistémicos (Foucault), el trenzado de sentidos en la escritura (Barthes), constituyen sistemas donde el sujeto es sólo una variable dependiente del lenguaje.

El lenguaje es «lo otro» que liquida a «lo mismo», al sujeto (identidad): el inconsciente es el habla del otro, del orden lingüístico; las reglas que constituyen la cultura y permiten al yo vincularse a los otros configuran un mundo simbólico, el del lenguaje; el sujeto es sólo lingüístico, no exterior ni anterior al lenguaje, sólo puede constituirse como sujeto en tanto que habla y ahí es el lenguaje el que habla, no el yo.

A partir de esta perspectiva teórica, el estructuralismo se sumerge en una profunda crítica hacia el humanismo que ha colmado la cultura europea desde el siglo XVI. «El hombre es una invención reciente», dirá Foucault, nació a medida que iba sometiendo pausada y concienzudamente la verdadera naturaleza del ser humano, sus deseos y pulsiones. En este punto el estructuralismo se define como anti-humanista, desdeña todo pensamiento que oculta sus armas de poder bajo la equívoca apariencia de humanismo.

La segunda cuestión que propone el saber estructuralista y fue también centro de gran polémica —especialmente con el pensamiento dialéctico de Sartre— es la crítica al concepto de historia. La discusión se puso en marcha con el comentario a la *Crítica de la Razón Dialéctica* de Sartre que Lévi-Strauss realiza al final de *El pensamiento salvaje*.

La historia ha sido escrita en base a datos «descarnados» de los sistemas simbólicos que les envuelven, surgida de un «método disecante» cuyo producto no podía ser otra cosa que un «esqueleto» de fechas y nombres. Pero aun hay más, la historia «verdadera» no existe, de ser así se neutralizaría y desaparecería; la historia es siempre parcial, escrita por un bando, un partido, una clase. La historia no escapa, pues, de la obligación, común a todo conocimiento, de utilizar un código para analizar su objeto.

to, una significación, «jugar los signos». En último término, como señala Barthes, el estructuralismo que «prueba su validez (pero no su verdad) en su capacidad para hablar los antiguos lenguajes del mundo de una manera nueva, sabe que

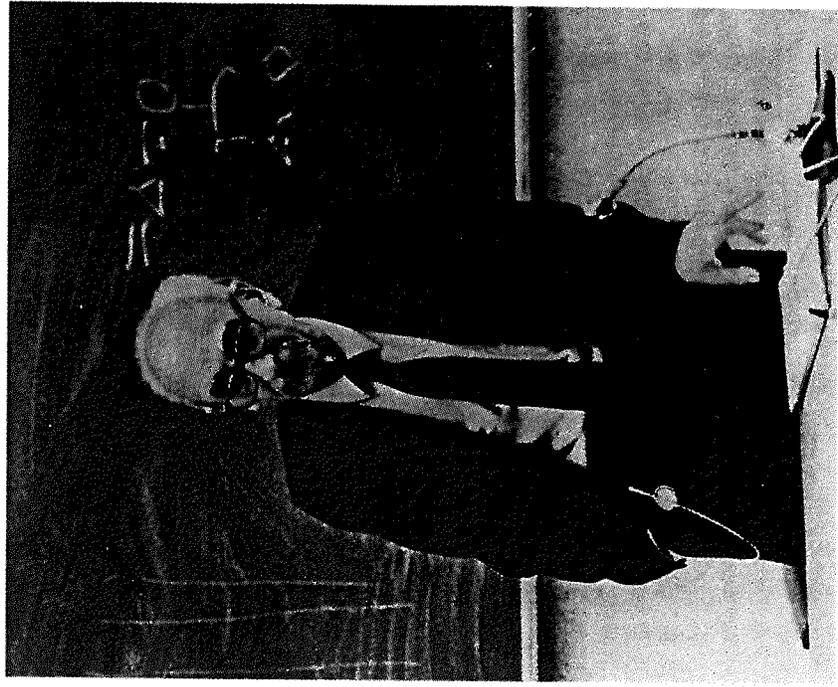
Frente a los procedimientos de la historia Lévi-Strauss prefiere el análisis etnológico y para su análisis propone la idea de sistema y estructura; Foucault tratará de recomponer ruinas sepultadas, lenguajes mudos, datos excluidos de la historia, de «nuestra» historia, la que nos confiere identidad a base de ocultar y soterrar «lo otro»; Derrida arremete contra la presencia permanente que expone la historia, valiéndose de mil artilugios para evitar y esconder «lo ausente», la «huella borrada». En estos tres casos la historia del «nosotros» es trastocada por la etnología, la arqueología y la «diferencia», lenguajes que permiten hacer hablar a «los otros».

El estructuralismo trata, en tercer lugar, de observar la manera en que el ser humano habla el mundo. El enunciado no tiene un referente real —volvemos al supuesto inicial de la lingüística— sino su posición en el sistema. De tal forma su significado depende de la posición que adopte en la estructura, el lugar desde el que es enunciado. Esto repercute en toda la historia del pensamiento y en la propia «actividad» estructuralista.

El significado de todo hablar depende del lugar desde el que se dice. Al estructuralista no le interesan los contenidos de lo que ha sido dicho (en último término han sido superados ya por otros), sino las condiciones estructurales en que ha sido enunciado, pues ello revela la naturaleza misma del ser humano en cada momento, cómo se ha contado a sí mismo y a los otros lo que le ocurría.

Al mismo tiempo, el estructuralismo se autodefine como una «práctica» discursiva —buscar una posición desde la cual hablar de antropología, psicoanálisis...— y una «actividad»: según Foucault es filosofía toda actividad que revele un nuevo objeto, venga de la lingüística, las matemáticas o la historia.

El estructuralismo no puede volver a enunciar mensajes pretendidamente veraces, concluyentes o definitivos, su saber sólo puede ser una práctica, buscar un discurso, un obje-



*Claude Lévi-Strauss*

bastará que surja de la historia un nuevo lenguaje que le habra a su vez, para que su tarea haya terminado». Momento en que —como dice B. H. Lévy— las palabras aparecen de repente no sólo «anticuadas o insuficientes sino incomprensibles».

#### *La antropología estructural: Lévi-Strauss*

Lévi-Strauss ha ejercido una gran influencia en el pensamiento de nuestro siglo, tanto por haber sido el primero en extender el estructuralismo lingüístico a otros campos del conocimiento en ciencias humanas, como por su contribución al desarrollo de la antropología contemporánea.

Aunque sus primeros estudios se dirigieron hacia la filosofía, pronto decidió que en ella existía el peligro de «confundir el progreso del conocimiento con la complejidad creciente de las construcciones de la mente» y que lejos de ser «servidora y auxiliar de la exploración científica» su tarea se limitaba a «una especie de contemplación estética de la conciencia por sí misma».

Lévi-Strauss escribía estas reflexiones en *Tristes trópicos* (1955), una especie de diario de a bordo etnológico. Texto autobiográfico, logra transmitir el aire general del que se nutre su pensamiento; además de ofrecer el relato de sus viajes y el encuentro con los pueblos indígenas del Brasil, es una reflexión sobre el Viejo y el Nuevo Mundo y sobre la ardua tarea del etnólogo.

En este mismo texto Lévi-Strauss declaraba cuáles habían sido sus verdaderas influencias: la geología, el psicoanálisis y el marxismo. Desde sus objetos respectivos —la tierra, el individuo, los grupos sociales— «los tres demuestran que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta, y que la naturaleza de lo verdadero ya se trasluce en el cuidado que pone en sustraerse». En todos los casos se trata de un

problema esencial para Lévi-Strauss: la relación entre lo sensible y lo racional y la necesidad de descubrir los lazos secretos que unen el mundo al espíritu humano. En el centro de estas tres formas del saber, «la etnografía se ubica espontáneamente como en su propio reino».

Varios años de tanteo entre la enseñanza de la filosofía y las primeras lecturas sobre antropología (Löwie), la influencia de la escuela sociológica francesa (Comte, Durkheim, Mauss) y los primeros contactos con Merleau-Ponty, Sartre, Simone de Beauvoir y Raimond Aron, le acercaron hacia sus verdaderos intereses. Más tarde fue nombrado profesor de sociología en la Universidad de Sao Paulo, donde vivió desde 1934 a 1939. Efectuó allí diversas expediciones etnográficas que sólo después de quince años llegó a relatar en *Tristes trópicos*.

Volvió a París y tras la ocupación nazi emigró a New York, donde recibió la influencia del estructuralismo de Jakobson y de la escuela antropológica norteamericana (Boas, Kroeber, Löwie). A partir de 1945 comienza a publicar artículos sobre estructuralismo y antropología. Admiraba los fundamentos científicos de la lingüística estructural que tratará de aplicar a la antropología, con el fin de descubrir los dispositivos mentales que rigen la vida social y cultural de los pueblos.

De retorno a Francia en 1948 se dedicó a la enseñanza en l'École Pratique des Hautes Études, donde presentó su tesis doctoral dedicada a problemas teóricos del parentesco, de ahí surgirá su primer texto importante: *Las estructuras elementales del parentesco* (1949).

Lévi-Strauss lleva a cabo en este trabajo el primer intento de aplicación del estructuralismo lingüístico a las ciencias humanas, y lo hace con el objeto tradicionalmente exclusivo de la etnología: el parentesco. La idea de *sistema*, relaciones *opositivas* y *leyes* generales pero *ocultas*, constituyen la *estructura* que Lévi-Strauss quiere descubrir en las relaciones de parentesco, como un fenómeno del mismo tipo que los lin-

gusticos, aunque producido en otro orden de la realidad.

En todos los casos el parentesco forma un sistema compuesto de elementos (padre, madre, hijo...) que ocupan un lugar y obtienen su significación por las relaciones que establecen entre ellos, no por sí mismos.

Lévi-Strauss toma de Jakobson la noción de «rasgos distintivos» —pares de opuestos que implicaban diferencias significativas entre sonidos— y la aplica a ciertas parejas en los sistemas de parentesco —padre/hijo, hermano/hermana, marido/mujer, tío materno/hijo de la hermana— que fundan tipos de relaciones presentes siempre en las sociedades humanas: de filiación, de consanguinidad y de alianza. El cuarto par constituye, como veremos, la condición misma de la estructura.

Entre las muchas posibilidades de relaciones complejas que se dan en distintos pueblos —reglas de filiación, herencia, residencia, reglas de matrimonio que prescriben o prohíben uniones, etc.— hay un pequeño número de reglas que se encuentran con una frecuencia relevante en lugares muy diversos de la Tierra. La prohibición del incesto es sin duda universal, pero hay otras, aparentemente arbitrarias, que se repiten en zonas distantes, por ejemplo el matrimonio con la hija del hermano de la madre, aquella que Lévi-Strauss definió como estructural.

Las razones explicativas que ofrece Lévi-Strauss respecto a la frecuencia de estas reglas provienen del lenguaje, son fórmulas invariantes que pertenecen a su vez al universo simbólico de la mente humana: intercambio, comunicación y reciprocidad. El matrimonio sirve para asegurar el intercambio de mujeres entre grupos, las reglas económicas para comunicar bienes y servicios y las normas lingüísticas, mensajes.

El matrimonio con la hija del hermano de la madre implica la prescripción de obtener alianza fuera de la familia natural. La prohibición del incesto sería la expresión radical y negativa de todo ello: al renunciar a las mujeres de su grupo, los hombres se imponen la obligación de intercambiar-

las, estableciendo relaciones de alianza con otros grupos, fundamento del tejido social.

En la prohibición del incesto Lévi-Strauss observa, por último, que siendo una ley universal, pertenece al orden natural pero funda sociedad, es la barrera que separa naturaleza y cultura. Desde el momento en que existe la prohibición se impone el intercambio, principio social. Más tarde —en la segunda edición de 1967— Lévi-Strauss negará la oposición naturaleza/cultura como real y le dará sólo valor de método; para entonces su intención será más bien homogeneizar ambas.

La constatación de esta recurrencia permitiría admitir la existencia de reglas de parentesco universales —igual que lo eran los rasgos distintivos— y por ello afirmar que hay leyes generales en el espíritu humano, aunque a nivel inconsciente. El paralelismo con la lingüística vuelve a manifestarse.

Los elementos teóricos y principios metodológicos que aparecen en este texto y suponen la aplicación de la lingüística estructural a la antropología, van a ir madurando en los siguientes años a través de artículos sueltos, compilados en 1958 —*Antropología estructural*— y 1973 —*Antropología estructural, II*—. Se trata del primer manifiesto teórico propiamente estructuralista fuera del ámbito lingüístico.

En *Tristes trópicos* Lévi-Strauss declaraba que «si logra se encontrar un lenguaje para fijar esas apariencias inestables y rebeldes a todo esfuerzo de descripción; si consiguiese comunicar a otros las fases y las articulaciones de un acontecimiento único... hubiera alcanzado de golpe lo más recóndito de mi profesión». Pensar y llegar a comunicar la experiencia sensible —que sabe muy bien sustrada a todo lenguaje—, buscar la manera de hacerse con el mundo, descubrir las coincidencias entre el mundo sensible y el pensamiento con el fin de conocer, es la inquietud de Lévi-Strauss. Como hablar de antropología, encontrar un lenguaje con el que poder describir los hechos culturales, hallar un método,

esta vuelve a ser la cuestión esencial —como en Descartes, como en Saussure.

En el estructuralismo lingüístico encuentra los elementos que le permiten pensar la realidad social. Los fenómenos que estudia la antropología —conductas, instituciones, tradiciones— son signos, tienen sentido y poseen la facultad de comunicar. Ambas cosas se deben a un fenómeno común a toda sociedad, la actitud propiamente humana de *estructurar* todo lo real. *La estructura cumple así la función simbólica inherente al lenguaje, la disposición diferencial de sus elementos permite comprender el mundo y comunicarlo a los demás.*

Como dice Barthes a propósito de la sociología de Lévi-Strauss, «cada sociedad clasifica los objetos a su manera y esta manera constituye lo inteligible mismo que ella se da: el análisis sociológico debe ser estructural no porque los objetos estén estructurados en sí, sino porque las sociedades no cesan de estructurarlos», se trata de encontrar el sistema de clasificación que utiliza una sociedad. En este sentido, para Lévi-Strauss las estructuras existen ontológicamente —esto es lo que le distancia de Kant— para poderse manifestar a nivel metodológico.

Sin embargo, la estructura no es observable empíricamente, es sólo un modelo de inteligibilidad de los fenómenos sociales, es la *forma* en que los contenidos se articulan, sus relaciones y diferencias. Como dice Piaget, «la estructura ha de ser reconstruida deductivamente y no puede ser constatada a título de dato». La estructura es la *forma* —oculta, invisible— en que se presentan los *contenidos*, incluso más, es aquella la que confiere a éstos su significado, ocurre en el lenguaje y en lo social.

La estructura no es ni una idea platónica ni una realidad empírica, es una «realidad invisible», conjunto de leyes generales derivadas del *inconsciente estructural*. Los sistemas de parentesco, las instituciones y tradiciones, los mitos, son elaborados en el plano inconsciente, la forma en que se ha-

llan dispuestos está oculta. El inconsciente, define Lévi-Strauss, no es ya «el refugio ineludible de particularidades individuales», sino el «órgano de una función específica que se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte —y esto agota su realidad—: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos». Las leyes del inconsciente estructural pertenecen al espíritu humano y son por ello generales. Constituyen la facultad humana de imponer formas a un contenido y su universalidad se corresponde con la de los rasgos distintivos en fonología.

La noción de inconsciente estructural acaba con toda pretensión del sujeto individual —que es sólo un elemento en el seno de la estructura— y le permite definir el conocimiento como una «selección de los aspectos *verdaderos*», es decir, los que coinciden con las propiedades de mi pensamiento. No porque, como querían los neokantianos, éste ejerza una verdadera compulsión sobre las cosas, sino más bien porque él mismo es un objeto. Siendo de este mundo, participa de su misma naturaleza». Esta especie de parentesco —como describe Descartes por vago e indemostrable— es el que en obras posteriores le servirá para profundizar en una cuestión de sumo interés para él: el parentesco entre los objetos naturales y el espíritu, uno de tales objetos.

Será el tema principal de los dos textos aparecidos en 1962: *El totemismo hoy* y *El pensamiento salvaje*. En ellos Lévi-Strauss se propone descubrir los trazos comunes a todo pensamiento, moderno o primitivo, y ello se muestra en la «existencia de orden» y la «actividad clasificadora», reglas generales del pensar.

Dado que todo pensamiento responde a una lógica similar y sus variantes son sólo formas distintas de hacer inteligible el mundo, la magia y la ciencia, el pensamiento mítico y el positivo, no deben oponerse, sino colocarse en paralelo como dos modos de conocimiento. Los mitos y ritos que constituyen al pensamiento salvaje se hallan más ligados a lo sensible, son «ciencia de lo concreto», «organización y explota-

«La actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados—como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como ésta se expresa en el lenguaje—, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis.»

LÉVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural*.

ción especulativa del mundo sensible en términos de sensible», mientras el saber moderno, positivo, se aleja, renuncia a la espontaneidad y apunta hacia objetivos más rentables.

*El pensamiento salvaje* termina con una crítica doble, hacia la historia y la dialéctica, que fue en su momento fuente de una polémica memorable con Jean Paul Sartre. En ella se puso de manifiesto el abismo que se había abierto entre el pensamiento dialéctico y el estructuralismo naciente.

La filosofía dialéctica sigue manteniendo la lógica de la identidad y no puede representarse *lo otro* sin reducirlo a *lo mismo*, define Descartes. Por esta vía la identidad del sujeto permanece también, tanto en el existencialismo de Sartre como en la fenomenología de Merleau-Ponty; la idea de sujeto disuelto en la estructura desencadenó la polémica sobre el humanismo; por ello mismo, el concepto de «historia» entra también en crisis.

Sin embargo, fue un error de Sartre denunciar que Lévi-Strauss rechaza la historia, pues lo que verdaderamente desdén es la hegemonía occidental de nuestra historia, cómo se justifica y explica, cómo se cree con autoridad científica y racional para destruir otras formas de vida, otras culturas, «reducir las tribus a un puñado de miserables desarraigados». La etnología permite a Lévi-Strauss imaginar el estado paradisiaco inicial, unidad del mundo natural y humano, antes de que la barrera infranqueable de la historia separara «mi sociedad y las otras sociedades, la naturaleza y la cultura, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida». Superar esta escisión que le desgarró parece ser la voluntad que recorre su obra.

En los diez años siguientes se introduce en la inmensa tarea de relatar, explorar y analizar casi un millar de mitos de toda América, que publicó en cuatro volúmenes con el título de *Mitológicas* (1964-1972). Lévi-Strauss vuelve aquí a poner en práctica el método estructural de análisis aplicado a un extenso inventario de mitos. En él aparecen las distintas ver-

«Nuestra ciencia no estaría en aptitud de montar esta guardia vigilante —y no habría podido concebir siquiera su necesidad y su importancia— si no hubiera habido hombres que, en regiones alejadas del mundo, resistieron obstinadamente a la historia, permaneciendo como una prueba viviente de aquello que queremos salvar.»

LÉVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural*.

siones de un mismo mito producidas a lo largo del tiempo (diacronía) y las partes en que puede ser descompuesto así como las variaciones con que se presenta (sincronía), siempre en relación a otros mitos dentro de un mismo grupo e interpretados, finalmente, a la luz de otros grupos.

El principio estructuralista de que un elemento sólo adquiere significado en relación a los demás, vuelve a ser el centro del análisis, de manera que la interpretación no debe dirigirse nunca hacia mitos aislados, sino en relación a sus versiones, a otros mitos, a otros grupos, para observar cómo «los mitos se piensan entre ellos».

En el orden discursivo del mito —dice Lévi-Strauss— cualquier acontecimiento puede suceder y, sin embargo, los mismos mitos, aparentemente arbitrarios, se repiten con los mismos detalles en regiones muy diversas. Ocurría lo mismo con las relaciones de parentesco. Lo que se repite es la estructura formal, el sistema de relaciones y diferencias. Intentar descubrir el significado de los mitos en ellos mismos sería una vana tarea.

Lévi-Strauss muestra la necesidad de revelar la estructura profunda a la que responden todas las variantes lógicas. Ello permite conocer la realidad etnográfica de los grupos sociales, pero más aún, apuntar de nuevo hacia el inconsciente estructural que constituye al espíritu humano, la articulación del pensamiento capaz de producir los mitos, la «función simbólica» propiamente humana que se manifiesta en las representaciones y en el lenguaje.

A lo largo de toda su obra Lévi-Strauss ha insistido en el trabajo en común de lingüistas y antropólogos, de cuyos descubrimientos se beneficiará «una ciencia a la vez muy antigua y muy nueva... que nos revelará un día los resortes secretos que mueven a este huésped, presente en nuestros debates sin haber sido invitado: el espíritu humano».

La labor del antropólogo resulta, en último término, desahacible, su situación le impide hacerse con un lugar seguro en el que poderse instalar. Observa y es al mismo tiempo ob-

servado; piensa en la misma medida que habita en el pensamiento, adquiere un extrañamiento crítico por el que «nunca más, en ninguna parte, volverá a sentirse en su casa».

Sólo le resta «elaborar un lenguaje, cuyo único mérito sería la coherencia, como en todo lenguaje», y esta es tarea común del estructuralismo, hacer de su saber un tipo de discurso, trabajar un lenguaje con el que poder hablar de... antropología.

#### *Narratología y crítica literaria: Greimas, Todorov, Bremond, Genette, Barthes*

El famoso estudio de Propp sobre la estructura de los cuentos populares tuvo una enorme influencia en el análisis de los mitos que llevó a cabo Lévi-Strauss, bajo la idea de que «el mito es un lenguaje». Fue en 1960 cuando Lévi-Strauss reseñó la traducción inglesa del libro de Propp, valorando la importancia otorgada por éste al lugar que ocupa la «función» en el curso de la narración y la prioridad de la descripción sistemática sobre el estudio del origen. Al mismo tiempo, el objeto que ambos se habían propuesto era similar, los cuentos y los mitos pertenecen a un campo común en las manifestaciones de la cultura. Estas iniciativas van a poner en marcha en los primeros años sesenta una serie de trabajos puntuales que crearán toda una forma nueva de comprender los estudios literarios y se denominará «narratología».

La *Semántica estructural* de Greimas en 1966 debe mucho a los estudios de Propp y la mitología de Lévi-Strauss; Todorov en su *Gramática del Decamerón* de 1969, recopila los análisis sobre narrativa de Propp y Greimas; «El mensaje narrativo» (1964), «La lógica de los posibles narrativos» (1966) y *Lógica del relato* (1973) de Bremond completa estos primeros intentos por llegar a configurar una «gramática de la narrativa». La aportación de Genette desde sus primeros escritos —*Figuras I* (1966), *II* (1969) y *III* (1972)— y la de Roland

Barthes, sobrepasan el interés propiamente estructuralista introduciéndose en la noción de texto.

La idea central de esta nueva tarea que llamamos «narratología», reside en el paralelismo planteado por Propp entre la estructura de la narración y la frase. La fórmula sujeto y predicado puede trasladarse a la estructura del cuento: los personajes (sujeto) y los acontecimientos (predicado). La narración responde a esta «sintaxis», de la cual enunció treinta y una «funciones», esto es, tipos de acciones que realiza un personaje independientemente de los motivos y detalles que las envuelven.

Greimas hace extensivo este modelo de análisis a todo el ámbito narrativo, aplica los principios lingüísticos al lenguaje literario y trata de componer una gramática universal de la narrativa.

Tratará de mostrar, en primer lugar, porqué los caracteres semánticos de los términos pueden adquirir significados diferentes en otros contextos, al decir, por ejemplo, «ese hombre es un león». En un segundo y más amplio análisis, Greimas establece una relación homóloga entre la estructura de la oración y el desarrollo del texto. Para ello se sirve de tres pares de opuestos —sujeto/objeto, remitente/destinatario, colaborador/oponente— que supuestamente son comunes a cualquier trama narrativa: en la historia de un deseo, por ejemplo, están presentes un sujeto y un objeto, cierta ayuda exterior o algún impedimento, así como una circulación comunicativa entre un emisor y un receptor.

Tal disposición —que pretende fundamentar el «universo» de la narrativa— es según Bremond excesivamente restrictiva y no permite al narrador escoger otras posibilidades. El devenir narrativo se detiene en la reciprocidad de los opuestos, mientras Bremond entiende que el flujo de la narración abre hacia variantes futuras.

Bremond quiere desarrollar una «lógica de la intriga» que pueda determinar qué elementos son combinables, cuáles son excluyentes y cuáles consecuentes —el hecho, por ejemplo,

de que una batalla implique una victoria. Según Bremond, «la estructura de la narrativa descansa no en una secuencia de acciones, sino en una constelación de *roles*», el «papel» que juega una acción, una secuencia, un hecho o un personaje en mutua relación. Sin embargo, la amplitud de una teoría semejante hace imposible abarcar la enorme diversidad que presupone —el devenir, el inventario de papeles— y debe admitir finalmente el carácter necesariamente incompleto de su planteamiento.

Todorov vuelve a hacer hincapié en la proposición como unidad narrativa mínima que puede describir «agentes» (personas) o «predicados» (acciones). Un grupo de proposiciones constituye una *secuencia*, capaz de mostrar una situación que se ve alterada y más tarde restablecida con alguna variante. Por último, la sucesión, alternancia o superposición de secuencias forma el *texto*.

Todorov quiere llegar con su «sintaxis» de la narrativa a formular una verdadera teoría científica, de la que se apartan tanto Genette como el caso peculiar de Barthes, quienes abrirán un camino diferente que culminará en el postestructuralismo.

La orientación de Genette comienza a variar el panorama de la narratología. Desde sus primeros escritos advierte que «un libro es una reserva de formas que esperan su sentido»; todo relato, historia o narración constituye un acto «singular, artificial y problemático» que requiere interpretación. La teoría y crítica de Genette se propone desvelar el sentido sedimentado bajo los signos de la obra y profundizar en «este vértigo que es la lectura».

Genette parte de la idea de que el escritor utiliza el mismo lenguaje que los simples usuarios de la lengua, pero no de la misma manera ni con la misma intención, pues aquel es capaz de hacer brotar de la obra y de su lenguaje las infinitas relaciones que contiene, haciendo de un libro el centro de una constelación de sentidos. Es la idea que sostendrá también en *Palimpsestos* (1982), al mostrar las relaciones que un

discurso literario mantiene con los que le han precedido y los que le siguen. Todo texto es un «intertexto», adquiere sentido y se desarrolla en el plano de conexiones que establece con todos los demás —en el fondo de esta idea, sigue todavía presente el principio básico de la lingüística estructural.

Más concretamente, Genette hace un análisis del funcionamiento de la narración según tres oposiciones básicas: «*diégesis*» y «*mimesis*», «narración y descripción», «narración y discurso». Estos pares de opuestos responden a la distinción que tradicionalmente operaba en el relato: entre la simple narración y el hablar por boca de otro, entre el relato de acciones o la descripción de objetos y entre la pura narración objetiva o el conocimiento del sujeto que habla. En los tres casos la oposición se derrumba, pues ambos términos son intercambiables y no existen entre ellos límites claros.

Como señala Selden, el «establecimiento y disolución de oposiciones» de Genette «abre la puerta a la filosofía, 'deconstructivista' de Jacques Derrida». En general la comprensión del texto que ofrece Genette sobrepasa las inquietudes más bien científicas del estructuralismo literario y se abre camino —junto a Barthes— hacia nuevas formas de crítica literaria que denominaremos postestructuralistas:

Observemos la evolución en los planteamientos, las funciones que enunció Propp —acciones que ejecuta un personaje—, se reducen a una distribución binaria (estructural) en Greimas que, al igual que Todorov, crea homología entre los elementos de la oración y los del texto. La trama inacabada de Bremond responde a una forma distinta de observar el desarrollo narrativo, decantándose por un cierto tipo de «diseminación» textual. Genette y Barthes ofrecen una versión desplazada que atiende a la idea de texto como «hojaladre» de sentidos, articulación de la persona (yo/tu, él) el tiempo y la voz en el proceso de la escritura —no exclusivamente narrativa— y otorga una importancia creciente al lector. Las diferencias que se establecen en esta pequeña historia mar-

«Se sabe que el *Septenium* medieval, en la clasificación grandiosa del universo que instituyó, imponía al aprendiz dos grandes lugares de exploración: por una parte, los secretos de la naturaleza (*quadrivium*), por otra parte, los secretos de la palabra (*trivium*: *grammatica, rhetorica, dialectica*); esta oposición se perdió desde el final de la Edad Media hasta nuestros días, no siendo el lenguaje considerado más que como un instrumento al servicio de la razón o del corazón. Sin embargo, hoy, algo revive de la antigua oposición: a la exploración del cosmos corresponde de nuevo la exploración del lenguaje, guiada por la lingüística, el psicoanálisis y la literatura.»

BARTHES, R.: *El murmullo de la lengua*.

can lo esencial entre la narratología estructural y el análisis textual postestructuralista.

El caso singular de Barthes es verdaderamente un puente de paso, desde un estructuralismo más bien tosco y enrevesado, hacia una teoría del texto que se deja llevar plácidamente por su propia práctica.

En *Mitologías* (1957), *Elementos de semiología* (1964) y *Sistema de la moda* (1967), Barthes adopta el método estructuralista de análisis que aplica a los hechos sociales, bajo la consideración de que ahí donde hay sentido hay sistema y, por tanto, es posible establecer «modelos» de inteligibilidad. Barthes se propone mostrar que todo lo humano es un signo y por tanto poseedor de un sentido consubstancial otorgado por el lenguaje; en este punto el análisis barthesiano es una semiología —ocupada en descifrar los signos sociales— que debe formar parte de la lingüística, pues tales signos lo son en virtud del lenguaje, en tanto que son hablados. Barthes introduce aquí su primera novedad al invertir la fórmula de Saussure, para quien los signos lingüísticos eran sólo una parte de la ciencia general de los signos llamada semiología.

El análisis de Barthes incluye una segunda novedad, que convierte su teoría en crítica: objetos y acciones sociales se hallan impregnados de la articulación del lenguaje y cargan con todo su sentido, pero dado que nuestra sociedad toma el lenguaje con la mayor «naturalidad» como mero instrumento para hablar de otras cosas —objetos sociales— éstas adquirieren también la apariencia de «naturales», e inmediatamente se produce la «corrupción del mensaje», que siendo ideológico parece natural.

Este es propiamente el objeto de sus *Mitologías*: el mítologo descubre que lo que es leído y consumido como mero sistema de hechos es en realidad un sistema de valores, entre el objeto que se presenta y el sistema de significación en que se funda hay una prudente distancia que hace olvidar la historia sobre la que reposa y bajo esta ocultación el objeto adquiere la apariencia de natural.

Entre las décadas cincuenta y sesenta la actividad de Barthes se centra en el análisis semiológico, esto es, de los sistemas segundos —connotados— sostenidos sobre el sistema primero que es la lengua. El teatro, la fotografía y el cine burgueses son sistemas connotados, cuyo objetivo es ocultar la representación y hacer aparecer los signos como naturales; el anuncio publicitario, el hombre-jet o la gran familia de los hombres son otros tantos «mitos» contemporáneos. El «vestido escrito» será objeto de estudio en *Sistema de la moda*. El análisis de Barthes quiere desvelar lo que está oculto bajo efectos sociales de superficie, práctica común a todo el pensamiento estructuralista.

La lectura de Saussure, el contacto con Greimas —quien le dió a conocer a Jakobson—, el conocimiento del esquema de connotación elaborado por Hjelmstedt, la lectura de Propp bajo recomendación de Lévi-Strauss y una apasionada inclinación hacia la lingüística de Benveniste, están en el fondo de la original semiología de Barthes.

También en estos años Barthes comienza a aplicar el análisis estructural a la literatura, por ejemplo en *Sobre Racine* (1960), reduciendo la tragedia raciniana a un sistema de unidades (figuras) y funciones, que tienen lugar sobre un fondo: la historia, la narración. Barthes establece diversos elementos de la obra raciniana —objetos, situaciones, sentimientos, pulsiones— como «modelos» que apuntan hacia el resto de las tragedias y permiten saltar de una obra a otra. Se trata de un juego de figuras relacionales como en la antropología estructural de Lévi-Strauss.

La «nueva crítica» aplicada al análisis de uno de los representantes del «genio nacional francés», obtuvo el rechazo de la crítica académica en la obra de Raymond Picard, *¿Nueva crítica o nueva impostura?* (1965). La respuesta de Barthes en *Crítica y verdad* (1966) explica los principios teóricos de la «nouvelle critique»: la naturaleza simbólica del lenguaje preside la ciencia general de la literatura, el sujeto es un vacío o ausencia en torno al cual se despliega el sentido, la crí-

tica es convertida en escritura y el lector adquiere un papel relevante.

En este mismo año escribió «Introducción al análisis estructural de los relatos» donde, siguiendo la dirección emprendida por la narratología, Barthes ofrece su propia versión y distingue tres niveles horizontales en la obra narrativa: funciones, acciones, narración. Todo en el relato, por insignificante que parezca, posee una *función*, «lo que quiere decir» un enunciado. Las unidades de este primer nivel van adquiriendo poco a poco sentido en el segundo nivel: el de las *acciones*. Constituyen las grandes articulaciones de la praxis (de-sear, comunicar, preguntar/responder) reunidos en el personaje que actúa en cada secuencia.

Los personajes encuentran su sentido, se hacen inteligibles, en el tercer nivel: la narración. Es en su desarrollo donde se hace patente el lugar natural de intercambio entre el donante del relato y el destinatario —la instancia personal (yo/tú) o impersonal (él) de la acción—, que son siempre «series de papel» y no deben confundirse con personas reales. El nivel de la narración tiene un papel ambiguo; se abre hacia el mundo en el que el relato es consumido, pero al mismo tiempo cierra el relato sobre sí mismo, porque la significación no está fuera, ni detrás, ni en su fondo, sino en su propio desarrollo. Un análisis similar llevará a cabo en «Análisis estructural del relato. A propósito de las Actas 10-11» (1969).

A partir de la investigación de los niveles de sentido que constituyen la estructura del relato, Barthes dará un paso más en su análisis al convertirlo en Texto: tejido que hilta las funciones, las acciones y la narración. En el maravilloso texto *S/Z* (1970) y en artículos posteriores —«La lucha con el ángel: análisis textual de Génesis 32.23-33» (1972), «Análisis textual de un cuento de Edgar Poe» (1973)—, Barthes avanza hacia el «análisis textual», donde se pone de manifiesto, no ya la estructura, sino el «volumen» del lenguaje, su éspesor, el plural de sentidos que son el constitutivo tanto de la es-

tructura como de su envoltura. «El análisis textual intenta decir, no de dónde viene el texto (crítica histórica), ni tampoco cómo se hace (análisis estructural) sino cómo se deshace, explota, disemina: por qué caminos codificados se va».

En el análisis textual la semiología literaria de Barthes encuentra su verdadero lugar, allí donde es posible observar los relieves del lenguaje, su densidad y espesor, su sentido, la manera en que la forma se dirige hacia el contenido.

La primera operación consiste en descomponer el texto en *lexias*, unidades producidas por una lectura pensativa que detiene el flujo del lenguaje en el momento en que el lector se hace con alguna significación. El analista procede a levantar el «hojaladre» de sentidos superpuestos en el texto, provenientes de toda la historia, de las alianzas establecidas entre las palabras, que responden a *códigos*.

Los códigos representan una acumulación particular de conocimientos culturales, de todo lo ya-escrito y ya-leído, que permiten al lector descifrar los sentidos del texto e identificar lo que lee con un saber general que pertenece a toda la historia de la humanidad.

Barthes rompe explícitamente con la idea estructuralista que pretendía ver todas las narraciones del mundo en una misma estructura. Cada texto tiene, para Barthes, un modo diferente de hacerse con lo «ya-escrito», el texto es eminentemente plural.

El análisis y crítica que Barthes realiza se enmarca en su concepción de la *escritura*. En los últimos años sesenta, cuando comienza a desatarse de un estructuralismo que él mismo había construido angosto y complicado, vuelve a tomar el hilo prendido en su primer libro —*El grado cero de la escritura*—, que data de 1953. En él planteaba toda una problemática de la escritura que va a ocupar ahora un lugar central, en artículos como «Escribir, ¿verbo intransitivo?» (1966), «La muerte del autor» (1968), «El murmullo de la lengua» (1975) que dio título a la edición póstuma de estos artículos entre otros. También en 1975 vieron la luz dos textos básicos *El placer*



Roland Barthes

*del texto* y Roland Barthes, en los que la escritura y la lectura cobran nuevo sentido en torno a la noción de texto y análisis textual. En los últimos cinco años de su vida Barthes profundiza en esta tarea que le define —escribir— y este objeto que ha hecho suyo —el texto.

En estos artículos Barthes define las relaciones entre el escritor y el lenguaje en el seno de la escritura, esto es, como dice en «Por qué me gusta Benveniste» (1974): «el acto, siempre renovado, por el cual el locutor toma posesión del lenguaje». La escritura se inicia en el momento en que el escritor, sólo ante la inmensidad de la lengua y prisionero por la angustia de su propia decisión —escribir—, se prende a un punto determinado del lenguaje y lo desarrolla. Su único fin es esta acción: colocarse en el cruce de los lenguajes y reflexionar sobre ellos.

Barthes plantea en este punto toda una teoría del sujeto; ausente y disuelto en el lenguaje, disperso y «sujeto» a la estructura —siguiendo la dirección emprendida por Lévi-Strauss—, es posible reencontrarlo en el presente de la enunciación, esto es, en el acto de escribir, mostrándose a sí mismo en la escritura, no como aquel que escribe algo, sino aquel que «desea escribir», que pone todo su esfuerzo y trabajo en la escritura. El escritor deja de ser un mero vehículo de palabras para mostrar su deseo y su decisión. Lo podemos percibir en estas palabras de su *Roland Barthes*: «sólo soy el contemporáneo imaginario de mi propio presente: contemporáneo de sus lenguajes... pero no de su historia». Al escribir «sobre» sí mismo no puede explicar su biografía —«historia»—, sino tomar posesión del lenguaje y escribir.

En esta concepción de la escritura el lector cobra un papel esencial, tiene la posibilidad de re-crear el texto, añadirle los lenguajes de que es portador. El carácter polisémico del texto le permite extraer múltiples sentidos, en función de los «niveles culturales», «reservas de lectura» o «número de saberes» de que dispone. Si en la lectura comienza la obsesión del subrayado, las anotaciones al margen, el entresacado de

citas, la inscripción de ideas, frases, en pequeñas fichas, ordenadas, mecanizadas, después poco a poco desarrolladas, entonces la lectura comienza a producir otra vez.

El problema se desplaza lentamente hacia la crítica, cuya tarea es generar una escritura suplementaria —no un resultado o una verdad— de la que el texto anterior es sólo un «pretexto». El crítico se ve condenado a la autenticidad, su palabra es verosímil como verdad referencial no por su decisión de escribir y, sin embargo, la crítica no es otra cosa que escritura.

Escritor, lector y crítico convergen en el espacio textual, red de voces y lenguajes, procesos de escritura acumulados, plegados, capa sobre capa, a lo largo de la historia. El texto está constituido por una pluralidad de lenguajes presentes en cada fragmento. Barthes hace suya la noción de «intertexto» de Kristeva y la de «escritura de una escritura» de Derrida, definiendo el texto como presencia de sentidos que remiten entre sí.

Barthes marca con su propio desplazamiento —desde la semiología y el análisis estructural hasta la noción de texto— el panorama de la crítica estructuralista y postestructuralista. Los intentos científicos por elaborar una gramática universal de la narrativa responden a la voluntad de sistema propia del estructuralismo, que derivó años más tarde hacia la pluralidad textual.

En sus dos últimos libros —*Fragmentos de un discurso amoroso* (1977) y *La cámara lúcida* (1980)— Barthes pone de manifiesto no solamente el papel del escritor y la escritura, sino que se muestra a sí mismo como escritor, trabajando el lenguaje, violentando su forma coactiva, transgrediendo sus reglas, luchando por salir de la red de palabras gastadas y dudosas, para poder mostrar —sin decirlo— el umbral de su propia existencia: «aquel que quiere escribir».

En *La cámara lúcida*, que vio la luz dos meses antes de su muerte, consigue reencontrar al sujeto en el acto presente de la enunciación. Un sujeto ligero y disperso, carente de iden-

tividad en sentido filosófico, pero existente al ser constituido a cada momento. Lo consigue en una reflexión estremecedoramente acerca de la fotografía, única instancia capaz de presentar lo real en sí, la prueba referencial auténtica, pero donde se hace también patente el vértigo del tiempo destruido. Barthes manifiesta un sentimiento escalofriante de la muerte en este texto dedicado a una foto de su madre, que había perdido hacia poco.

Un puñado de fotografías muestran al sujeto disperso, dividido, ligero, cambiante, esta es también la experiencia de la escritura: «el sujeto se siente devenir objeto», es una especie de «micro-experiencia de la muerte» (Barthes). Amaba la vida y sin embargo su último texto, como una premonición, una «aceleración autobiográfica» — escribió Derrida —, trata de la muerte.

La escritura de Barthes es el despliegue de un doble reconocimiento: primero el de la naturaleza del lenguaje que impide todo acceso al mundo real, segundo la lenta y a veces desgarradora conquista de un sujeto y una verdad producidos por la escritura.

### *La estructura del inconsciente: Lacan*

El problema planteado por este «hablar» que nos hace humanos, que nos constituye y jamás se detiene, vuelve a ser el tema central del análisis lacaniano. Ha quedado claro que la lengua es un código — una estructura de significantes, prefirió Lacan — anterior al mensaje y al sujeto que habla, de manera que sólo ella habla cada vez que el sujeto quiere decir algo.

Este «quiere» resume la propuesta teórica de Lacan: el deseo. El ser humano desea en tanto que es el sujeto del sistema significante, es decir: *está sujeto al significante*. La condición de «seres parlantes» convierte a los humanos en «sujetos» del significante que, presas del deseo, buscan con

ansiedad un significado imposible, su propia existencia inefable.

Este nudo que sostiene el discurso psicoanalista de Lacan comienza a plantearse en su primer y decisivo trabajo: «El estadio del espejo», que presentó en el XVI Congreso psicoanalítico internacional de Maribad en 1936.

Lacan había estudiado en París — su ciudad natal — medicina y psiquiatría; también en esta ciudad leyó su tesis doctoral en 1932 («La psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad»), fuera todavía de la inclinación psicoanalítica. Frecuentaba en esta época los círculos surrealistas, donde conoció los principios freudianos que éstos aplicaban al lenguaje y la escritura, bajo la idea de que las producciones del inconsciente son diferentes de la realidad consciente, y constituyen verdaderas obras de arte. En 1934 Lacan entró a formar parte de la Sociedad Psicoanalítica de París.

Con «El estadio del espejo» Lacan se introduce en el psicoanálisis. Siguiendo a Freud sostiene como punto de partida la identidad entre individuo y mundo exterior que todavía está presente en el niño antes de la etapa «edipial». El yo permanece integrado (íntegro) con los objetos del mundo, en un intercambio sin escisión, que es en realidad identificación con el cuerpo de la madre. A esta forma de ser del infante la llama Lacan «imaginaria».

A la edad de seis u ocho meses comienza la «etapa espejo», en la que el niño observa su imagen como algo que es y no es él mismo, forma parte de él pero al mismo tiempo se le presenta como un extraño — otro —. Sin embargo se produce un proceso de identificación narcisista, pues la imagen muestra una bella unidad que no es capaz de ver en su propio cuerpo. A lo largo de la vida el individuo intenta realizar una identificación narcisista similar con múltiples objetos y va construyendo su ego unitario en relación a ellos.

El niño conserva todavía su identidad e integración con el mundo en virtud de la relación dual con la madre, pues

entre ambos se produce una coincidencia mutua de objetos de deseo.

A partir de lo que Freud llamó «etapa edipial», el niño comienza el acceso al orden «simbólico». La relación dual con la madre se ve quebrada por la entrada en escena de un tercer elemento: el padre. El padre representa la Ley, esto es la prohibición y, en primer término, la del incesto. Este nuevo orden de relaciones implica dos cosas: con la aparición del padre debe empezarse a reconocer la existencia de una red social más amplia de la cual forma sólo una parte y ocupa un lugar, al mismo tiempo que la relación libidinal con la madre se ve trastocada y comienza la *represión del deseo en el inconsciente*. «En el *nombre del padre* es donde tenemos que reconocer el sostén de la función simbólica que, desde el albor de los tiempos históricos, identifica su persona con la figura de la ley», dirá en 1953. Con el acceso a lo simbólico el niño deja de identificarse con el falo —y estar sujeto a la madre—, para identificarse con el padre —que es quien posee el falo—. Se trata, evidentemente, de una visión unilatera, incapaz de ofrecer una respuesta para el sexo femenino.

Esta trayectoria que describe Lacan del orden imaginario al simbólico forma parte de la herencia freudiana. Lacan introduce, a partir de sus primeros contactos con la lingüística estructural —Saussure y Jakobson— y la antropología de Lévi-Strauss, una serie de conceptos y principios lingüísticos que aplicará al estudio del inconsciente. Hacia mediados de los cincuenta, en textos tan decisivos como «Función y campo de la palabra y del lenguaje psicoanalítico» (1953), «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud» (1957), «La dirección de la cura y los principios de su poder» y «La significación del falo» (1958), Lacan introduce elementos y métodos de la lingüística en el desarrollo y ampliación del psicoanálisis.

En 1953 Lacan fundó su propia escuela: la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, cuyas bases teóricas se hallan expresadas en el escrito «Función y campo...» presentado en el Con-

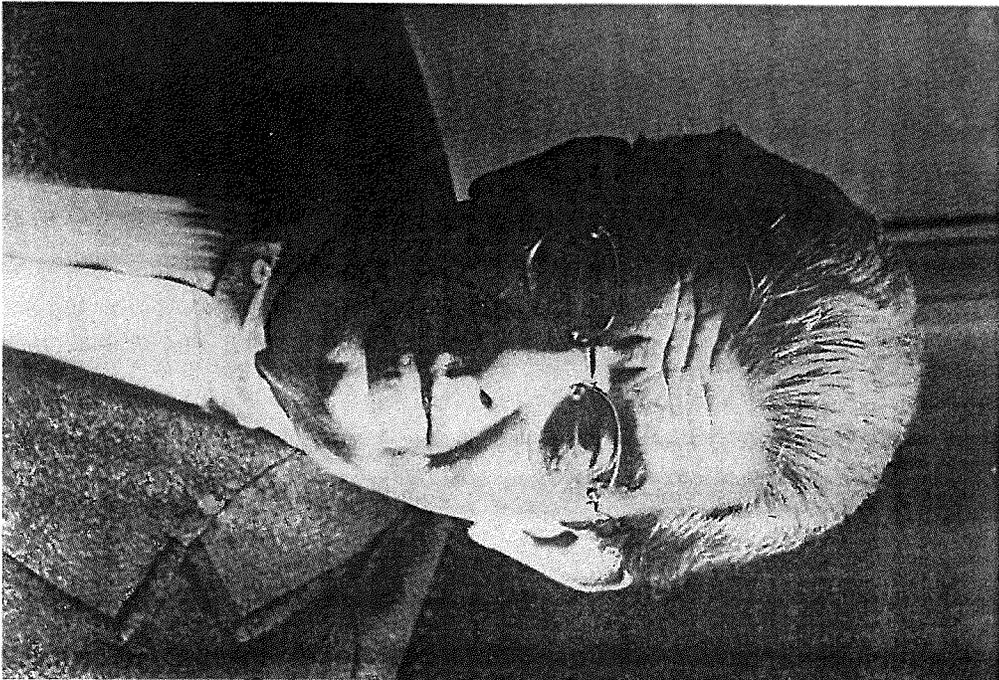
greso de Roma. También desde esta fecha comenzó a impartir sus famosos «Seminarios» en el hospital Saint-Anne de París. La peculiar dirección que iban adoptando sus trabajos le valió el rechazo de las instituciones psicoanalíticas de renombre.

El punto de partida lingüístico se sitúa en el nivel elemental del psicoanálisis, al tomar la palabra del paciente como centro de análisis y de terapia. La razón de este hecho evidente entraña toda la complejidad de su teoría, que se sitúa inicialmente en la definición saussureana de signo.

La célebre sentencia de Lacan —«el inconsciente está estructurado como un lenguaje»— es una máxima tanto para el psicoanálisis como para el estructuralismo, propone una aplicación de los principios básicos de la lingüística estructural para una nueva interpretación del psicoanálisis.

La noción de signo en Saussure —compuesto de significante y significado como las dos caras opuestas de una hoja de papel, que a su vez se opone a los demás signos de la lengua, dentro de los cuales los fonemas se oponen también entre ellos—, sirve a Lacan como punto de partida, pero con una pequeña, aunque esencial, aportación: el significado no es la otra cara inequívoca del significante, sino que entre ambos se produce una falla que les impide coincidir. La fórmula de Lacan es ahora «S/s», que se lee: «significante sobre significado». Bajo la red articulada de significantes opuestos (S), fluye el significado (s), tras la barra (/) que los hace irreductibles. El sentido o significación de este nuevo algoritmo surge sólo en la globalidad, se desprende al final del proceso de locución.

El lenguaje es pues un sistema de diferencias vacío de contenido, el cual sólo aparece a modo de conclusión final. Este vacío implica la ausencia del objeto —el lenguaje es útil precisamente por esta ausencia—, de tal manera que su naturaleza es siempre «metafórica»: el lenguaje está en el lugar del objeto, sustituye con un significante su presencia (lo significado).



Jacques Lacan

70

Al mismo tiempo el lenguaje se desarrolla como cadena de significantes. Un significante sigue a otro en un desplazamiento «metonímico» cuyo resultado último consiste en des- prender un sentido, un significado cuya auténtica presencia es siempre imposible.

La aplicación de las figuras retóricas a la comprensión del lenguaje está tomada de Jakobson, quien veía la oposición entre sintagma (combinación de elementos en una frase) y pa- radigma (selección de uno en oposición a otros) como la base de dos ejes discursivos: metonímico y metafórico respec- tivamente.

Lacan considera, a partir de aquí, dos formas de lengua- je entrelazadas: el inconsciente y el consciente. En el lengua- je inconsciente —puro significante— están grabadas fórmu- las ancestrales y universales, reprimidas en el momento de acceso al orden simbólico, esto es, cuando el niño rompe la unión dual con la madre. El inconsciente se forma al repri- mir ese deseo y sustituirlo por el símbolo, que es al mismo tiempo el lugar social que el niño comienza a ocupar y la ad- quisición del lenguaje consciente.

El lenguaje consciente queda definido con la fórmula S/s y se desarrolla en base a los procesos metáfora y metonimia. El inconsciente está hecho sólo de significantes que respon- den a un único significado —represión del deseo—, es por tanto ininteligible, pero se desarrolla según dos procesos pa- ralelos a la metáfora y la metonimia: «condensación y des- plazamiento». La interpretación de tales procesos permite al analista comprender algo del sin sentido que guarda el ins- consciente.

El primer proceso —condensación— se manifiesta en cier- to tipo de fenómenos que conocemos desde Freud como «dap- sus linguae»: sustitución de un significante convencional —que es rechazado— por otro significante inesperado, *ma- nifiesto*. Según Lacan este «error» deja escapar un sentido adicional producido por la sustitución de significantes (ac- túa como una metáfora). Un efecto similar se da en los chis-

71

tes y los síntomas. Lacan considera que en realidad todo nuestro hablar es siempre este acto fallido, decimos algo distinto a lo que verdaderamente queremos, pues tal verdad sólo puede expresarse a cambio de ser sustituida.

El segundo proceso —desplazamiento— define al elemento central del análisis lacaniano: el deseo. El movimiento continuo de significantes que es el habla se produce cuando el sujeto «quiere» decir algo y ejerce un desplazamiento metonímico de significantes en busca de un significado que es por naturaleza imposible, inasible. La palabra implica ausencia y oposición (exclusión), se mantiene distante de los objetos; el «sujeto del significante» se halla pues bajo la presión angustiante de esta *carencia* que imprime en él un *deseo* sin fin.

El nudo que define la naturaleza del inconsciente estructurado como el lenguaje se halla en este punto sin retorno, fruto de la escisión ineludible que vive el ser humano en el seno del lenguaje, esto es, del inconsciente que le antecede y le trasciende. «Los símbolos envuelven en efecto la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo a aquellos que van a engendrarlo “por el hueso y por la carne”... lo seguirán incluso hasta donde no es todavía y más allá de su misma muerte, y por ellos su fin encuentra su sentido en el juicio final en el que el verbo absuelve su ser o lo condena».

Tenemos que conformarnos con signos sustitutos y estamos condenados a desenvolver la palabra en una interminable búsqueda, melancólica añoranza de aquella etapa imaginaria que nos guardaba íntegros.

Así pues, el acceso a lo simbólico a que se ve sometido el niño debido al reconocimiento de la figura del padre, se produce al mismo tiempo que la introyección del lenguaje, doble acontecer representado con la imposición del «nombre», sustitutivo esencial del sujeto por un significante. En ambos procesos lo que se desencadena es el deseo: de la madre, de lo imaginario, que se halla reprimido como significante oculto, desterrado.

El mundo simbólico se opone a la existencia pura; el sujeto es dividido —Significante/significado—, alienado —busca su identidad en el otro, como idealmente ocurría en el estadio del espejo—, disperso —sujeto de los discursos que articula—. La ruptura es radical y profunda, se evidencia en el hablar que nos caracteriza. Lacan toma prestado en este punto el análisis de Benveniste sobre el «sujeto de la enunciación».

El ser humano sometido a la estructura del lenguaje se convierte en sujeto, esto es, sujeto del significante. Al entrar en el mundo simbólico el individuo se ha visto representado en él con un nombre, es el sujeto de las frases que enuncia, se halla disperso ocupando los lugares vacíos del yo-significante, es pues el sujeto del enunciado. Este sujeto se halla muy distante del verdadero ser vivo que está hablando —el sujeto de la enunciación—, la barra (/) les ha separado para siempre y ha quedado oculto en el mundo de los significantes inaccesibles. La identidad del sujeto que Descartes define con el «pienso, luego existo», se ve trastocada por el nudo planteamiento del lenguaje. Lacan afirma ahora: «No estoy donde pienso, luego pienso donde no estoy». (La versión lacaniana del sujeto de la enunciación proliferará en la noción de escritura postestructuralista. Lo veremos en el último Barthes y en el grupo en torno a la revista *Tel Quel*).

Sujeto al lenguaje, desgarrado por su ineludible división, sometido a la ley de lo simbólico y encerrado en su estructura, el ser humano se ve abocado a elegir entre esta forma de esclavitud o ser despojado de la existencia simbólica, es decir, recluso a la anormalidad: neurosis, psicosis. Para sobrevivir en el seno de esta escisión recurre al autoengaño de su propia alienación, tratando de construir su identidad en los otros, en una búsqueda sin fin del origen perdido, intentando satisfacer un deseo por siempre desplazado.

El legado de Lacan es verdaderamente desolador, pero de él se han dado versiones contrapuestas. B. H. Lévy escribe: «Nada de playas bajo los adoquines. Nada de deseo sin pro-

«Vale decir que la realidad más seria, y aun, para el hombre, la única seria, si se considera su papel en el sostenimiento de la metonimia de su deseo, sólo puede ser retenida en la metáfora.

¿A dónde quiero llegar sino a convenceros de que lo que el inconsciente trae a nuestro examen es la ley por la cual la enunciación nunca se reducirá al enunciado de discurso alguno?...

Lo que hay que decir es que el yo de esta elección nace en una parte distinta de aquella en la que se enuncia el discurso, precisamente en el que lo escucha...

El único enunciado absoluto fue dicho por quien tenía derecho; a saber: que ningún golpe de dados en el signifiante abolirá allí jamás el azar; por la razón, añadiremos por nuestra parte, de que ningún azar existe sino en una determinación de lenguaje, y esto, sea cual sea el aspecto en que se lo conjugue, de automatismo o de encuentro.»

LACAN, J.: *Escritos*.

hibiciones... Una "represión", ciertamente, pero sin libertad primera a la que se hubiera asfixiado la voz. Lacan el pesimista. Lacan el desencantador. Lacan dirigiéndose a los estudiantes: "Lo que vosotros buscáis es un padre". ¡He aquí a uno que no doraba la píldora! He aquí un pensamiento que remitía sin concesiones al principio de realidad, lo que —según Lévy— les obligaba a mantener los ojos bien abiertos. Para Delenze era sólo la manera en que un «cura» ve las cosas y permite justificar la represión de las «máquinas de-seantes».

Durante las décadas cincuenta y sesenta Lacan va confiando los nudos teóricos del psicoanálisis estructuralista. A partir de 1964 comienza a impartir clases en la Escuela Normal Superior —donde se encuentra con Althusser—, el mismo año que fundó la Escuela Freudiana de París. En 1966, año de plena efervescencia estructuralista, salen publicados sus *Escritos* y en 1968 entra como profesor en la Universidad de Vincennes, donde también trabajaba Delenze. A partir de 1973 comienzan a salir publicados los famosos *Seminarios*, a cargo de su discípulo J. A. Miller.

Estos años de plenitud intelectual van derivando poco a poco en una posición crítica que guarda estrecha relación con los contenidos de su teoría. En 1980 disuelve su escuela admitiendo un triste final: «He fracasado»; de ella no salió ningún analista digno de mención. Lo cierto es que en estos últimos años su seminario se había desligado de la práctica clínica, al mismo tiempo que afirmaba, en entrevistas e intervenciones, un cierto descontento respecto a la transmisión del psicoanálisis, a la enseñanza y a la pretensión de cientificidad (recordemos que el abandono de Barthes de la «ilusión científica» le colocó en el umbral del postestructuralismo, lo mismo comienza a ocurrir en Lacan).

El rechazo institucional del lacanismo y en general la escasa proyección del psicoanálisis frente a otras escuelas de psicología —conductismo, técnicas de aprendizaje...—, se debe sin duda al alcance de sus teorías: análisis profundo del alma

(psiqué) humana, de los problemas que acarrea la conciencia de existir y la muerte, en torno a ese extraño ser que al mismo tiempo pertenece y trasciende a los humanos, que nos constituye y nos desgarrar, ese ser que no cesa de roer nuestra mente: el lenguaje.

El psicoanálisis estructuralista de Lacan no puede aplicarse enteramente —modificar conductas o reconducir a la normalidad— desde el momento en que se propone descubrir los mecanismos de represión, alienación y sumisión que precisa el individuo para ser «normal».

Sirve para comprender la naturaleza humana, dar luz sobre su condición, pero en ello se detiene, no hay nada de esperanza tras el diván. «En el recurso, que nosotros preservamos, del sujeto al sujeto, el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del “*Tú eres eso*”, donde se le revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro sólo poder de practicantes el conducirlo hasta ese momento en que empieza el verdadero viaje». Tal vez esta idea responde a la última escuela que fundó un año antes de su muerte: La Causa Freudiana.

El esfuerzo discursivo de Lacan que conecta al psicoanálisis con el estructuralismo, obtendrá sus frutos más allá de él. El estudio teórico del lenguaje se desplaza hacia la orientación práctica de la escritura y ahí la noción de sujeto entra en escena otra vez.

#### *Una nueva lectura de Marx: Althusser*

Los trabajos de Louis Althusser imprimen al estructuralismo un carácter filosófico que tendrá continuidad, a pesar de las diferencias, en la obra de Michel Foucault, de quien fue profesor.

La filosofía de Althusser se sitúa en la herencia de Marx, a cuya obra dará un aire nuevo colmado de planteamientos estructuralistas. El totalitarismo stalinista había inducido a

los marxistas de su época a otorgar una mayor importancia a la dialéctica y el humanismo —fue el caso de Sartre, por ejemplo—, que Althusser rechazará de pleno.

Frente a ambas tendencias —la doctrinaria y la humanista— comienza cuestionando a su propio pensamiento: ¿qué quiere decir ser marxista? La respuesta será eminentemente teórica, lo que llamará, una «práctica teórica». Althusser ve la necesidad de establecer en Francia una tradición de teoría marxista sólida, como la había tenido Alemania, Rusia o Italia. La carencia de un trabajo teórico e intelectual estaba dispersando la práctica revolucionaria, llevándola a posiciones equivocadas y malentendidos ideológicos. La apuesta althusseriana trata de consolidar el carácter científico del pensamiento de Marx extrayendo aquellos elementos que lo mitifican y hacen de él una ideología: residuos de hegelianismo y panegírico humanista. En el seno de este propósito se encierran los temas más relevantes de su pensamiento.

Althusser nació en Argel en 1918; hacia 1930 comenzó sus estudios secundarios en Francia y más tarde en la Escuela Normal Superior, de la que será profesor a partir de 1948, después de haber pasado cinco años prisionero en un campo de concentración nazi. Aquel mismo año entró en el Partido Comunista Francés.

*La revolución teórica de Marx y Para leer El Capital*, dos de sus obras más importantes, vieron la luz en 1965, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico* en 1966 y *Lenin y la filosofía* en 1968, en aquellos años gloriosos del estructuralismo. En *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado* (1970), *Respuesta a John Lewis: Para una crítica de la práctica teórica* (1973) y *Elementos de Autocrítica* (1974), Althusser da un vuelco hacia la política y abandona en cierto modo la fundamentación teórica y científica del marxismo.

En 1984 asesina a su esposa bajo la presión de un estado de demencia y es encerrado en el Hospital Sainte Anne de París, donde escribió su confesión. El «primer texto autobiográfico escrito a la luz del psicoanálisis», se ha dicho, «texto

maldito», «surgido de la noche de la locura y la muerte», en él explica su gesto homicida: «Quería destruirme a toda costa, porque, desde siempre, yo no existía. Qué mejor prueba de la no existencia que sacar las consecuencias destruyéndome después de haber destruido todos mis prójimos, todos mis apoyos, todos mis recursos». Texto de publicación póstuma, *El porvenir dura mucho tiempo* (1992) tiene, según algunos comentaristas, más probabilidades de perdurar que su propia obra teórica. Althusser comenzó su nueva lectura de Marx partiendo de la premisa kantiana —que es también estructuralista— de que la ciencia produce su propio objeto, lo construye y lo crea, antes que dejarse llevar por él. Esto hizo el Materialismo histórico de Marx, ciencia de la historia cuya exposición se halla en *El Capital*.

Según Althusser es preciso mantener la distinción entre el «joven Marx» (el de los *Manuscritos de economía y filosofía*) y el «Marx maduro» (*Los Grundrisse* y *El Capital*), entre los cuales existe una verdadera «ruptura epistemológica» —según la terminología que toma de Bachelard— que podría situarse en *La ideología alemana*. Entre el primero y el segundo se produce el paso del Marx impregnado todavía de elementos ideológicos de Hegel y Feuerbach, al Marx científico, el que Althusser se propone restituir frente a las versiones humanistas. El materialismo histórico es el resultado de esta voluntad científica.

Al mismo tiempo fundó el materialismo dialéctico, filosofía que explica el método de Marx y la lógica que gobierna *El Capital*. Esta lógica no ha sido enunciada por Marx ni por ninguno de sus seguidores, sólo ha sido llevada a la práctica: «el *práctico* la filosofía que nunca escribió, al escribir *El Capital*, su obra científica, crítica y política». Por ello —afirma Descombes— «la tarea del filósofo marxista consiste en “leer *El Capital*” para descubrir su lógica», buscar los elementos que le permiten dar cuenta de lo que Marx pensó y la forma en que lo hizo. Llevar a cabo no una filosofía marxista sino una filosofía *para* el marxismo.

«El método que Marx emplea en su práctica teórica, en su trabajo científico sobre lo “dado” que transforma en conocimiento, es justamente la *dialéctica marxista*; y es justamente esta *dialéctica* la que contiene en sí misma, en estado práctico, la solución al problema de la relación entre Marx y Hegel, la realidad de esa famosa “*inversión*”, a través de la cual Marx nos señala, en las palabras finales a la segunda edición de *El capital*, que ha ajustado sus cuentas con la dialéctica hegeliana. He aquí la razón que nos hace lamentar tanto la falta de esta “*Dialéctica*” que Marx no necesitó, de la cual nos privó, sabiendo, sin embargo, perfectamente, que la poseemos y en dónde podemos encontrarla: en las obras teóricas de Marx, en *El Capital*, etc...: sí, allí la encontramos, en estado práctico, lo que ciertamente es fundamental, pero no en estado *teórico*».

ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx*.

La oposición ideología y ciencia es uno de los temas centrales en el pensamiento de Althusser. En primer término identifica ideología con idealismo, reservando para la ciencia el ámbito del materialismo; la ideología funciona como conocimiento de sí misma mediante la imagen del otro, esto es reconocimiento idealista, mientras que la ciencia es el conocimiento objetivo de la ideología, «ruptura» con ella y tránsito hacia el trabajo teórico y crítico.

La ideología —dice Althusser— «es la representación imaginaria que se hacen los hombres acerca de sus condiciones reales de existencia» y por ello es un «conocimiento deformado» de la realidad. Mientras la ciencia se opone como conocimiento verdadero.

La oposición entre idealismo y materialismo —la famosa inversión de Marx sobre Hegel—, quiere subrayar la distancia entre ambos pensadores y «romper» los lazos de Marx, que todavía impregnaban sus primeros escritos, con la filosofía hegeliana. En primer término Marx abandona la dialéctica hegeliana al definir lo económico como determinante en última instancia, al mismo tiempo que otorga autonomía a las superestructuras, relacionadas según una «causalidad estructural», formando parte del juego global que es la sociedad.

La noción de estructura y relaciones estructurales diferencia a la dialéctica marxista de la hegeliana, entre las que Althusser observa una «ruptura epistemológica», que supone el paso de un pensamiento ideológico a una filosofía científica; del idealismo hegeliano, que da una visión ideológica de la historia sistematizando lo establecido, al materialismo de Marx que es conocimiento objetivo de la situación de la ideología, producto de una determinada formación social.

Althusser observa la ruptura de Marx con toda la filosofía anterior, no sólo la hegeliana, y por tanto la instauración de un pensamiento científico, en la antigua noción de «origen» y la más moderna de «sujeto», observadas bajo la idea de estructura. Ambas nociones permiten a Althusser elabo-

rar aquella filosofía *para* el marxismo cuyo propósito es revelar la forma en que Marx pensó aunque no lo llegó a enunciar.

Respecto a la cuestión del «origen», Althusser se coloca en una posición puramente materialista y se remonta a la teoría atomista de Demócrito y Epicuro. «Antes de la formación del mundo, una infinidad de átomos caía en el vacío, en forma paralela»; en momentos determinados, sin saberse porqué o cómo ni cuando ni donde, se produjo el *clinamen*, desviación infinitesimal que provoca el encuentro de dos átomos. De encuentro en encuentro nace un mundo.

Este pensamiento —denominado «desviación aleatoria»— descarta la idea de Origen, Razón, Causa Primera o Sentido inicial, es una «filosofía del vacío» que considera la nada anterior a los átomos y además crea el vacío como punto de partida: «primado de la ausencia (no hay origen) sobre la presencia». (Veremos este axioma desarrollado en Derrida).

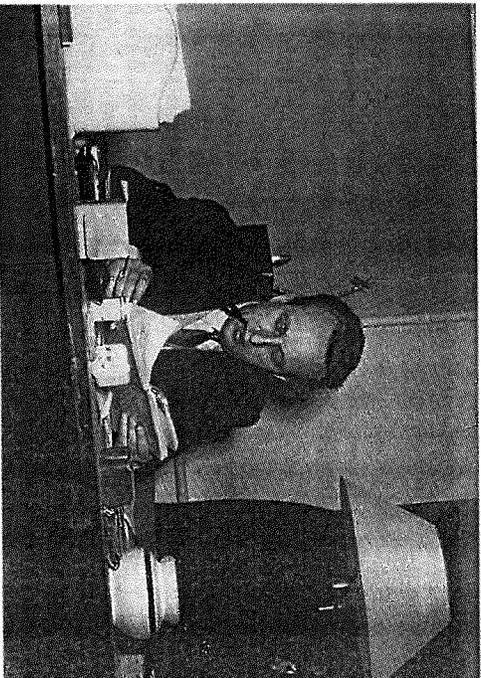
Este punto de partida es plenamente estructuralista: común a todos sus planteamientos es la existencia del espacio vacío —dice Deleuze— que organiza todo lo demás. No se puede definir, es irreductible al lenguaje, pero está ahí como un sentido subyacente, no expresado, que permite el juego mismo de la estructura. Al mismo tiempo es —como afirma Althusser— el rechazo de la idea de Origen o Razón de las cosas, como algo que les dé sentido desde fuera; los significados pertenecen a la estructura, surgen de ella.

La definición atomista le lleva a pensar en la «historia aleatoria», en relación a la expresión de Marx de «ley tendencial»: una tendencia se desvía por el encuentro con otra tendencia, hasta el infinito, configurando una historia viva hecha de acontecimientos particulares que obedece a la «lucha de clases».

En el interior de esta concepción materialista la práctica histórica no tiene Verdad originaria ni Fin teleológico —como creía el idealismo—, tampoco existe un «sujeto» que la trascienda, sólo es un «proceso sin sujeto». El filósofo materia-

lista no conoce principio ni destino, se «sube a un tren ‘en marcha’», «se instala en un asiento desocupado o bien corre los vagones, conversando con los demás viajeros», de manera imprevista, «aleatoria». Althusser fue el primero en deconstruir el viejo concepto de historia, después serían Foucault o los filósofos del «fin de la historia» quienes acaben de matizar el proceso; pero, como escribe B. H. Lévy «la idea de una historia interminable, sin fin porque carece de sujeto, la idea de una historia humana de la que ninguna comoción última revelará la verdad ni conjugará la parte maldita, es a él a quien se la debo».

La historia de las «verdades» —desde Platón hasta Hegel— es ideológica, afirma Althusser. Al proponer un Origen y un Fin como Verdad trascendente todo es explicado y argumentado en función de ella y se impone como verdadero algo que es sólo una interpretación. Este mecanismo domina



Louis Althusser

la existencia individual y social de los humanos, cuyas «conciencias libres» se ven obligadas a reconocer «libremente» la verdad que se les presenta, esto es, se ven abocados a convertirse en «sujetos» de una ideología.

La verdad originaria instaurada ideológicamente en nuestra historia ha producido la constitución del sujeto, que Althusser explica de una forma muy próxima a la ofrecida por Lacan.

«El sujeto se reconoce como existente a través de la existencia del otro y de su identificación con él». La imagen del otro, que es conformada social y familiarmente según lo que se espera de cada uno, es asumida por el niño como la única posibilidad que tiene para existir como ser social; de esta forma adquiere el estatuto de sujeto, que «garantiza la reproducción de las relaciones sociales de producción».

Según Althusser este papel que cumple con tanta exactitud y eficacia la ideología, subsistiría incluso en una sociedad socialista, pues es condición de existencia de los individuos; afirmación que supuso un gran debate, pues implica no poder distinguir entre ideologías. En *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado* (1970), cuando Althusser rectifica su postura eminentemente teórica hacia la política, admite las críticas y reduce a los aparatos del Estado el papel ideológico.

La disolución del sujeto en la estructura está presente a lo largo del pensamiento de Althusser; las relaciones jurídicas, políticas e ideológicas convierten al ser humano concreto en soporte de tales relaciones y por tanto en un simple «sujeto de derecho», «ciudadano libre» y «sujeto sometido o rebelde a las ideas dominantes».

Convertido en sujeto el ser humano se dispersa en la estructura, ya no existe como tal, es por ello que el marxismo es antihumanista, afirma Althusser. La idea misma de «hombre es un mito de la ideología burguesa», es sólo una palabra —dice en *Respuesta a John Lewis*— que se llena de sentido según el lugar que ocupa en la estructura —otra vez el sistema de la lengua.

Es preciso liberar al marxismo de las lecturas humanistas, éticas o liberales, combatir las categorías de «sujeto», «origen» y «causa» para comprender la existencia real de los humanos en el seno de las sociedades y de su historia. Se produce en la ideología burguesa dominante un deslizamiento de sentido en el juego Hombre-hombres, Sujeto-sujetos, que somete a los seres humanos concretos y a su acción, bajo la equívoca abstracción de un nuevo mito: el Hombre. El marxismo no es un humanismo.

La apuesta teórica de Althusser supuso en su momento una alternativa al marxismo dogmático del Partido y al vulgarismo humanista. Permita al intelectual ser creativo dentro del pensamiento marxista. Althusser así lo hizo al introducirle elementos teóricos del estructuralismo y al ensayar la posibilidad de producir no una filosofía marxista sino una filosofía *para el marxismo*, es decir tratar de descubrir lo que estaba latente en sus afirmaciones o «añadir» el pensamiento necesario para argumentarlo más sólidamente, un siglo después, bajo otras perspectivas... Sin embargo, el encuadre teórico de Althusser era restrictivo y a menudo ortopédico, incluso testarudo; llegó a realizar un lectura de Marx tan a su medida, que más tarde se vio obligado a deponer su actitud; en *Elementos de Autocrítica* llega a reconocerlo.

#### *Análisis de las prácticas discursivas: Foucault*

La orientación de los trabajos de Michel Foucault abre nuevas perspectivas en el estructuralismo; dejarán de interesarle «las posibilidades formales que ofrece un sistema como la lengua» —según define al estructuralismo en una entrevista de 1966—, para introducirse en el espesor de los discursos: «personalmente —sigue Foucault— me obsesiona más la existencia del discurso, el hecho de que las palabras se produzcan».

La clave de la trayectoria emprendida por Foucault está

en Nietzsche, en la nueva lectura que la filosofía francesa hizo de él. Nietzsche comprendió hasta el final toda la problemática que encierra el lenguaje y supo ver, como un «profeta», que el reconocimiento de su dimensión era incompatible con la existencia humana. «Nietzsche nos ha señalado ya hace un siglo que donde hay signo no puede haber hombre y donde se hace hablar a los signos es necesario que el hombre se calle».

Foucault se introduce con esta máxima en el estructuralismo, haciendo suya la crítica nietzscheana al lenguaje y la verdad. Se propone analizar los discursos que a lo largo de la historia han ido construyendo nuestras verdades, revelando que son el producto de secretas alianzas entre el saber y el poder. «Ese ha sido siempre mi tema —afirma Foucault en una entrevista con B. H. Lévy, definiendo con exactitud su posición—: efectos de poder y producción de “verdad”. Yo siempre me he sentido incómodo ante esa noción de ideología tan empleada estos últimos años. Se la ha utilizado para explicar los errores, las ilusiones, las representaciones —(entendría que estar más claro que es una palabra compuesta: representaciones-pantalla) pantalla, en resumen, todo lo que impide la formación de discursos verdaderos... La economía de lo no-verdadero, vamos. Mi problema es la política de lo verdadero. Y he tardado mucho tiempo en darme cuenta».

La cuestión central que plantea el pensamiento de Foucault recuerda, en su forma, a la famosa pregunta jonia que dio nacimiento a la filosofía: «¿Por qué las cosas son como son y acontecen como acontecen? ¡Qué curioso es el mundo!» Después de una larga historia de racionalidad que poco a poco ha ido disolviendo al objeto en el sujeto y más tarde a éste en el lenguaje, lo que causa perplejidad es ahora el propio ser de los signos: «¿Qué es esto de que haya signos, marcas, lenguaje?».

La pregunta de Foucault se remonta a finales del siglo XVIII, cuando el lenguaje deja de ser representación de la realidad y se habla a sí mismo. Todo lo que constituye a la vida

humana se convierte en signo, pues existe —cobra sentido— en tanto pertenece a la lógica del lenguaje: es hablado o silenciado, desde una posición y bajo ciertos procedimientos.

Los signos se superponen sin referente exterior, no hay significado primero, todo es «interpretación de interpretación»; la verdad es cuidadosamente elaborada en «el orden del discurso». El objeto de análisis de Foucault son tales *discursos*, su posibilidad y su manera de existir, la forma en que se desarrollan y el lugar desde el que hablan, lo que dicen y lo que excluyen, lo que muestran y lo que ocultan. Mediante tales procedimientos la historia ha construido el saber y la verdad que ejercen, desde su propia forma, poder.

En la obra de Foucault se pueden observar —siguiendo a Miguel Morey en *Lectura de Foucault*— dos grandes etapas: arqueología del saber y genealogía del poder. La primera analiza el problema del saber, las condiciones que hacen emerger un conocimiento en una época determinada, definiendo a tales condiciones como lo «no pensado», lo que permanece oculto tras el pensamiento explícito. A esta etapa pertenecen sus primeros textos —*Historia de la locura en la época clásica* (1961), *Nacimiento de la clínica* (1963)— hasta las obras que tuvieron mayor impacto —*Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969)—. En ellas Foucault deja claro que su método no es histórico sino «arqueológico», pues —como dice Morey— «no intenta tanto hacer aparecer la *verdad* de nuestro *pasado* como el *pasado* de nuestras *verdades*», es decir, investiga las formas y pliegues del pensar que han constituido al saber y, sobre todo, realiza la «arqueología de los silencios».

En estos escritos se halla implícita la idea —aunque el propio Foucault no era todavía plenamente consciente— de que la forma en que se constituyen los saberes y adquieren estatuto de verdad se halla celosamente unida al poder. El mayo del 68 y la influencia creciente de Nietzsche a través de la lectura que hizo Deleuze le abren luz sobre lo que verdaderamente había hecho en sus anteriores escritos: una genealogía

del poder. Los textos *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* (1971), *Vigilar y Castigar* (1975) e *Historia de la sexualidad* —cuyo primer tomo se publicó en 1976 y los demás vieron la luz después de su muerte en 1984— explicitan que las distintas formas de saber que constituyen lo pensable en un momento determinado, implican relaciones y luchas de poder. El poder se ejerce en el discurso, de manera que, como señala Selden, «no existen discursos absolutamente “verdaderos”, sólo discursos más o menos poderosos».

Foucault no pretende aquí tampoco realizar una historia, sino observar la emergencia del poder, los procesos que lo han ido configurando, describir su genealogía.

El desplazamiento ejercido por Foucault de la historia a la arqueología y la genealogía se debe al método estructural de análisis y se manifiesta ya en su primera obra: *Historia de la locura*. No se trata de realizar la descripción de una disciplina, ni siquiera la evolución de una «enfermedad», sino descubrir su emergencia como tal: la locura como «lo otro» que no habla y está colocado en los márgenes de nuestra historia. Lo que llamamos historia describe la identidad del nosotros —«lo mismo»— y siempre se elabora por un procedimiento de exclusión.

La historia de occidente es la historia de la razón y la verdad, la locura representa su opuesto; no puede entrar en la historia porque no interviene en ella, no colabora, no es capaz de hacerla avanzar, no produce las *significaciones* y *sentidos* que ésta exige y se mantiene muda en la nada. La locura niega al sujeto la posibilidad de pensar (Descartes), le excluye de la racionalidad, que ha producido una escisión entre ella misma y su otro.

En el análisis de esta ruptura Foucault relata ciertos acontecimientos que determinan periodos de la historia: la «Nave de los locos», trágica y esperpéntica al final de la Edad Media y en el Renacimiento, el «Gran encierro» producido en el Clasicismo que comienza a preguntarse por la naturaleza de la locura y abre paso hacia una «Medicalización del en-»

cierto», hasta que la Modernidad lleva a cabo la «Liberación de los encadenados», esto es, el encierro en su propia enfermedad, reducción de la locura al silencio. La locura se convierte en objeto de una disciplina, de un saber: la psiquiatría. Discurso objetivo que se sostiene sobre la oposición razón/sinrazón como su estructura subyacente.

En *El nacimiento de la clínica* amplia el análisis sobre la locura y lo aplica al saber médico, trata de descubrir cómo comienza a formarse la medicina y el papel social ejercido por el médico. Foucault observa la trayectoria que describen en su desplazamiento la muerte y la enfermedad.

En ambos textos Foucault propone el análisis de periodos históricos, red inteligible que sostiene lo pensable en una época dada y constituye lo que llamará en *Las palabras y las cosas*, *episteme*: las condiciones de posibilidad de un pensamiento, las herramientas que posee una cultura para pensar, a la que le faltan, sin embargo, los mecanismos para cuestionar tales herramientas.

El nacimiento de los discursos modernos —las ciencias humanas— es el tema central de *Las palabras y las cosas*; «relato» de la condición desgarrada del ser humano en la conciencia occidental, su emergencia como individuo y su necesidad de desaparición. Foucault analiza las tres epistemes que han constituido al conocimiento desde los albores de la modernidad: Renacimiento, Clasicismo, s. XIX.

La episteme renacentista establece una unidad indisoluble entre las palabras y las cosas: el mundo está «rumoroso de palabras», de manera que «saber es descifrar», interpretar los signos.

El clasicismo rompe este orden de analogías y semejanzas introduciendo la pregunta: ¿Cómo un signo puede estar ligado a lo que significa? La respuesta es: la representación. El conocimiento clasicista tiene como tarea «discernir» entre las cosas y darles un nombre, fijarlas en un orden y clasificación. Las tres grandes ciencias que surgen en este orden representativo son la Gramática general, la Historia natural y

el Análisis de las riquezas. En los tres casos se trata de la «articulación entre lo que se puede ver y lo que se puede decir», dar a las cosas su verdadero nombre.

Hacia finales del s. XVIII y comienzos del XIX se produce otra ruptura, un giro irreversible hacia la nueva episteme, articulada desde su interior en base a un elemento nuevo: la historicidad, la finitud, que harán posible la aparición del ser humano en el conocimiento, como sujeto y objeto al mismo tiempo. Se analizan ahora las relaciones internas, la organización invisible del valor de los objetos (Economía política), de los seres vivos (Biología) y de las lenguas (Filología). Es el trabajo —tiempo y finitud (muerte)—, el que imprime el valor a las cosas; es la organización interna de los seres —que permitirá diferenciar entre lo vivo y lo muerto— aquello que los explica; es el «sistema flexional» —la modificación de las palabras de acuerdo con el lugar gramatical que ocupan—, lo que definirá una lengua.

Estos tres elementos dejan de ser objetos pasivos representables en nuestra mente, para adquirir su propia naturaleza —vida, trabajo, lenguaje— y poseer una historia, apuntando hacia alguien: el ser humano que vive, trabaja y habla, convertido en objeto de un saber —las ciencias humanas— y sujeto que conoce.

En último término el ser humano que ha emergido de la conciencia de finitud y es sujeto y objeto de conocimiento para las ciencias humanas, tiene los días contados. Se ha visto fundado sobre determinaciones que no le pertenecen, son anteriores a su nacimiento y le sobrepasan, no es más que un ser vivo, un instrumento de producción y un vehículo de palabras. El ser humano se encuentra entre una maraña de saberes que nada le explican verdaderamente de sí mismo, cuyo corazón jamás pueden alcanzar. O bien se reconoce en formas impuestas o permanece incomunicado en el inconsciente.

Dentro de las ciencias humanas Foucault diferencia el psicoanálisis y la etnología como disciplinas que sobrepasan el

«De la experiencia límite del Otro a las formas constitutivas del saber médico y de éste al orden de las cosas y al pensamiento de lo Mismo, lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad. En este umbral apareció por vez primera esa extraña figura del saber que llamamos el hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas.» (p. 9).

(...)

«Desde el interior del lenguaje probado y recorrido como lenguaje, en el juego de sus posibilidades tensas hasta el extremo, lo que se anuncia es que el hombre está "terminado" y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita: en esta región en la que ronda la muerte, en la que el pensamiento se extingue, en la que la promesa del origen retrocede indefinidamente.» (p. 372).

Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*.

cometido de una simple ciencia llevando hasta sus últimas consecuencias la problemática del ser humano. Hemos visto en los capítulos precedentes cómo la etnología y el psicoanálisis tratan de desvelar los enigmas de la naturaleza humana y se acercan sin miedo hasta el abismo que ellas mismas producen. No sentirse nunca más en ningún lugar como en casa —decía Lévi-Strauss—; el mismo desgarramiento de quien ha puesto al descubierto los pliegues ocultos de nuestra conciencia —Lacan—. Ambas «disuelven al hombre» en el inconsciente de las culturas o de los individuos, y a éstos en el espectador del lenguaje. En este punto la historia se detiene, «el hombre está en vías de desaparecer».

Uno de los cometidos más importantes del estructuralismo ha consistido en mostrar la disolución del ser humano en el saber, su desaparición en el seno de estructuras que le sobrepasan, producidas por las ciencias humanas. Es preciso acabar con la perversión del «humanismo» que ha sustituido al ser humano de carne y hueso por una representación: un objeto de conocimiento y un sujeto abstracto. El estructuralismo ha puesto sobre el tapete la «muerte del hombre» y con ello ha abierto para el futuro una perspectiva diferente.

Con *Las palabras y las cosas*, texto tan polémico como sugerente, Foucault pone en cuestión el discurso científico en el seno de un trabajo eminentemente riguroso. Esta ambivalencia revela que todo el aparato crítico del que se sirve la ciencia para sus demostraciones puede ser utilizado en cualquier dirección; en sí mismos los hechos no son nada, es preciso interpretarlos, y en esta acción se pone de manifiesto el lugar desde el que se habla, una de las cuestiones que presiden el pensamiento de Foucault —¿dónde colocarse para hablar de la locura, las prisiones o la sexualidad?—, que es también esencial en el contexto estructuralista —los signos nada dicen, no tienen referente exterior, sólo adquieren valor según su posición, en relación a los demás.

El debate sobre la historia inicia también la *Arqueología del saber*, donde Foucault, siguiendo a Bachelard, rechaza la

idea de progresiva racionalización de la historia y apunta hacia la noción de ruptura entre distintas concepciones de racionalidad, en las que se mueve el ser humano entre reglas y limitaciones.

Cada época —sistema— posee una coherencia interna según la cual crea y elabora sus propios documentos, hace de ellos una historia en la que reconocerse. La historia objetiva no existe, sólo es posible observar desde el presente, interpretar con las herramientas que hay.

La arqueología del saber quiere —como Marx y Nietzsche proponían— sustituir el reconocimiento por un simple conocer y extrinpar del centro de la historia al sujeto, pues ¿cómo es posible —después de ellos— si se habla del hombre y de la historia, seguir hablando? ¿Desde dónde y de qué modo?

La arqueología propone el análisis de las «modalidades enunciativas» y estratégicas que dominan los discursos, las reglas de formación que han permitido formular tales enunciados y la posición del sujeto que los emite. Con el fin de averiguar las secretas alianzas entre el saber y el poder, como el haz y el envés de una misma hoja. El orden imaginario y el institucional, uno solo: *el orden del discurso*.

Tal es el título de la lección inaugural en el Collège de France, el 2 de diciembre de 1970. Texto puente hacia la genealogía, en él comienza a plantear el tema del poder, la manera en que el poder circula por los discursos. Abandona la idea clásica de que el poder prohíbe y lo observa de otra forma, en las ciencias humanas, anudado al saber, articulado en un discurso. El impacto de mayo del 68 y el contacto con grupos de acción en las prisiones, le hacen percibir de cerca la cuestión del poder.

Foucault se declara en este texto seguidor de la línea Nietzsche, Artaud, Bataille. La influencia que en estos momentos tuvo el Nietzsche y la filosofía de Deleuze (1967) y Nietzsche y el círculo vicioso de Klossowski (1969) es notable. En «Nietzsche, la Genealogía, la Historia» (1971), Foucault expone en

siete puntos la idea de genealogía, frente al sentido histórico: «el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética como emergencia de diferentes interpretaciones. Se trata de hacerlos aparecer como sucesos en el teatro de los procedimientos». El «gran juego de la historia» consiste en realizar interpretaciones, de manera coherente y según reglas que sepan imponerse (saber y poder) en una determinada dirección; la genealogía tiene como tarea hacer emerger estas reglas, descubrir la procedencia del juego y la dispersión con que se manifiesta, pero sobre todo deberá saber quien es el que se apropia en cada momento de las reglas.

En 1975 publica *Vigilar y Castigar*, en este caso la influencia de *El Antidipo* de Deleuze y Guattari en 1972 es, según Morey, esencial. El objeto de este texto es mostrar los cambios en los métodos punitivos —el encierro— en relación al nacimiento de las ciencias humanas, es decir, «saber-poder» unidos en lo más emblemático de nuestra sociedad represiva: el sistema penitenciario.

Foucault vuelve a establecer elementos de comparación entre el «antiguo régimen» y el «orden burgués», entre los cuales se han producido —define Morey— desplazamientos relevantes: del «castigo como arte de las sensaciones insopportables» al «castigo como economía de los derechos suspendidos», de la «penalidad corporal» a la «penalidad incorporeal», de «la Punición como espectáculo» a «la Punición como ortopedia moral».

La revisión que hace Foucault de la práctica penitenciaria se inscribe dentro de lo que venía llamando la «Microfísica del poder»: observar el poder en los pliegues más insospechados del saber, en los tejidos más finos de la práctica social, en todos los discursos y monumentos, en el ánimo que está presente habitualmente en los dominios del orden social: someter a todo ser humano a la *normalización* y la utilidad,

objetivo último no sólo del sistema penitenciario sino de toda la red social que envuelve a los cuerpos y mantiene pendientes a las almas. «Las disciplinas fabrican al *hombre normal* —dice Moray—; y lo facetan según los diferentes regímenes disciplinarios que están en orbe en las instituciones: lo producen como obrero, soldado, enfermo, alumno...».

Foucault termina *Vigilar y Castigar* con una nota a pie de página que reza así: «Interrumpo aquí este libro que debe servir de fondo histórico a diversos estudios sobre el poder



Michel Foucault

de normalización y la formación del saber en la sociedad moderna».

A partir de 1976 Foucault se sumerge en un nuevo proyecto, cuyo objetivo es llegar a diseñar una «análisis del poder», cuestionando una de las claves de la rebelión de mayo del 68: la sexualidad.

La idea inicial es que el sexo desde el siglo XVIII, lejos de sufrir restricción, ha estado sometido a mecanismos de inclinación; ha habido una promoción del discurso sobre el sexo: en el confesionario, en el psiquiatra, en la escuela, en la medicina, en la justicia penal... El sexo forma parte de la «ecología general de los discursos» en las sociedades modernas.

Al dispositivo saber-poder es preciso añadir un tercer elemento: el placer. El sexo no produce únicamente placer, sino saber sobre el placer, placer en saber acerca del placer; poder que se deja invadir por el placer, poder que se ejerce desde el momento que existe un saber sobre el placer. «Mucho más que un mecanismo negativo de exclusión o rechazo, se trata del encendido de una red sutil de discursos, de saberes, de placeres, de poderes».

El sexo nos dice lo que somos y nos libera de lo que nos define; por el sexo cada uno accede a su propia inteligibilidad, a la totalidad de su cuerpo. Pero en el momento en que el saber descubrió el dispositivo de la sexualidad, suscitó el deseo del sexo, de tenerlo y de hablarlo, de producir su verdad; el saber nos ata al dispositivo de sexualidad cuando creamos liberarnos.

El análisis del discurso sobre el sexo revela en último término el método o dispositivo de Foucault como filosofía que tiene por objeto el análisis del poder. «El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo sino que viene de todas partes», «son los pedestales móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder —pero siempre locales e inestables». El poder es, ante todo, una estrategia situada en el orden y circulación de los discursos.