

# CAPÍTULO 17

## Una aproximación al estructuralismo

*Pedro Karczmarczyk y Felipe Pereyra Rozas*

### **Introducción: el estructuralismo más allá de la comprensión y la explicación**

Es corriente señalar que el pensamiento social del siglo XX se ha visto profundamente transformado por el impacto que en el mismo ha tenido la reflexión sobre el lenguaje, ya sea que esta viniera en un formato científico (a través de la lingüística: el estructuralismo) o filosófico (la hermenéutica en el ámbito alemán y las corrientes analíticas y pragmáticas en el ámbito anglosajón). En este trabajo intentaremos comprender algunas transformaciones ocurridas en una de las regiones donde ese efecto ha sido particularmente intenso: en la corriente, principalmente francesa, que se ha dado a conocer con el nombre de “estructuralismo”.

Con una historia ya centenaria, y a más de cincuenta años de su cenit, cuando rebasó el ámbito de las discusiones académicas para erigirse como un tema de interés general, reclamando su sección en las revistas dominicales de los diarios y columnas en radios y programas de televisión, el estructuralismo sigue siendo una corriente difícil de apresar. En efecto, en las múltiples producciones y perspectivas que reclaman o reciben su nombre no es sencillo discernir un conjunto de premisas fundantes. Nos sentiríamos tentados, en un principio, a caracterizarlo como un programa de investigación en ciencias humanas. En efecto, una manera natural de comprender al estructuralismo es concebirlo como la extensión del modelo estructural en lingüística, instituida como “ciencia piloto”, a distintos sectores de las ciencias humanas, como la etnología, el psicoanálisis o la historia, con amplias repercusiones en la filosofía.

Así obtendríamos un relato que nos remontaría a la renovación del campo de la lingüística por parte de Ferdinand de Saussure (1857-1913) en su *Curso de lingüística general* (publicado póstumamente a partir de notas de sus alumnos, en 1916), renovación continuada por teóricos como Nikolái Trubetzkóy (1890–1938), padre de la fonología estructural, Roman Jakobson (1896–1982), Louis Hjelmslev (1899–1965) y Émile Benveniste (1902–76), entre otros. El éxito de la lingüística saussureana, y especialmente de la fonología estructural, inspiró a Claude Lévi-Strauss (1909-2009), fundador de la antropología estructural, y a Jacques Lacan (1901-1981) en su relectura en clave estructural del psicoanálisis freudiano. Los nombres de Louis Althusser (1918-1991), Michel Foucault (1926-1984) o Roland Barthes (1915-1980), son índices de lo que se dio en llamar el estructuralismo en campos tan variados como el marxismo, la historia de las

ideas o la semiología, pero también en la reflexión filosófica en general. Esta historia no podría narrarse sin mencionar también a una serie de revistas como *Langages*, *Communications* y *Tel-Quel*. Mención especial entre ellas merece la revista de los discípulos de Althusser y Lacan llamada *Cahiers pour l'analyse*. La nómina de colaboraciones en dichas revistas amplía enormemente las filiaciones estructuralistas. La historia bulliciosa de debates, rupturas, y alianzas cruzadas a la que estamos aludiendo, terminaría por bajar sus decibeles hacia los años 1980s, en ocasión de una profunda transformación de las convicciones políticas y teóricas, caracterizadas por el avance de las formas peculiares de relativismo teórico y político que le dieron el tono a lo que se conoció como “post-modernidad”, un estertor cuya tramitación volvió a reclamar un amplio espacio en los suplementos culturales dominicales y en otros medios.

Sin embargo, la genealogía que acabamos de esbozar (por lo demás muy incompleta) de los nombres del estructuralismo no configura, según decíamos, un “movimiento” o una “escuela”. Es decir, no está justificada ni por un programa teórico común, ni por conceptos comunes. Expliquémonos un poco mejor: la conceptualización del signo por Saussure implicó una “ruptura epistemológica”<sup>277</sup> que permite realizar una aproximación gruesa al campo de las investigaciones estructurales. Sin embargo, una vez en el interior de este dominio apreciamos que el *concepto de signo* ha sido sometido a múltiples reelaboraciones y críticas que no siempre apuntaban en una misma dirección, lo que nos disuade de hablar de un programa de investigación en sentido estricto (ver Sazbón 1987, Karczmarczyk 2014). En consecuencia, el *concepto de estructura* no es unívoco para los diferentes autores ni para las diferentes disciplinas llamadas estructurales. Tampoco el campo de las investigaciones estructurales se ve unificado por la posesión de *un objeto común* ya que, si bien la dimensión de lo simbólico o de los fenómenos posibilitados por el mundo del lenguaje son el objeto característico del estructuralismo, algunos autores incluidos en esta etiqueta prestan poca atención a la lingüística, como es el caso de Foucault o Althusser, de quienes nos ocuparemos aquí. A esto debemos agregar que muchos de los nombres que incluiríamos en el bando estructuralista pronto renegaron de su condición de tales, para volver a aparecer en el listado de los pensadores post-estructuralistas, haciendo de las filiaciones trazadas una guía muy endeble para identificar al estructuralismo.

De manera que surge una pregunta incómoda: ¿cómo caracterizar a una de las corrientes de pensamiento social y filosófico más importantes de la segunda mitad del siglo XX? Lo dicho hasta aquí nos sugiere, con todo, una pista de por dónde comenzar: ¿qué relación mantiene esta pléthora de exploraciones teóricas con la lingüística saussureana? Esta estrategia supone alejarse del bullicio de las disputas entre los distintos sedicentes estructuralistas para tratar de apresar,

---

<sup>277</sup> El concepto de “ruptura epistemológica” que utilizamos aquí fue elaborado por Althusser e inspirado en la epistemología de Gastón Bachelard. Este concepto indica la relación de discontinuidad entre una ideología y la ciencia que produce el conocimiento de la misma a través de un proceso que supone una “mutación conceptual”, es decir, una discontinuidad entre la ciencia y la ideología de la que se diferencia, que se plasma en la constitución del objeto específico de la ciencia en cuestión. En este sentido, Marx operó una ruptura epistemológica con el campo ideológico de la economía política al conquistar el concepto de modo de producción, el cual excluye las evidencias ideológicas fundantes de la economía política, es decir, la centralidad el intercambio y la libertad de los agentes económicos. Del mismo modo, Saussure operó una ruptura con el campo de la gramática comparada al constituir al sistema de la lengua como objeto propio de la lingüística. Volveremos sobre estas cuestiones más adelante.

en una vista panorámica, la peculiaridad de este movimiento en la historia del pensamiento filosófico y social, pensándola como un capítulo de la relación conflictiva entre ciencia y subjetividad (ver Maniglier, 2017). El problema se expresa de manera radical en la filosofía kantiana, para la cual el conocimiento es siempre conocimiento de objetos, lo que hace que los sujetos estén, por definición, más allá del alcance del conocimiento científico. La aprehensión de los sujetos requiere, para Kant, de otras vías de acceso, como la que proporciona, por ejemplo, la acción moral. Lo específico del estructuralismo, y esto es lo que torna comprensible tanto el bullicio como el interés que despertó, y que todavía hoy despierta, fue el intento de superar el dilema planteado por Kant, buscando *un camino por el cual la ciencia pudiera aprehender a los sujetos en cuanto tales*. La vía estructuralista para reunir ciencia y subjetividad suponía que el mundo científicamente objetivable en el cual el estructuralismo localiza a los sujetos no fuera ya *la naturaleza*, sino *la cultura*. Pero es indispensable comprender que aquí “cultura” no debe entenderse en un sentido tradicional, que hace de la misma la expresión objetivada de la vida de los sujetos humanos, como viene sugerido en el término alemán *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) derivado a su vez del término inglés “*moral sciences*” (ver Gadamer, 1996: 31). La cultura va a ser entendida por el estructuralismo como sistema simbólico, y eso acarrea una profunda transformación que afecta nada menos que a la idea que los seres humanos nos hacemos de nosotros mismos. De allí el revuelo.

Veamos con un poco más de detalle este intento de anudar ciencia y subjetividad. Se trata de una historia compleja, porque el *quid* del asunto pasa por la redefinición del sentido de los términos, lo que siempre propicia confusiones y enredos. Por ello conviene extremar la atención. Adelantemos la conclusión: este acercamiento fue posible debido a ciertas características de los sistemas simbólicos que dependen del *signo saussureano* y de su *peculiar ontología*, lo cual implicó transformar el marco en el cual se insertaba la discusión sobre las ciencias humanas. La *Methodenstreit* alemana del siglo XIX, replicada en la discusión entre monismo y dualismo metodológico en el mundo anglosajón en el siglo XX (ver von Wright 1979, Apel 1984), dividía las posiciones entre los partidarios de la peculiaridad de la *Verstehen* (comprensión) y los partidarios de la *Erklärung* (explicación). Los primeros sostenían el dualismo metodológico, es decir, creían que los sujetos humanos estaban más allá de la objetivación científica tradicional *en virtud de su modo de ser* (la interioridad subjetiva y, en última instancia, el “libre arbitrio”). Los segundos consideraban que los asuntos humanos podían abordarse con los métodos ya establecidos en las ciencias naturales, concebidos como inductivos, ya que, *a pesar de su modo de ser* (esto es, concediendo la caracterización que del mismo daban los partidarios de la *Verstehen*), en la conducta humana prevalecen algunas regularidades, cuyas correlaciones habilitan un estudio objetivo, de manera que la fragilidad de las generalizaciones sociológicas se debía adjudicar a la juventud de esta ciencia, y a la complejidad de los factores intervinientes, habilitando a una comparación de la sociología con la meteorología.

La lingüística de Saussure posibilitó nada menos que sacudir el tablero en el que se establecían esas oposiciones. En efecto, la lingüística posibilita un acceso riguroso a una dimensión fundante de la vida social, el lenguaje, en la cual el conocimiento se obtenía, ya no *a pesar de*,

sino *en virtud* de su modo de ser. Esta aparente paradoja tiene una explicación sencilla: lo que Saussure cambia es nada menos que la concepción del modo de ser de los seres humanos. Si la tradición concebía a los humanos como *sujetos de conciencia*, a partir de la ruptura saussureana se hace posible comprenderlos como *seres de lenguaje* y por ello, como seres sujetos a sistemas o estructuras, a los que la conciencia se encuentra subordinada en un sentido que intentaremos precisar. Este cambio es consustancial de la “ruptura epistemológica” que se le atribuye a Saussure (ver Sazbón, 1987: 12)<sup>278</sup>. Esta ruptura consiste en un movimiento complejo de transformación conceptual, en una redefinición radical del objeto de estudio de la lingüística. Más adelante veremos este punto con algún detalle, pero como ilustración mencionaremos solamente la transformación que sufre el término “idea”, que en una concepción tradicional designa un acontecimiento o contenido en el seno de la interioridad subjetiva de los seres humanos, es decir, aquello *en virtud*, o *a pesar*, de lo cual se definían las alternativas metodológicas de la *Verstehen* y de la *Erklärung*. En la concepción tradicional una idea se define materialmente, de allí la incómoda pregunta acerca de si lo que yo percibo como azul es percibido de la misma manera por otros sujetos. En cambio, en el caso de Saussure, donde una “idea” se define formalmente, esto es, a través de las relaciones de oposición que mantiene con otras ideas, lo que deja fuera de consideración en la definición de la misma a su materia o contenido, es decir, a su instanciación en una interioridad subjetiva u otra, o en un cerebro u otro, su materialidad psicológica o neurológica queda.

Así, las ideas remiten al conjunto de estas oposiciones, es decir, al sistema o la estructura. Esta transformación mayúscula implica pensar *la interioridad de los sujetos* a partir de la *exterioridad radical* que es el sistema de la lengua; es decir que implica “re-gramaticalizar” por completo la noción de pensamiento. Se trata de una herida profunda al sentido común, ya que pese a toda la evidencia de que el pensamiento es algo privado, que ocurre dentro de nuestras cabezas, la lingüística estructural viene a mostrar que nuestras ideas, y el pensamiento en general, si bien se instancian en nuestra conciencia, no dependen de la misma, no al menos en el sentido en el que lo querría una concepción tradicional. De hecho, la redefinición es tan profunda que, como veremos, Saussure se ve en la necesidad de abandonar los términos que se le presentan espontáneamente para abordar su objeto de estudio: “idea” o “concepto” (por ejemplo: gato), e “imagen acústica” (la impresión consciente del sonido ‘gato’), por otros, como significado y signifiante, y a pensar a estos conjuntamente en el marco de la unidad del signo.

Podemos ya retornar desde la definición del signo a las ciencias sociales. La definición saussureana del signo trajo aparejada una interesante novedad ontológica que nos lleva a reconsiderar lo que parecen ser unidades sustanciales, para reconocer que en realidad dependen de un sistema. Esta novedad, debido a las consecuencias que acabamos de explicitar sobre la concepción del modo de ser de los seres humanos, fue leída como la promesa de un programa para las ciencias humanas en su conjunto. Este movimiento de redefinición supone afirmar la *autonomía* de la lingüística como disciplina científica, ya que la misma deja atrás la dependencia

---

<sup>278</sup> Véase la compilación de trabajos reunidas en Blezio, 2019.

(heteronomía, es decir, tener la norma fuera de sí) tanto respecto de un objeto dado con anterioridad e independientemente del lenguaje (la interioridad subjetiva, la psicología) que dominaba a la corriente hermenéutica, como la dependencia, que dominaba a los partidarios del monismo metodológico de la *Erklärung*, respecto de los métodos de las ciencias naturales, cuya instauración, conviene recordarlo, es solidaria de la constitución del objeto científico “naturaleza” (ver Husserl, 2009: 15, 36).

Nuestro recorrido, como el lector podrá apreciar, se detiene en algunos movimientos conceptuales que se sucedieron a partir de la fundación saussureana, atendiendo siempre al problema de la relación entre ciencia y subjetividad. A la presentación de los fundamentos de la ruptura saussureana le seguirán el análisis de las propuestas de Levi-Strauss y Althusser. El análisis de estas propuestas nos permitirá apreciar que la promesa saussureana no pudo cumplirse, en el sentido de presentar una solución definitiva al problema del conocimiento de los asuntos humanos. Esta promesa incumplida, sin embargo, no constituyó un fracaso puro y simple, sino la instauración de un foco de tensiones e inestabilidades, es decir, de una dinámica de pensamiento innovador que condujo a la producción de una nueva serie de problemas: la de las relaciones entre discurso y subjetividad.

Sin embargo, antes de entrar en una exposición detallada de estas posiciones queremos realizar algunas precisiones que consideramos indispensables para entender lo que la aventura estructuralista puso en juego. Recurriremos para ello a la presentación de algunas ideas claves de un pensador de una enorme influencia, cuyo vínculo con el estructuralismo es una cuestión problemática: Michel Foucault. El planteo arqueológico foucaulteano nos ayudará a sopesar adecuadamente la magnitud de las consecuencias acarreadas por la redefinición del signo saussureano. Este filósofo e historiador, que tanto ha asumido como rechazado ser calificado de estructuralista, y cuya obra, vista en su conjunto, no puede reducirse simplemente al estructuralismo, escribió un libro que alguna vez fue leído como un manifiesto del estructuralismo: *Las palabras y las cosas*, aparecido en 1966, el momento que el historiador François Dosse (2004: 370 y ss.) llama el “*annum mirabile*” del estructuralismo. Foucault anunciaba allí la “muerte del hombre” como un acontecimiento crucial, a partir del cual se abría un nuevo umbral para el pensamiento occidental. Esto nos permitirá clarificar una disputa que operó como telón de fondo tanto en el auge como en el descenso del movimiento estructuralista: la oposición entre humanismo y anti-humanismo.

## **Estructuralismo y ciencias humanas: la muerte del Hombre**

### **El Hombre: una invención reciente**

*Las palabras y las cosas* de Michel Foucault se editó en 1966, un año en el cual, como decíamos, el estructuralismo fue un *boom* editorial en París. Entre los grandes éxitos del estructuralismo, este libro fue el más exitoso: pese a su retórica barroca y su apabullante erudición, sólo en el año de su edición se vendieron alrededor de 20.000 ejemplares. Aunque lleva por subtítulo

“una arqueología de las ciencias humanas”, originalmente iba a titularse “una arqueología del estructuralismo” (ver Dreyfus y Rabinow 2001: 44). Aquí radica su importancia para la época: si el fenómeno de las ciencias del hombre y su expansión en la vida académica y social es una característica de los años 1950s consolidada en los 1960s, el estructuralismo surgió como un cuestionamiento radical del objeto de tales ciencias. Podríamos resumir el desafío de Foucault en los siguientes términos: si el Hombre no fuera más que una invención ¿cuál sería el sentido de nuestro presente?

Y es que justamente *Las palabras y las cosas* debe leerse como una interrogación que apunta nada menos que al sentido del presente teórico que vivía la cultura occidental en aquellos años 60'. Del mismo modo en que Kant se había preguntado “¿qué es la Ilustración?” para indagar sobre el sentido de la Modernidad, que constituía su propio presente, Foucault se preguntaba “¿qué es el estructuralismo?”. La respuesta de Kant es conocida: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro.” (Kant, 2013) El hombre, afirma Kant, aún no ha llegado a su mayoría de edad; la Ilustración es ese umbral a partir del cual la humanidad debe tornarse dueña de sí misma, del mismo modo en que un individuo, al volverse sujeto de derecho, deja de ser un infante tutelado y se convierte en el responsable legal de sus actos. Para volverse dueña de sí misma, la humanidad, insiste Kant, tiene que servirse de su propia razón. Pero para poder hacerlo, tiene que conocer los límites de la misma.

Kant afirmaba haber sido despertado de su sueño “dogmático” por Hume. Aquí “dogmatismo” tiene un sentido técnico: son dogmáticas aquellas posiciones que entienden que el conocimiento parte principios y axiomas que permiten extender el conocimiento de manera deductiva, puramente *a priori*, sin apelar a la experiencia. Dogmatismo se opone en este sentido al empirismo, para el cual todo conocimiento proviene de la experiencia. Hume, que era un empirista, puso en duda que un concepto fundamental para las ciencias, el concepto de causa, fuera conocido *a priori*. En efecto, afirmaba que en los acontecimiento que señalamos como vinculados por una relación causal nunca encontramos más que la concomitancia de dos clases de acontecimientos, aunque no tenemos la menor idea de una conexión *necesaria* entre estos fenómenos. Al experimentar que una bola de billar se dispara en cierta dirección luego de ser golpeada por otra, sólo tenemos una sucesión de eventos, pero la idea de una conexión causal no proviene de nuestra experiencia. Hume plantea que la idea de conexión causal es un producto de la imaginación y el hábito, y por tanto es escéptico acerca de la existencia real de lo que llamamos “causa”.

La posición de Hume constituyó un desafío para Kant, quien lo resolvió dirigiéndose a la estructura trascendental del pensamiento: aunque no podemos conocer cómo son las cosas más allá de cómo las experimentamos, podemos en cambio examinar nuestro modo de conocer las cosas. Y este modo de conocer se muestra limitado, ya que no podemos concebir el mundo real sin apelar a la categoría de causalidad, lo cual afecta necesariamente a nuestras representaciones de las cosas, a lo que Kant llama “fenómenos”, aunque no a las cosas en sí mismas, que Kant denomina “noúmeno”. Pero esta misma limitación aparece como un punto de apoyo para conquistar el terreno de la necesidad, ya que, aunque no sabemos a ciencia cierta cómo son las

cosas mismas, sabemos de antemano que nuestro acceso a las cosas (a los fenómenos) está sometido necesariamente a la estructura de nuestra subjetividad: forzosamente nos representamos a las cosas según relaciones causales. De este modo podemos apresar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento al conocer las reglas a las cuales nuestro conocimiento se encuentra sometido y limitarnos a hablar sólo de aquello que podemos conocer realmente.

Esto es lo que Kant llama su “revolución copernicana”. Copérnico, al no poder explicar la posición de los planetas bajo el supuesto de que estos se movían y la tierra estaba fija, ensayó una explicación alternativa colocando al sol en el centro y haciendo que la Tierra gire en torno suyo lo mismo que los otros planetas. Kant, asumiendo que no podemos conocer cómo son las cosas, intentó explicar cómo nos las representamos. Entonces la pregunta por los objetos de la experiencia se transforma en la pregunta por las condiciones de posibilidad de experimentar o representarse objetos. Dicho de otro modo, si nuestras representaciones siempre se habían pensado como estando sometidas a la estructura ontológica de los objetos, tornando problemática la necesidad y universalidad del conocimiento, Kant invirtió esta relación: lo principal es el problema de cómo conocemos las cosas y no cómo son las cosas en sí mismas (problema ontológico). El hombre, o el sujeto cognoscente, con sus propias limitaciones cognitivas, es el punto de apoyo para comprender el carácter universal y necesario del conocimiento.

Foucault busca situarse en el otro extremo de la Modernidad preguntándose por el sentido de aquella humanidad de la que hablaba Kant: ¿y si el Hombre no fuera más que una invención?<sup>279</sup> Ya no se trata de liberar al Hombre de las ilusiones, que presuntamente le impiden a los hombres hacerse cargo de su destino, sino de deshacer la ilusión que es el propio Hombre. Así como Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, Foucault se pregunta si acaso no estamos despertando del sueño antropológico en el que estamos sumidos. Para el pensador francés, la figura del Hombre “fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber... Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron... entonces podría apostarse que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.” (Foucault, 2008: 398). El estructuralismo parecía ser precisamente la ola llamada a deshacer los castillos de arena de la Modernidad. De allí la definición de Foucault: “El estructuralismo no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno.” (Foucault, 2008: 225)

Pero veamos, ¿en qué sentido podemos decir que el Hombre es una “invención” del saber moderno y qué lugar ocupa Kant en relación con las ciencias humanas? *Las palabras y las cosas* se propone describir las sucesivas *epistemes* que configuran la cultura occidental desde el Renacimiento hasta el fin de la Modernidad. Las *epistemes* son el objeto específico de la arqueología foucaultiana: se trata de aquellas configuraciones fundamentales de una cultura que determinan los saberes posibles de una época y que operan como el “inconsciente” de los discursos. Dicho de otro modo, si uno intentara hacer un corte transversal de un momento determinado de la historia de una cultura, entonces podría ver una red anónima de imposiciones o reglas que

---

<sup>279</sup> En lo que sigue utilizaremos a la expresión “Hombre” para designar a la figura cultural e histórica caracterizada por Foucault, distinguiéndola de los hombres como individuos de la especie humana.

determinan las “figuras epistemológicas” que organizan los discursos posibles, es decir, lo que puede decirse y aquello sobre lo cual se puede hablar.

Kant buscaba las reglas que determinan al conocimiento en el Hombre. Foucault ubica las reglas que organizan al discurso por fuera de la conciencia y hace del Hombre un producto de las reglas de una determinada *episteme*: la *episteme* moderna. El Hombre es una de esas figuras epistemológicas y, como tal, está sometido a una serie de condiciones de posibilidad históricas que son las de la *episteme* en la cual él mismo es el objeto posible de un discurso. Al historizar la figura del Hombre, Foucault pone en cuestión aquello que aparecía como el principio incuestionado del saber moderno. La noción de *a priori histórico* elaborada por Foucault fue forjada en una relación tensa con Kant, ya que la misma describe, justamente, el lugar paradójico que ocupan las reglas que determinan *qué enunciados son posibles*, los *objetos posibles de enunciación* y los lugares desde los cuales los individuos pueden ocupar *la función de sujetos de enunciación*. Si Kant buscaba las condiciones de posibilidad *a priori* de todo conocimiento, esto se debe a que planteaba su indagación con un grado de generalidad extrema: las condiciones de la aprehensión de objetos en general. Tales condiciones, *a priori* o trascendentales, eran pensadas como previas a toda experiencia y a toda historia, pues tienen asiento en la estructura del sujeto que conoce.

Con la noción de *a priori histórico*, Foucault busca también describir ciertas condiciones o reglas previas, pero no del pensamiento, sino del discurso. No se trata ya de unas condiciones impuestas por la estructura del sujeto que conoce, considerado como figura ahistórica, sino de las estructuras que hacen posibles que determinados sujetos profieran enunciados de cierta forma acerca de determinados objetos. Dicho de otro modo: si Kant se preguntaba por las condiciones de posibilidad en función de las cuales los sujetos pueden representarse objetos para obtener un conocimiento *a priori*, más allá de la historia, y, por lo tanto, inmutable, Foucault se pregunta por las condiciones históricas de la representación por las cuales las formas de la subjetividad y de la objetividad pueden tener lugar. El problema que se trata de resolver son las condiciones históricas que hacen posible que el Hombre aparezca como el objeto posible de una ciencia. Puesto que el Hombre no es un objeto que hubiera estado esperando dormido en un oscuro rincón de la historia hasta que un discurso lo despertara con sus preguntas, hay que decir que el Hombre es una invención. El Hombre, en cuanto objeto histórico-cultural, *ha sido producido por el discurso*.

Si lo que Foucault intenta hacer es una arqueología de las ciencias humanas, ya disponemos de los elementos fundamentales para describir sus condiciones históricas de posibilidad. Lo que caracteriza a las ciencias humanas, entonces, no el Hombre como objeto, sino el Hombre como forma. El Hombre como forma consiste sobre todo en la duplicación de los diferentes dominios de objetividad que esta figura opera. Ya en Kant vimos como la objetividad de la física dependía de la subjetividad trascendental. Ahora bien, la vida, el lenguaje y el trabajo son dominios de objetividad, pero la figura del Hombre hace que los mismos deban abordarse por medio de la manera en que el Hombre vive y se representa esos ámbitos. Esta duplicación da lugar a las ciencias del hombre. Foucault divide a las ciencias del hombre en tres grandes regiones: la *región psicológica*, la *región sociológica* y el análisis de los mitos y de la literatura. Psicología, sociología



y análisis de los mitos tienen en común “duplicar” en la representación los dominios empíricos que retoman (ver Sabot, 2007: 156). Sin embargo, puesto que no logran definir un dominio de objetividad autónomo, las ciencias humanas no pueden ostentar el estatuto de “ciencias” propiamente dichas.

Pero si análogamente a como en Kant la necesidad del conocimiento dejaba de explicarse por medio de los nexos entre los objetos para depender de la estructura de la conciencia, la extensión a las ciencias humanas de este modelo kantiano tiene un efecto claro: los dominios empíricos se explican por medio de su reflejo en la experiencia humana. Entonces la llave para el conocimiento del hombre está en esta experiencia y no en los propios dominios empíricos. Esto implica la reducción de los dominios empíricos a una esencia humana pensada como universal, a una “antropología” que contendría la verdad de todos los objetos. Insistamos un momento sobre este punto: si la experiencia de los diversos objetos es lo que permite su conocimiento, el sueño antropológico del que nos habla Foucault tiene que ver con la reducción de los diferentes ámbitos de objetividad a una dimensión antropológica subyacente.

El estructuralismo emergió, según Foucault, justamente sobre este fondo antropológico, como un intento de subvertir las evidencias modernas que organizan la relación entre conciencia, representación y lenguaje. En este sentido Foucault llama “contra-ciencias” a las disciplinas estructurales. Esto quiere decir que su propósito es esencialmente crítico respecto de los discursos constituidos en torno a la figura del hombre. La antropología estructural de Lévi-Strauss y el psicoanálisis lacaniano cumplen esta función de remover las evidencias antropológicas. La lingüística, por su parte, constituye el trasfondo a partir del cual se hace posible esta crítica mediante la conquista de una conceptualización que destaca la autonomía propia de los sistemas simbólicos y de su orden de causalidad específico. *La diferencia entre las ciencias humanas y las contra-ciencias estructurales encuentra su punto central en la relación entre inconsciente y representación.*

Vimos que las ciencias humanas se encuentran vinculadas con el movimiento kantiano que hace a la subjetividad el asiento fundante de toda objetividad en el campo del Hombre. Esto implicaba re-pensar la noción de necesidad, causalidad o determinación, remitiéndola a las reglas o categorías trascendentales del pensamiento. Si estas reglas o determinaciones aparecían como límite para el conocimiento, a su vez eran lo que garantizaba la posibilidad de un conocimiento. Pero Kant pensaba que tales condiciones trascendentales formaban parte de una estructura a-histórica y universal. Al mismo tiempo, este giro copernicano se vinculaba con una inversión de la relación entre ontología y epistemología, dando primacía al problema epistemológico de cómo conocemos las cosas.

Foucault se pregunta, en tensión con Kant, no por las reglas trascendentales que rigen al pensamiento y que son la condición de posibilidad de todo conocimiento, sino por las reglas históricas que determinan los enunciados posibles. Subordina, de este modo, el pensamiento al discurso. De aquí que podamos tomar la noción de estructura, tal como lo propone Balibar (2007), en términos de un dispositivo de inversión del sujeto constituyente en sujeto constituido. El estructuralismo entonces, caracterizado por una posición anti-humanista, no es lisa y llanamente

una eliminación de la subjetividad, sino una nueva manera de pensar al sujeto, no ya como fundamento de un orden, sino como un efecto de diferentes estructuras. Despertar del sueño antropológico es, entonces, comprender a la conciencia como un producto de estructuras autónomas que determinan las experiencias, sin ser ellas mismas objeto de experiencia.

Pero con la autonomía del sistema surgen también obvios problemas y preguntas. Por ejemplo, se supone ahora que los sistemas simbólicos determinan al pensamiento de manera inconsciente, pero: ¿sabemos puntualmente cómo se relaciona el sistema con el pensamiento? Si el sistema o estructura posee una realidad autónoma respecto del psiquismo ¿de qué modo la exterioridad del sistema determina la interioridad de los sujetos? Si el signo y los sistemas simbólicos prescinden completamente de la representación y del pensamiento ¿tenemos que pensar que la aparente interioridad del pensamiento, cuya tenacidad no se ve menguada en nada por los hallazgos estructurales, no es más que una ilusión? Nos enfrentamos a una consecuencia sumamente contra-intuitiva, ya que la interioridad y privacidad del pensamiento son una de las evidencias más tenaces, más difíciles de cuestionar o sencillamente incuestionable. De modo que una teoría de la estructura no sólo debe explicar los efectos que el sistema tiene sobre el pensamiento, el modo específico en que lo determina: debe explicar también cómo esa acción de la estructura sobre la subjetividad es encubierta y disimulada en la interioridad por una serie de evidencias. Es decir que “las ciencias estructurales exigen de nosotros no sólo que pensemos el inconsciente, sino también... que repensemos la conciencia” (Wahl, 1971: 362).

Así, se nos plantean tres tareas:

**a.** Por un lado, la construcción estructural del signo debe superar el esquema representativo a partir del cual era pensado antes de Saussure. En este sentido, debe asegurarse teóricamente que la noción estructural del signo quede liberada de toda remisión a una interioridad subjetiva pensada como fundante. El concepto de sistema simbólico debe ser pensado en su autonomía.

**b.** Esto impone otra condición: para superar las concepciones antropológicas que organizan las ciencias humanas, la noción de sistema debe ser capaz de dar cuenta de las formas de conciencia como efectos de estructura a través de una teoría de la subjetividad. Es decir que, así como se debe superar críticamente la idea de un sujeto dueño de las significaciones, debe superarse al *homo psicologicus* como evidencia ideológica. Veremos una posible deriva de este problema en Lévi-Strauss.

**c.** Por último, debe conquistarse un concepto de acción de la estructura o de la causalidad estructural que eluda recaer en las concepciones filosóficas tradicionales del fundamento. Por un lado, porque las concepciones tradicionales de la causalidad son inadecuadas para pensar el modo de acción de los sistemas simbólicos. Por otra parte, porque las concepciones tradicionales de la causalidad no podían evitar caer, de uno u otro modo, en la problemática del fundamento, es decir, en la idea de que conocer es descubrir una causa única que sostiene todo el edificio de lo real como si fuera su esencia. La noción de estructura abre un interrogante que es planteado por Wahl (1971: 384), un agudo lector del estructuralismo, en los siguientes términos: “[q]ueda por saber... si ella viene a ocupar de nuevo un lugar cuyo valor estratégico depende ante todo estrechamente del sistema del siglo XIX: el del fundamento”. Examinaremos el ensayo de

Althusser reconstruir una teoría de la causalidad a partir de Marx que sea adecuada para pensar la causalidad histórica que rige a los sistemas sociales.

## La cesura estructuralista y la lingüística saussureana

### Saussure y la constitución de la lingüística como ciencia

La caracterización del estructuralismo de la que partimos, aquella que lo coloca como un capítulo en la historia de las relaciones entre ciencia y subjetividad, requiere de algunas precisiones. En efecto, en una primera mirada, el estructuralismo aparece como una forma de objetivismo, como la eliminación lisa y llana del sujeto (ver Wahl, 1971: 417). La tesis saussureana de que el significado no está en las intenciones, la aceptación por Lévi-Strauss de la caracterización que Ricoeur hiciera de su posición como un “kantismo sin sujeto trascendental” (véanse Ricoeur, 1967 y Lévi-Strauss, 1967) o la fórmula althusseriana de la historia como un “proceso sin sujeto ni fines” (Althusser, 1975) abonan esa impresión. Sin embargo, como veremos, esta caracterización vale más para cierta lectura de la lingüística de Saussure, para la versión de la misma que a nuestro juicio extrae las consecuencias más rigurosas de sus postulados y que pone de manifiesto por ello mismo una serie de tensiones y paradojas, que para las posiciones desarrolladas posteriormente bajo la influencia de su pensamiento (ver Karczmarczyk 2014). Estas últimas se caracterizan más bien por una nueva conceptualización de la subjetividad que por una eliminación del sujeto.

El momento de la constitución de la lingüística como una disciplina científica rigurosa por Saussure coincide con la constitución de otras disciplinas que logran deslindar objetos propios enfrentando el asedio que representaba la psicología (ver Szabón, 1987: 13). Así, Durkheim definía el “hecho social” como una cosa; es decir, como un modo de actuar, de pensar y de sentir exterior al individuo, al que se le impone de manera coercitiva. Husserl y Frege, por su parte, intentaron definir lo específicamente lógico como un ámbito irreductible a lo psicológico. Así contextualizada, la pretensión de que el significado no está en las intenciones -subjetivas, individuales, psicológicas- sino en la lengua -objetiva y social- justifica la plausibilidad de sacar consecuencias objetivistas de la obra saussureana.

La lingüística saussureana sacó el problema de la comunicación del terreno de la psicología, al hacer evidente que los hechos básicos de la lingüística, los intercambios verbales entre al menos dos personas (aquello que Saussure denominaba “circuito del habla”; ver Saussure, 1972: 54) tienen como condición de posibilidad la existencia de un elemento en común entre los interlocutores, elemento que no puede tornarse inteligible a través de premisas psicológicas. Este elemento es la *lengua*, compartida por distintos individuos, adquirida por ellos de manera pasiva al verse sometidos a la acción de un mismo medio social. Sin embargo, esto no era todo lo que la lingüística saussuriana tenía para ofrecer, ya que en tal caso no habría pasado de ser una aplicación de la sociología durkheimiana a la lingüística. Por el contrario, lo que distingue a la

lingüística saussureana es que realiza una profunda reflexión sobre la naturaleza de su objeto de estudio, en particular sobre lo que le permite a éste ser a la vez individual y común.<sup>280</sup> Nótese que la reflexión saussureana incursiona así en uno de los tópicos centrales del pensamiento filosófico: la reflexión sobre la naturaleza de lo común en la que se anotaron desde antiguo posiciones nominalistas, conceptualistas, realistas, etc. La reflexión del ginebrino tomó la forma de una intervención radical sobre los conceptos fundamentales con los que la lingüística venía operando hasta entonces. En estos conceptos, y en las presuposiciones asociadas a los mismos, pudo discernir Saussure el obstáculo que se oponía a un adecuado planteo del problema.

La lingüística comparativa, en la que el propio Saussure se educó, planteaba, a su entender, dos problemas. Por un lado, todo el desarrollo de la lingüística histórica descansaba en una noción acrítica del elemento lingüístico, tomada del sentido común, debido a la cual los elementos se caracterizaban por sus semejanzas sensibles, por su identidad material. Por otra parte, desde distintas posiciones se insistía en que las lenguas evolucionaban en la dirección de una mayor sistematicidad, lo que implicaba un empobrecimiento en la capacidad comunicativa de la lengua en la medida en que esta estrechaba el espacio de la expresión individual (ver Ducrot, 1975: cap. 1 y Ducrot-Todorov, 2003: 21-28). Ambos problemas compartían un presupuesto central: la concepción unitaria y sustancialista del signo que dominaba la lingüística comparativa.<sup>281</sup>

Veamos brevemente cómo operaba este presupuesto en la lingüística comparativa. El estudio de la evolución de las lenguas se efectuaba a partir del registro de la aparición de elementos materialmente semejantes emplazados en sistemas diversos, sin que hubiera atisbos de una construcción conceptual de los criterios de semejanza e identidad de los elementos lingüísticos. Por otra parte, se manejaba una noción de “empobrecimiento en la comunicación” vinculada a la estandarización de las expresiones y de la creciente sistematicidad que se creía registrar en la evolución de las lenguas. En consecuencia, se consideraba que el desarrollo de las lenguas hacia una forma más sistemática opacaba gradualmente el papel desempeñado por la individualidad plerórica de la intención significativa dominante en el inicio de las lenguas. La “decadencia de las lenguas”, desde esta perspectiva, tenía que ver con el hecho de que la intención comunicativa, presupuesta como el inicio necesario de la comunicación interindividual, habría dispuesto de un espacio de juego mucho más importante en los inicios (míticos) de la evolución de las lenguas que al término de dicho proceso con las modernas lenguas sistemáticas.

Al contrario de estas corrientes, Saussure constituye el objeto propio de la lingüística, la lengua, como aquel que emerge desde un punto de vista regulado por una preocupación doble: preocupación que debía esclarecer, por una parte, las condiciones de la *repetibilidad* y, por la otra, las de la *constancia* de los elementos lingüísticos. Este punto de vista implicó una transformación completa del planteo tradicional y permitió concebir de manera rigurosa dos elementos

---

<sup>280</sup> “La lengua existe en la comunidad en la forma de una suma de acuñaciones depositadas en cada cerebro, , más o menos como un diccionario cuyos ejemplares, idénticos, fueran repartidos en los individuos. Es algo que está en cada uno de ellos, aunque común a todos y situado fuera de la voluntad de los depositarios” (Saussure, 1972: 65).

<sup>281</sup> Véase una visión alternativa de la relación de Saussure con el comparativismo en de Mauro 1983 y en Maniglier, 2021.

que resultaban impensables en la perspectiva de la lingüística tradicional: una comunicación que no estuviera ligada a la intención de significar y un marco conceptual que hiciera lugar, estrictamente, a la posibilidad de la repetición y la constancia de los elementos lingüísticos.

## Lengua y elemento lingüístico: la arbitrariedad del signo

El concepto de lengua se constituyó en simultáneo con la elaboración del concepto de signo por parte de Saussure. Ahora bien, en este punto es importante indicar que, aunque Saussure conserva la denominación tradicional de “signo”, su tratamiento de la misma opera una ruptura mayúscula con la tradición. La transformación se vincula con las dificultades que el ginebrino veía en la lingüística comparativa. En efecto, Saussure repara en que mientras el signo es pensado como una entidad subsistente por sí misma, este implica una relación contingente entre entidades, de modo tal que el signo y lo significado por él serían dos entidades lógicamente independientes entre sí. Tal era la noción pre-saussuriana de la arbitrariedad del signo, reconocida ya, cuando menos, por Platón y Aristóteles: la arbitrariedad del signo concebida de acuerdo al modelo de la convencionalidad de la denominación: lo que aquí se llama “libro”, se llama “livre” más allá y “book” en otra parte. En cambio, Saussure propone pensar el signo como una entidad dual, bifronte, con dos caras de naturaleza psíquica, lo que acarrea rupturas profundas con la concepción tradicional. De hecho, *la conceptualización clásica del signo* gira en torno a la asimetría; para esta, lo básico es que una realidad dada (el signo) está en lugar de otra realidad dada, a la que representa y esta relación no es reversible: el humo es signo del fuego, pero no a la inversa. En cambio, *el signo saussureano* está dominado por la asociación, por la reciprocidad, por la simetría entre significado y significante, lo que implica una ruptura con la idea de representación que había dominado hasta entonces la teoría del signo (ver Milner, 2003: 29 y ss.).

La arbitrariedad del signo saussureano implica un movimiento conceptual más radical que el reconocimiento de una relación contingente entre dos entidades lógicamente independientes una de la otra. Más aún: contra lo que se podría esperar, implica una *relación necesaria* entre dos “entidades”, significado y significante, que ya no pueden concebirse una sin la otra. Saussure utiliza una sugerente analogía para expresar este carácter de la lengua: “la lengua es también comparable a una hoja de papel: el pensamiento es el anverso y el sonido el reverso, no se puede cortar uno sin cortar el otro.” (Saussure, 1972: 193). Hay que reconocer, entonces, que se trata de una relación interna y por ello en cierto sentido necesaria. Cabe insistir entonces: ¿en qué consiste la arbitrariedad del signo saussureano? La clave para responder a esta cuestión está dada por la manera en que él comprende la delimitación de las unidades. Para el padre de la lingüística moderna, las unidades se delimitan en virtud de su relación con los otros signos; es decir, en virtud de su posición en el sistema conformado por las relaciones de los signos entre sí.

## Sistema: identidad y diferencia

Es preciso abrir aquí un breve paréntesis para caracterizar la noción de lengua o sistema, lo que nos permitirá comprender mejor la naturaleza de la arbitrariedad saussureana. En efecto, lo que está en cuestión en los problemas que subyacen al planteo de Saussure, la repetibilidad y la constancia, es la naturaleza de la identidad. Saussure distingue entre identidad material e identidad formal, lo que le permite pensar que entidades que son materialmente diversas puedan ser las mismas desde un punto de vista formal y, por lo mismo, entidades que son idénticas desde un punto de vista material pueden, no obstante, ser diversas desde un punto de vista formal. Lo novedoso es que esta distinción, que podría no ser más que un *desideratum*, un pase de manos realizado para presentar una reformulación del problema como una solución al mismo, se va a tornar inteligible a través de la noción de sistema; es decir, va a ganar consistencia y rigor en términos formales. Saussure construye su concepto de sistema a través del despojamiento de los elementos en términos materiales. Un ejemplo de otro ámbito puede ser de ayuda en este contexto: una calle, considerada en distintos momentos históricos de una ciudad, es materialmente distinta, sufre transformaciones (el empedrado se reemplaza por asfalto o pavimento, los árboles y edificios circundantes cambian con el tiempo, etc.). Sin embargo, la calle es “la misma” porque preserva su relación con otras calles, con las que guarda distintas relaciones (se corta con aquella, corre paralela de esta otra, etc.). A su vez, las otras calles en las que nos apoyamos para definir nuestra primera calle, en tanto que elementos del sistema de las calles de una ciudad, no poseen otra consistencia que la que les viene de su relación con los otros elementos, que son de la misma clase que las relaciones entre la calle de referencia inicial y las otras calles. La lengua, en la cual “sólo hay diferencias sin términos positivos” (Saussure, 1972: 203), es el marco de referencia necesario para pensar identidades que son meramente formales; esto es, constituidas a despecho de la identidad material.

Jean Claude Milner (2003) ha ilustrado bien este aspecto del concepto de la lengua apelando a la distinción filosófica tradicional entre lo que es *propio* de una entidad y la *diferencia* de la misma. Lo propio de un ente, nos recuerda Milner, es aquello que caracteriza a un individuo o especie y que no se encuentra en otro individuo o especie, sin ser sin embargo constitutivo de los mismos. La diferencia, en cambio, es una característica a la vez propia y esencial. En este sentido, es posible indicar que la risa es un carácter *propio* del hombre (esta es la única especie que ríe), aunque no esencial (podemos concebir hombres que no ríen). En cambio la razón, de acuerdo a la doctrina tradicional, al ser un rasgo propio y constitutivo o esencial, constituye la *diferencia* del hombre. Estas consideraciones nos permiten apreciar en su justa medida la siguiente observación de Saussure, devenida lema estructuralista: “Una diferencia supone en general términos positivos; pero en la lengua *sólo hay diferencias, sin términos positivos*” (Saussure, 1972: 203). La diferencia específica de la diferencia lingüística sería, indica Milner, que sus entidades poseen sólo rasgos diferenciales y no rasgos propios, y es esto lo que permite comprender la identidad formal de las entidades lingüísticas como una “identidad posicional”. La identidad posicional de los “elementos” en cuestión es tal que estos guardan con el “espacio” (la

lengua, el sistema) en el que se alojan una relación peculiar. Esta relación no es la relación externa y contingente, como la relación “de continente a contenido”, en la cual el espacio (lengua) sería independiente de los elementos (signos), y los elementos, independientes del espacio. Al contrario, en el seno de la lengua, en la cual no cuentan más que las diferencias, ello implica que la identidad posicional no tiene otro sostén que las relaciones de oposición con otras posiciones que también se constituyen diferencialmente; es decir, que tampoco tienen otro sostén, en particular que carecen del sostén de un continente externo a las propias relaciones de diferencia que permitiera caracterizarlas. La lengua es, entonces, el sistema en el que se configuran las identidades formales que constituyen toda la entidad de sus elementos.

Retomemos la problemática de la arbitrariedad saussureana. Vemos ahora claramente los motivos por los cuales la arbitrariedad no puede consistir aquí en una asignación arbitraria de significantes y significados: no hay significantes ni significados previos a la asociación de unos y otros. La metáfora de la hoja de papel no tiene un valor meramente pedagógico, ya que significado y significante, en cuanto identidades posicionales y diferenciales, son mutuamente dependientes e igualmente constitutivos. Es así que en el *Curso de lingüística general* (Saussure, 1972) encontramos la siguiente declaración que establece la dependencia del significante en relación al significado: “Considerada en sí misma, la cadena fónica no es más que una línea, una cinta continua en la que el oído no percibe ninguna división suficiente y precisa; para eso hay que echar mano de las significaciones.” (Saussure, 1972: 179), sólo para encontrar, más adelante, la fórmula que establece la dependencia en sentido inverso: “Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas y nada es distinto antes de la aparición de la lengua” (Saussure 1972: 191). Reiteremos una vez más la pregunta: ¿en qué consiste entonces la arbitrariedad? En que la lengua opera la segmentación de significantes y significados sin tener que responder a restricción externa de tipo alguno. Dicho en otros términos, comprometerse con la arbitrariedad de la lengua equivale a sostener que la lengua es un sistema autónomo. Irreductible a un orden diferente, la legalidad de la lengua es tanto autónoma (no depende más que de sí misma) como arbitraria. O mejor aún, es autónoma en la medida en que es arbitraria.

## **Sistema y subjetividad: entre la teoría de la subjetividad o el retorno del sujeto**

Hagamos ahora, para concluir esta sección, un balance de las consecuencias que el marco saussureano posee para la conceptualización del sujeto, atendiendo al problema de las relaciones entre subjetividad y ciencia a la que nos referimos al comienzo. En primer lugar, tenemos que mencionar que la perspectiva saussureana implicó cierto cuestionamiento de la noción filosófica de un sujeto autónomo, para el que las condiciones de significatividad serían transparentes. Por una parte, las nociones de lengua y de sistema autónomo implican el rechazo enérgico de un fundamento para el sistema; es decir, el concepto de un sistema autónomo de la lengua elimina, en la problemática saussureana, el lugar que ocupaba antes el sujeto en tanto amo

mítico de las palabras, como así también la posibilidad de un punto de referencia fijo externo al sistema, presupuesto constitutivo de la concepción del lenguaje como nomenclatura, como un conjunto de etiquetas que se otorgan a realidades dadas de antemano. Lo que vuelve significativo al signo no es, entonces, otra cosa que el propio sistema. Por otra parte, si bien para el hablante el signo se resuelve en una suerte de presencia constante dada por su unidad, por la remisión biunívoca de significado y significante, esta misma circunstancia tiene por condición de existencia a la diferencia lingüística tal como la hemos presentado, condición que, sin embargo, no se manifiesta al hablante, ya que se encuentra oculta bajo la apariencia de la presencia plena,<sup>282</sup> lo que da lugar a la emergencia de una noción seminal de lo inconsciente en el *Curso* de Saussure. Ello implica, en contraste con las posiciones tradicionales, la posibilidad de un estudio objetivo del significado. En efecto, contra las perspectivas en disputa en la controversia *Erklärung-Verstehen*, en la cual de un lado se insistía en la naturaleza irreductiblemente subjetiva del significado mientras que del otro se insistía en la posibilidad de eliminar a la dimensión del significado del estudio de los asuntos humanos, asumiendo que la misma era irreductiblemente subjetiva, la lingüística saussureana inauguró una vía alternativa, en la que el significado, en virtud de su carácter intrínsecamente sistemático, se abría a la posibilidad de un estudio objetivo.

Sea como sea, sin menoscabar el impacto y la profundidad de estos desplazamientos, hay sin embargo en la argumentación saussureana un momento en el que las oposiciones tradicionales parecen reconstruirse, marginal pero ineluctablemente. La categoría de la *lengua (langue)* aparece contrapuesta a la de *habla (parole)*. Mientras la primera es homogénea, puesto que está dominada por identidades formales estrictas, el habla o *parole* es pensada, por el contrario, como heterogénea, resultado de la acción voluntaria, y por ello arbitraria, como la acción de individuos que utilizan el código constituido por la lengua. La oposición entre necesidad y contingencia, que hacía imposible el conocimiento de la subjetividad, es repuesta de manera que el sistema de la lengua parece requerir de un exterior a sí misma, a través del cual el sistema se perpetúa. Como lo señalaron luego varios pensadores (ver Milner, 2003, Pêcheux, 1978: 33 y Macherey, 2014), el impacto de la innovación del pensamiento saussureano se ve debilitado en la medida en que la acción del sistema de la lengua remite a la mediación de un sujeto libre, en el sentido tradicional de sujeto del libre arbitrio, es decir, un comienzo absoluto (sin antecedente) de series causales. El impacto del pensamiento saussureano en relación al conocimiento de los asuntos humanos resulta así neutralizado en la medida en que lo que posibilitaría la cognoscibilidad de los asuntos humanos, el sistema, no ejerce su acción sino a través de aquello que escapa a la posibilidad de dicho conocimiento: el sujeto del libre arbitrio.

La cuestión de la eficacia del sistema así planteada, retomada luego en términos de acción de la estructura o causalidad estructural, plantea, entonces, la necesidad de revisar la ubicación del sujeto en relación al sistema, de manera que los avances que la noción saussureana de

---

<sup>282</sup> Concordamos así parcialmente con Derrida, quien señala que además de los motivos críticos que exhibe, el saussuriano arrastra otros tradicionales, metafísicos: “deja abierta en principio la posibilidad de pensar un concepto significado en sí mismo, en su presencia simple al pensamiento en su independencia en relación a la lengua, es decir, al sistema de los significantes” Derrida 2007: 29-30).



sistema ofrecía no se vean neutralizados por la perseverancia, aparentemente marginal pero a fin de cuentas expansiva, del sujeto del libre arbitrio. Entonces se plantea un dilema para el estructuralismo: o bien desarrolla una teoría de la relación entre subjetividad y estructura, o bien se vuelve otra figura del saber moderno y permanece en el sueño antropológico. Será justamente la antropología la disciplina en la cual la lingüística estructural se mostrará como ciencia piloto capaz de ofrecer un marco novedoso para las ciencias sociales.

## Lévi-Strauss: subjetividad y estructura.

### La expansión del modelo lingüístico a las ciencias sociales

En lo que sigue examinaremos las condiciones bajo las que el tratamiento del problema de la eficacia estructural fue haciendo lugar, gradualmente, a las condiciones para la emergencia de una noción nueva, la noción de discurso. Nuestro recorrido tendrá como efecto desafiar las caricaturas del estructuralismo producidas, en cierta forma *a posteriori*, a raíz de la crítica postestructuralista, que de algún modo funcionan actualmente como un molde de la recepción del estructuralismo.<sup>283</sup> Una visión más matizada es deseable, ya que ayuda a pensar mejor los problemas y las alternativas. En palabras de un estudioso de Lévi-Strauss: “estas caricaturas a veces presentan a la antropología estructural como una búsqueda de las oposiciones binarias, o le reprochan su alegado formalismo. Se la entiende, en tales contextos, como una especie de ejercicio decodificador, donde los significantes están correlacionados uno a uno con sus significados.” (Wiseman, 2009: 2) Un costo no menor de este procedimiento es que el postestructuralismo también queda reducido a una caricatura en la que se presentaría como una exploración de los efectos dispersos e inestables del inacabable proceso de significación. Presentaremos un panorama que dejará en claro que las cosas son más complejas de lo que pudiera parecer a primera vista.

La influencia de la lingüística estructural alcanzó su punto culminante a través del uso que hizo Lévi-Strauss, en particular de las tesis de la fonología de la escuela de Praga, con las que se había familiarizado a través de Roman Jakobson, con quien compartió el exilio en New York durante la Segunda Guerra Mundial. Si en Saussure tenemos el programa de una ciencia social anclado en la reconsideración del modo de ser de los humanos (seres de comunicación, insertos en sistemas), con Lévi-Strauss parecen emerger la concreción y la ampliación de este programa. Esta concreción aparece ligada a la resolución (o tal vez habría que decir, mejor, disolución) de

---

<sup>283</sup> Un índice notable de esta dificultad es el artículo de Gilles Deleuze (2005) “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, en el cual este pensador ofrece una visión panorámica acompañada de una valoración muy positiva sobre estructuralismo; escrita en 1967 precisamente mientras redactaba *Diferencia y repetición* considerado como uno de los mojones del postestructuralismo. Consideramos con Warren Montag que lo que esta dificultad indica no es la necesidad de trazar nuevos límites más precisos, sino un índice de la inadecuación de nuestro conocimiento de este período y la necesidad de revisar las ideas recibidas que operan como una suerte de *doxa* (ver Montag, 2013: 21).

algunos problemas clásicos en la antropología y sociología del parentesco. Lévi-Strauss aborda el problema del “avunculado”. Dicho problema consistía en la frecuencia con la que los antropólogos registraban la importancia del tío materno como una figura inversamente proporcional a la del padre, en tanto que objeto de actitudes contrapuestas, de respeto distante o de familiaridad, en los extremos. Es decir, se trata de la existencia de sistemas de organización social en los cuales, para un individuo determinado, el papel del padre es débil, a veces incluso inexistente frente al del tío materno, y viceversa.

Lévi-Strauss asoció esta cuestión con el problema del incesto; cómo esta se presentaba bajo el enigma de los “primos cruzados” (hijos de la tía paterna o del tío materno), consistente en que estos son usualmente alentados, mientras que los “primos paralelos” (hijos del tío paterno y de la tía materna) son usualmente prohibidos, a pesar de ostentar el mismo grado de consanguinidad. Lévi-Strauss sostiene respecto de la situación en la que se encontraban los estudios del parentesco: “Cada detalle de terminología, cada regla especial de matrimonio, es asociada a una costumbre diferente, como una consecuencia o un vestigio; se cae así en un abuso de discontinuidad” (Lévi-Strauss, 1980: 33). De este modo intenta mostrar que la manera en la que tradicionalmente se intentaba dar cuenta de estos problemas, bien entendiéndolos como resabios de viejas instituciones, hace tiempo ya desaparecidas, de las que se conservarían sólo fragmentos, como efecto de la influencia de un pueblo sobre otro, etc., o bien desde las relaciones de filiación que aseguran la continuidad familiar entre las generaciones (Radcliffe Brown), se movían en el marco de un enfoque *atomista* que impedía una correcta formulación del problema. En efecto, el obstáculo radicaba en considerar la institución del “avunculado” como un rasgo aislado, por cuya aparición en diferentes contextos sociales tenía sentido preguntarse. La situación de la sociología del parentesco con la que se enfrentó Lévi-Strauss tenía mucho en común con la situación de la lingüística histórica con la que se tuvo que enfrentar Saussure. Como el ginebrino, también Lévi-Strauss se preguntó por las condiciones de existencia de su objeto de conocimiento: ello le permitió mostrar que el problema en el que estaba interesada la sociología del parentesco tradicional no es un rasgo que pueda ser considerado atomísticamente. Al contrario, Lévi-Strauss insiste en que se trata de elementos integrados en una estructura, que él propone pensar como la estructura elemental del parentesco, entendiéndola como un hecho fundante de la cultura. Al respecto, sostiene Lévi-Strauss:

Es conocida la función que la prohibición del incesto cumple en las sociedades primitivas. Al proyectar -si cabe decirlo así- las hermanas y las hijas fuera del grupo consanguíneo y asignarles esposos provenientes de otros grupos, anuda, entre estos grupos naturales, vínculos de alianza que son los primeros que pueden calificarse de sociales. La prohibición del incesto funda de esta manera la sociedad humana y es, en un sentido, la sociedad. (Lévi-Strauss, 1980a: XXXVI)

Lévi-Strauss destaca el paralelismo entre la revolución en lingüística y la revolución en antropología que se propone realizar. Así, si en los hechos del lenguaje la función de los mismos

ha sido percibida desde antiguo, el descubrimiento de su carácter sistemático es, sin embargo, algo mucho más reciente, como hemos visto en el caso de Saussure, quien vincula ambos aspectos. La situación del parentesco es la inversa: su carácter sistemático ha sido percibido desde tiempo atrás (en particular a través de los vínculos que guardan entre sí las denominaciones de las formas de parentesco) mientras que la función de dichas relaciones ha permanecido desconocida. Es aquí donde Lévi-Strauss se propone innovar y pone en relación sistema y función. Las relaciones de parentesco cumplen una función que constituye la cultura. Esta función consiste en el intercambio y en la alianza, en el intercambio que fuerza a la alianza. La estructura elemental del parentesco muestra que la prohibición del incesto es sólo el aspecto negativo, cuyo reverso positivo es el mandato de la exogamia. De tal manera, la sociedad organizada a partir de las relaciones de parentesco está estructurada a través de lazos que son propiamente simbólicos, y ya no meramente biológicos. Hay, sin embargo, algo limítrofe en la prohibición del incesto, ya que, si en la naturaleza hay leyes, invariables, y en la sociedad reglas, que varían de un grupo a otro, el carácter universal de la prohibición del incesto, que regula precisamente un rasgo universal de las sociedades humanas, la coloca en una posición intermedia entre naturaleza y cultura.

Podemos entonces decir, en apretadísima síntesis, que la “estructura atómica o elemental” del parentesco incluye al donador de esposas, a menudo el tío materno, en un modo que no está fundado en la naturaleza, sino que, por el contrario, va muchas veces en contra de las inclinaciones naturales. La sociedad supone alianzas entre familias y la circulación de las mujeres que asegura dichas alianzas, hecho que se asienta sobre el “tabú” o prohibición del incesto. El favorecimiento de los matrimonios entre primos cruzados (hijos de tíos maternos y de tías paternas) es la mejor expresión de la regla de reciprocidad entre grupos, ya que el casamiento entre primos paralelos alentaría que las mujeres se restringieran a circular dentro de los límites del clan de pertenencia, sea en una sociedad matrilineal o patrilocal. En palabras del propio Lévi-Strauss: “no son, entonces, las familias, términos aislados, lo verdaderamente ‘elemental’, sino la relación entre los términos. Ninguna otra interpretación puede dar cuenta de la prohibición universal del incesto, de la cual la relación avuncular, bajo su forma más general, no es otra cosa que un corolario, unas veces manifiesto, otras implícito” (1980: 49).

## Estructura y emergencia de la subjetividad

Ahora bien, estos resultados pueden considerarse una extensión de los resultados de la lingüística estructural de tipo saussureano al estudio del parentesco.<sup>284</sup> No es sólo por el

---

<sup>284</sup> En rigor, la inspiración lingüística más próxima de Lévi-Strauss es la fonología estructural de Troubetzkoy. De ella, Lévi-Strauss extrae la idea de tomar unos pocos rasgos distintivos o pertinentes para definir las estructuras elementales del parentesco, del mismo modo que la fonología confiaba la definición de las oposiciones fónicas, diferencias reconocidas por los hablantes, a la investigación de los medios de realización de esa distinción, que lleva a identificar un conjunto de rasgos distintivos, desconocidos por los hablantes, en los que aquellas oposiciones se fundan. Por ejemplo, el sistema

esquematismo de nuestra presentación, sin embargo, que debemos decir que los mismos no agotan la reflexión lévi-straussiana. En un texto justamente famoso, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, el antropólogo desarrolla una reflexión epistemológica que retoma varias de las cuestiones que analizamos en el caso de Saussure. El texto puede ser leído con dos claves distintas. Por un lado, Lévi-Strauss destaca en la obra de Mauss el descubrimiento de lo simbólico como un orden autónomo, lo que resolvería algunos dilemas clásicos de la epistemología de las ciencias sociales, al hacer del inconsciente (el orden sistemático de lo simbólico) un objeto susceptible de una observación objetiva y controlable. Lo simbólico sería así un “objeto” que subsumiría en su objetividad a la subjetividad. En esta lectura se inscribe algo que ya hemos visto en el caso de Saussure cuando insistíamos en que la lengua instaure una suerte de “inconsciente lingüístico”. Pero en el caso de Lévi-Strauss este inconsciente es pensado como aquello que mueve la combinatoria de posibilidades que ofrece el sistema simbólico, llegando incluso a sostener que está localizado en el cerebro. Es difícil decidir si en esta lectura la remisión del inconsciente a un sujeto de la combinatoria debería llevar a calificar al pensamiento de Lévi-Strauss como un humanismo o como un antihumanismo. Esta lectura explota algunos elementos del propio texto sobre Mauss, como la observación en relación a la necesidad de hacer una arqueología de las técnicas y prácticas corporales, entendidas como el lugar donde lo más propio e interno -la experiencia del cuerpo propio- se entrelaza con lo más ajeno y externo -el sistema social o estructura que determina esa experiencia- (ver Dosse, 2004: 43 y ss.).

Pero el texto sobre Mauss es susceptible también de otra lectura que pone de manifiesto ciertas tensiones que apuntan directamente al problema de la eficacia de la estructura que planteamos sobre el final de la sección anterior (ver de Ípola, 2007 y Livingston, 2012: 68-71). Lévi-Strauss parte de ciertas palabras sobre las que los antropólogos han llamado la atención. Se trata de términos como “*hau*”, “*mana*”, “*orenda*”, “*waka*” o “*manitou*”, que poseen un funcionamiento muy peculiar. Los antropólogos han podido registrar que las mismas significan lo desconocido, lo que entra mal en las clasificaciones, pero también la fuerza mágica de las cosas y lo que tienen que tener las personas para manejar tal fuerza mágica. La sábana con la que el antropólogo se cubre por las noches, por ejemplo, es “piel de *manitou*” para los aborígenes algonquinos (Mauss, 1979: 127). Lévi-Strauss denomina “significantes flotantes” a estas expresiones sin referencia fija e indica que su validez cultural es mucho mayor que lo que se podría creer a partir de los ejemplos considerados, pues es en verdad coextensiva con el lenguaje. Lévi-Strauss cree que en todo lenguaje hay siempre un desajuste estructural, debido a que el lenguaje siempre se encuentra frente a lo desconocido o desperejo, que debe integrarse en el orden simbólico de algún modo.

Este punto es puesto de manifiesto por Lévi-Strauss a través de una hipótesis, una suerte de mito sobre el origen del lenguaje, que no es sino una expresión colorida del carácter coextensivo entre el lenguaje y el desajuste referido. Cuando el lenguaje apareció en el mundo, nos dice Lévi-

---

de las vocales francesas puede describirse a partir de sólo cuatro rasgos distintivos: nasalidad, punto de articulación, labialización, abertura. (Véase Lévi-Strauss, 1980: 31 y Fuchs y Le Goffic, 1979: 24-25).

Strauss, vino dada con él la totalidad de los significantes. En relación al significado, en cambio, hay que decir que los significados *están dados* con el lenguaje, aunque sólo de manera general (el universo se vuelve *como un todo* significativo con la aparición del lenguaje); pero también hay que decir que los significados *no están dados*, puesto que siempre ocurre que no se sabe qué significa una cosa en particular, qué nombre tiene, en qué clase entra, etc. Esto debe considerarse como una contradicción inherente al pensamiento simbólico, algo así como una fragilidad constitutiva del mismo.

Así, las palabras estudiadas por los antropólogos serían manifestaciones culturalmente coloreadas para realizar una “función semántica universal” de la que nuestra propia cultura no es una excepción: la de incluir en el orden simbólico lo desconocido o desperejado, desclasado, etc. En francés, palabras como “*truc*” o “*machine*”, y en castellano, palabras como “suerte”, “coso”, “catafalco” o “algo” (como cuando se dice que una persona “tiene algo”) cumplirían esa función (ver de Ípola, 2007: 91). Al respecto, señala Lévi Strauss:

La diferencia radica menos en las mismas nociones [*mana, manitou, truc, machine*] que en el hecho de que en nuestra sociedad, estas nociones tienen un carácter fluido y espontáneo, mientras que en otras partes sirven de fundamento a sistemas oficiales y pensados de interpretación, es decir, a un papel que nosotros reservamos a la ciencia, aunque siempre, y en todo lugar, estas nociones actúan un poco como símbolos algebraicos, para representar un valor indeterminado del significante, vacío en sí mismo y susceptible, por tanto, de que se le aplique cualquier sentido, cuya única función sería cubrir la distancia entre el significante y lo significado, en perjuicio de relaciones complementarias anteriores. (1979: 37; trad. modificada).

Hay, naturalmente, diferencias importantes entre el chamán, como proveedor de significantes (cantos, palabras, gestos, etc.) para su comunidad y la función de provisión de significantes en nuestras sociedades, que asigna a la ciencia la tarea de ajustar significado y significante, y deja siempre un resto para el cual el cumplimiento de esta función está desperdigada y no remite a un estatus social específico. Pero esta diferencia tiene que ver con los modos de cumplir una función, sin afectar a la naturaleza de la función en cuanto tal. El punto importante es que nuestras sociedades, que no escogen positivamente un estatus para realizar esta función, despliegan un concepto, el de lo “anormal”, para referirse a la enfermedad mental, a la que Lévi-Strauss le asigna un rol de complementación de la práctica normal.

Dice en este contexto Lévi-Strauss: “El psiquismo individual no es el reflejo del grupo y aún menos le preforma. El valor y la importancia de los estudios que han seguido esta trayectoria estarían completamente legitimados si con ellos se reconociera que lo que hace es completarlo” (Lévi-Strauss, 1979: 22). Esto lleva a pensar que hay una relación interna, y no la relación externa de mera determinación como en la primera lectura, entre la estructura que coloca la experiencia en los individuos (el jorobado que es elegido como chamán por el grupo en virtud de esa característica física es un ejemplo sobresaliente de esta “colocación de la experiencia”) y esta

“experiencia colocada” que completa a la estructura. Dicho de otro modo, lo determinante sólo existe a través de lo determinado. Aquí hay que pensar la subjetividad de una manera distinta que en la primera lectura, puesto que el sistema, frágil, no se sostiene sin la confianza infundada que se pone en obra en esta “función semántica universal”.

Vemos así aparecer varias cuestiones en las que la antropología estructural implica modificaciones de peso en relación al marco en el que se desenvolvía la lingüística estructural saussureana. Hay dos modificaciones que son particularmente importantes para nosotros. Por un lado, los desarrollos de Lévi-Strauss implican otorgar primacía al significante sobre el significado: “...al igual que el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma por otra parte); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa [el significante] precede y determina el contenido del significado.” (Lévi-Strauss, 1979: 28). En efecto, el significante está dado de golpe, como vimos, mientras que el significado está dado y no dado; es decir, sólo dado en general pero abierto gradual y penosamente a su articulación concreta en el proceso del conocimiento. Es precisamente debido a esta primacía del significante sobre el significado, a la que nos hemos referido como “desajuste estructural”, que Lévi-Strauss se veía llevado a introducir la noción de “valor simbólico cero”, propio de aquel significante que, por carecer de un significado positivo propio -de allí que una denominación alternativa de este significante sea “significante vacío”-, puede adquirir un valor universal, hacer potencialmente referencia a cualquier significado. Nociones como *mana*, *orenda*, *wakan*, etc. son “la expresión consciente de una función semántica cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico, a pesar de las contradicciones que le son características” (Lévi-Strauss, 1979: 40). El significante vacío es entonces un emergente de la incompletud constitutiva de la estructura, incompletud que estos significantes vienen a salvar. Cabría hablar, así, de una fragilidad inherente a los ordenamientos simbólicos, que constantemente se enfrentan con lo informe, desparejo, con aquello que está en tensión con lo que el sistema puede procesar.

Primacía del significante sobre el significado, carácter incompleto de la estructura o sistema y fragilidad constitutiva de la estructura son distintas maneras de referirnos a un movimiento conceptual que modifica sustancialmente el planteo de la pregunta por la eficacia de la estructura o sistema.<sup>285</sup> En efecto, la manera en que nos encontrábamos con este problema en la lingüística de Saussure descansaba sobre supuestos que se ven cuestionados en esta lectura del planteo de Lévi-Strauss: el supuesto del carácter acabado del sistema, por un lado, y la exterioridad del habla y del sujeto del habla en relación al sistema, por el otro. Si a esta exterioridad le damos expresión mediante un símil, resultaría que el hablante saussureano que podría hacer un uso de la lengua es semejante al comensal que usa el menú en un restaurante.

La exterioridad del sistema en relación al sujeto podría destacarse entonces haciendo mención a la opción disponible para el comensal de ingresar a uno u otro restaurante, de enfrentar

---

<sup>285</sup> Al analizar las premisas teóricas de Lévi-Strauss Derrida le reconoce haber pensado “la estructuralidad de la estructura” sin haberla remitido a un “centro presente”, criticándole, sin embargo, no extraer plenamente las consecuencias de estas premisas. (Ver Derrida, 1967).

uno u otro menú. En cambio, en el planteo de Lévi-Strauss, la fragilidad constitutiva del sistema remite a una confianza infundada de los usuarios del mismo, confianza que el sistema o estructura no puede fundar, aunque sí exigir. La operación continua de los significantes vacíos es el testimonio de la eficacia de este requerimiento o exigencia de la estructura. La distinción entre sistema y uso del sistema, implicada en el par saussureano *lengua-habla*, es entonces socavada en sus fundamentos. Ello ocurre en la medida en que el concepto de los significantes vacíos implica dos consecuencias: por un lado, que el sistema impone sus requerimientos sobre los “sujetos”, pero que estos requerimientos no son estrictamente sistemáticos, como lo sería la imposición de escoger entre un conjunto fijo de opciones dispuestas en un menú. Se trata de que ciertos comportamientos y experiencias son exigidos por el sistema, pero, por otro lado, el sistema que impone estos requisitos no se completa más que por medio de la satisfacción de esos requerimientos, satisfacción que, sin embargo, el sistema no puede garantizar lógicamente. Ahora podemos ver que el hecho de que lo determinante exista a través de lo determinado implica el reconocimiento de una falla en lo determinante y que, en consecuencia, la determinación tiene que pensarse como un salto lógico.

Comienza a dibujarse así una implicación entre estructura, sujeto y acontecimiento. En contraste con la metáfora del menú y el comensal, tendríamos que pensar ahora, tal vez, en un restaurante *autoservice* en el cual se dispusieran ciertos elementos que en sí mismos no son nutricios, pero que pueden combinarse de distintos modos para preparar alimentos. La combinación puede dar por resultado un alimento, un elemento neutro o un veneno, pero de modo tal que el resultado no puede determinarse completamente de antemano, porque los elementos que se ofrecen para conformar platos varían sin un orden aprehensible. Los comensales se encuentran entonces conminados a preparar los platos en este restaurante, pues no hay opción de ingresar en otro. Las opciones de combinación se estabilizan de algún modo, conformando algo así como un menú, al que los comensales que ingresan deben atenerse, pero la exterioridad de los comensales y el menú ya no pueden sostenerse.

## **Althusser: hacia un concepto de la causalidad estructural**

Dos obras aparecidas en 1965 colocaron el nombre de Louis Althusser en el centro de las discusiones filosóficas y políticas: *Pour Marx* y *Lire Le Capital*, difundidas entre nosotros por los títulos de sus versiones castellanas más conocidas: *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital*. La primera es una compilación de artículos aparecidos en años anteriores, mientras que la segunda es una obra escrita a varias manos, resultado de un seminario realizado en la *École normale supérieure* de París los años 1963/1964. En sus colaboraciones a esta obra colectiva Althusser intenta definir la científicidad del Materialismo Histórico, la ciencia de la historia inaugurada por Marx, como así también trazar la distinción entre ciencia e ideología en su generalidad. Al mismo tiempo, Althusser, despliega una importante labor teórica orientada a definir la especificidad de la noción de totalidad en Marx, para lo cual se esfuerza en contrastarla con otras

concepciones de la totalidad, que son calificadas como ideológicas. Entre ellas, figura la concepción “estructuralista” de la totalidad, a la que Althusser caracteriza como “formalista”. El uso profuso del término estructura, el clima de época, y cierta vaguedad del término “estructuralismo” sobre la que ya hemos llamado la atención, colaboraron para que Althusser resultara inscripto, a pesar de algunas afirmaciones suyas en sentido contrario, en el marco general de lo que se denominaba el estructuralismo.<sup>286</sup> Althusser tomó cartas en el asunto tan pronto como en 1968, con ocasión de la segunda edición de *Para leer El capital*,<sup>287</sup> reconociendo, en una advertencia “Al lector”, que a pesar de las precauciones tomadas para distinguirse de lo que denomina “la ideología estructuralista”: “...la *terminología* que empleamos estaba a menudo demasiado ‘próxima’ a la terminología ‘estructuralista’, como para no provocar, a veces, equívocos o malentendidos.” (Althusser y Balibar, 2010: 3). Althusser precisa inmediatamente que sus reparos respecto de la “ideología estructuralista” consisten en que “...la teoría de Marx no puede ser reducida de ninguna manera a una combinatoria formalista. El marxismo no es un ‘estructuralismo’.” (Althusser y Balibar, 2010: 4). Intentaremos otorgarle plausibilidad a esta afirmación de Althusser a los efectos de que el lector pueda juzgar por sí mismo.

### **Marx frente a la economía política clásica: el anti-humanismo como condición para el conocimiento de lo histórico**

Althusser entiende que Marx ha descubierto un nuevo continente para el conocimiento científico: luego del continente de las matemáticas abierto por Thales en la antigua Grecia, y del continente de la física, abierto por Galileo a comienzos de la modernidad, Marx descubrió el continente de la historia. Althusser intenta mostrar que Marx introdujo una ruptura irreductible respecto de la economía política clásica, la cual acarrea amplias consecuencias en el ámbito de las llamadas ciencias sociales. Detengámonos por un momento en la transformación que Marx opera respecto de la economía política clásica. Recordemos que el subtítulo de *El capital* es, justamente, “Crítica de la economía política”. Para esta disciplina, cuyos principales representantes son Adam Smith y David Ricardo, su objeto, los hechos económicos, se presentan en la forma de hechos dados. Parece tratarse de la evidencia misma: hay personas, hay cosas, y hay los vínculos entre estas dos clases entidades, que pueden explicarse a partir de una naturaleza humana, la del hombre como sujeto de necesidades, que se presume dada en los individuos.

---

<sup>286</sup> Esto se corrobora en el hecho de que Althusser es una mención recurrente en distintas obras que intentan dar un panorama de conjunto del estructuralismo. Ver por ejemplo Auzias, 1969, y Corvies 2005.

<sup>287</sup> Se trata de una edición reducida del año 1968, que apareció en cuatro volúmenes, en la que se introdujeron modificaciones en distintas colaboraciones. La edición original contaba, además de los artículos de Althusser y Balibar que son los únicos que se recogen en la edición española, con colaboraciones de Pierre Macherey, Roger Establet y Jacques Rancière. En 1996 se editó una tercera edición de *Lire le Capital* que incluye todas las colaboraciones y deja constancia en un apéndice, de los párrafos de la primera edición que fueron modificados o suprimidos. Ver Althusser et al 1997 y Balibar et al 2016.



Esta naturaleza humana explica, en ausencia de interferencia, los vínculos de *persona a cosa* (propiedad), y de *persona a persona* (contrato) en este ámbito. Con palabras de Althusser: “la economía política clásica no puede pensar los hechos económicos como pertenecientes al espacio homogéneo de su posibilidad y de su mensurabilidad, sino mediante una antropología ‘ingenua’ que base, en los sujetos económicos y sus necesidades, todos los actos mediante los cuales los objetos económicos son producidos, repartidos y consumidos.” (Althusser y Balibar, 2010: 175). El *homo oeconomicus* es, entonces, lo que le otorga el carácter de económicos a los hechos económicos. Queda así expuesto a la luz del día el carácter tautológico o el homuncularismo de esta formulación.

Ahora bien, concebir al *homo oeconomicus* como un dato, como una naturaleza humana transhistórica, lleva a pensar los hechos económicos como un “espacio homogéneo”, es decir, la economía se explicaría de la misma manera en cualquier momento histórico y en cualquier formación económico-social. El hecho de que en otros momentos de la historia los fenómenos económicos no se manifiesten con el alcance y la importancia que adquieren en la sociedad capitalista estudiada por los economistas políticos clásicos se debería atribuir a “interferencias” de distinto tipo, como supersticiones o ideologías, es decir, a factores sociales e históricos. Pero la economía no admite en rigor una explicación histórica o sociológica, sino sólo la “explicación antropológica” que antes hemos calificado de tautológica u homuncular.<sup>288</sup> De esa manera, el sujeto de las necesidades aparece como origen y como fin del espacio económico en un doble sentido. En primer lugar, como aquello que inicia y por mor de lo cual se pone en movimiento la circulación y la producción de los bienes. En segundo lugar, como el fin o la dirección teleológica a la que apunta el proceso histórico, es decir, como la meta de una filosofía sustantiva de la historia, explícita a veces, pero muchas veces implícita, que postula a la sociedad capitalista, en la cual esta antropología se manifiesta “libremente”, como la coincidencia por fin alcanzada entre la naturaleza humana y la forma de la sociedad, como la mayor armonía alcanzable entre la naturaleza del individuo y la sociedad en la que existe. Esta coincidencia entre formación social y naturaleza humana hace que, desde su propio horizonte ideológico, el capitalismo no admita, ni requiera, una explicación socio-histórica.

Althusser reconstruye la “crítica de la economía política” de Marx como el cuestionamiento, que podemos encontrar en *El capital*, del *dato antropológico* que estructura a esta disciplina. Marx mostró que la figura del “trabajador libre” está en un evidente desajuste respecto de la figura de un *homo oeconomicus* que pondría en movimiento el espacio de lo económico en función de sus necesidades. En efecto, la sanción jurídica de la libertad, que parece corresponderse con la caracterización antropológica del *homo oeconomicus*, se da en simultáneo con un proceso

---

<sup>288</sup> Es interesante tener en cuenta en este punto el trabajo de Christian Laval *L'ambition sociologique*, (ver Laval 2012) quien ha puesto de manifiesto la manera en la que los sociólogos clásicos han desarrollado sus producciones teóricas movidos por el impulso de contrarrestar la tendencia de la economía política a naturalizar un conjunto de categorías que correspondían al ascenso de la sociedad capitalista, en particular la noción crucial de *homo oeconomicus*. Laval examina los casos de Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim y Weber. Un examen detallado del argumento de Laval desde la perspectiva propuesta en este trabajo debería ubicar sus consideraciones bajo la rúbrica de la oposición humanismo-antihumanismo a la que nos hemos referido en el caso de Foucault.

violento de despojamiento de los medios de producción (ver Marx 2009: 891) que somete a los individuos despojados a una constrictión, a la obligación de vender su fuerza de trabajo en el mercado. Esta constrictión se superpone impone a la caracterización jurídica de los contratos de trabajo (relaciones-persona persona) como libremente consentidos (ver Marx 2008: 214). Por otra parte, encontramos un rebasamiento análogo cuando analizamos la relación de propiedad privada (relación persona-cosa), desde el punto de vista de su existencia social efectiva. En efecto, si bien desde el punto jurídico la propiedad privada se presenta como la libre disponibilidad de un bien, cuando consideramos la propiedad de los medios de producción como capital vemos que está sometida a una constrictión social que también rebasa las determinaciones jurídicas y antropológicas: existir como capital es reproducirse como tal, es decir, como valor que se valoriza, lo que indica que para que el propietario de los medios de producción sea un capitalista debe estar en condiciones de organizar la producción para tal efecto. No es de extrañar, entonces, que Marx no moralice a propósito del comportamiento del capitalista en cuanto persona, como *homo oeconomicus*, puesto que su análisis se interesa en el capitalista como “personificación de una categoría económico-social” (Marx, 2008: 8).

He aquí el alcance de la crítica de la economía política. La crítica de Marx hace irrumpir, en el corazón mismo mismo del “espacio homogéneo” que la economía define a partir del *homo oeconomicus*, una necesidad propiamente social que no tiene su fuente en la antropología. “Trabajador libre” y “capitalista” son ambas categorías que los individuos se ven forzados a personificar. Si la economía fuera un espacio homogéneo, en ella los individuos se relacionarían entre sí como sujetos de libre iniciativa, todos igualados por ser sujetos de necesidad. Pero a partir de la crítica de Marx comprendemos que las relaciones económicas no involucran a sujetos, es decir, no son relaciones inter-subjetivas, porque el espacio económico está jerarquizado, describe relaciones de diferente nivel. La relación entre los individuos se encuentra sometida a otra relación que la domina: la relación de propiedad o no propiedad con los medios de producción, es decir, las relaciones sociales de producción. Esto quiere decir que los individuos sólo actúan y se relacionan entre sí en tanto sometidos a la lógica antagónica que los inserta en una determinada clase social y los reparte en determinadas posiciones en el proceso de trabajo. Esa necesidad, transindividual y antagónica, centellea como un cortocircuito en los intersticios de la conceptualización de la economía política clásica, pero no puede aprehenderse con sus propias categorías. Si bien la “crítica de la economía política” utiliza las categorías de esta disciplina, lo hace para poner de manifiesto un conjunto de fenómenos que rebasan su dominio. La relación de Marx con la economía política clásica no es, entonces, una relación de continuidad, de profundización o refinamiento de sus categorías, sino una subversión de las mismas. Esto supone, ante todo, abandonar el horizonte antropológico. Como lo indica Rancière en su contribución a *Lire le Capital*, titulada justamente “El concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los *Manuscritos de 1844* a *El capital*”, la transformación conceptual operada por Marx en *El Capital* es de tal naturaleza que la podríamos denominar: “...la revolución anti-copernicana de Marx (...). Los fenómenos dejan de centrarse en torno a un sujeto constituyente. El concepto de sujeto no interviene en el problema de la *constitución* de los fenómenos” (Althusser et al, 1996:

127). Comprendemos entonces que la crítica de Marx es muy diferente a la crítica kantiana, porque implica una reintroducción de los sujetos en el terreno de la objetividad.

Para presentar esta transformación digamos de entrada que la misma no consiste en el encuentro con un objeto diverso, cuya existencia se constataría como un dato, la misma clase de relación que la economía política pretendía tener con su objeto. Al contrario, la posibilidad de aprehender las formas de constricción y de necesidad de eso que se insinúa en los entresijos de la economía política clásica supuso un arduo trabajo de elaboración conceptual, un trabajo de producción de conceptos adecuados al conocimiento de esta necesidad que rebasa y arrastra a las evidencias antropológicas, y a través de las cuales se puede comprender el proceso por el cual las evidencias imaginarias de la economía política se imponen como tales, como evidencias que no promueven el conocimiento de lo real, sino que lo obstruyen. El concepto que permitirá pensar simultáneamente esta necesidad y la producción de las evidencias de la economía política clásica es el concepto de “modo de producción”.

## La revolución teórica de Marx: el concepto de modo de producción

Permitámonos hacer un breve repaso de algunos momentos claves de la producción de este concepto.<sup>289</sup> El comienzo de la construcción de una problemática científica se puede ubicar en la escritura de las “Tesis sobre Feuerbach” en 1845 y de *La ideología alemana*, escrita por Marx junto con Engels entre 1845 y 1846. Allí Marx y Engels intentaron ajustar cuentas con su “conciencia filosófica anterior”. El elemento clave de *La ideología alemana*, aquel en el cual hay que ubicar el umbral de la ruptura, es el comienzo de una elaboración, que será larga, del *concepto de producción*, es decir, la emergencia de la idea de que el carácter diferencial de la vida humana radica en la manera en la que nuestra especie produce y reproduce materialmente su vida. El concepto de producción, y en particular el de modo de producción, no aparece en la obra de Marx como un resultado ya acabado, sino como un elemento en tensión con otros.

En efecto, en *La ideología alemana* los individuos son postulados como premisas, como puntos de partida (ver Marx y Engels, 1974: 19), postulado que convive de manera contradictoria con el concepto de modo de producción, el cual supone que los individuos nunca son datos, sino efectos de las formas históricas de la reproducción de la existencia. La convivencia de problemáticas diversas que funcionan como vectores encontrados configura una situación de extrema tensión: el concepto de producción ofrece en principio elementos teóricos para pensar las “condiciones históricas de la existencia de la individualidad” (de las cuales “trabajador libre” y “capitalista” son ejemplos), condiciones de clase que no dependen de los individuos. Por su parte, la problemática de la “individualidad humana concreta” repercute sobre el concepto de producción, interfiriendo en la introducción de los nuevos conceptos que la problemática de la producción

---

<sup>289</sup> En lo que sigue nos apoyamos, con licencias, en el excelente trabajo de Naves 2021, otra presentación accesible y aguda puede encontrarse en Roies 1974.

exige: las fuerzas productivas son pensadas como las capacidades esenciales de los individuos, las relaciones de producción son pensadas bajo el modelo del comercio mutuo, es decir, como relaciones interpersonales, intersubjetivas. El concepto de producción despliega algunas consecuencias en el texto, aunque estas, al no encontrar un terreno propicio para desarrollarse, dan lugar a tensiones o paradojas latentes. Por ello se puede indicar que el concepto de modo de producción está presente “en estado práctico” en esta obra. Sin embargo, la problemática de la individualidad concreta acaba dominando a la de la producción, inclinando la balanza hacia la conceptualización de la producción como la creación de un sujeto. De allí que, bajo los efectos del concepto de la división del trabajo, reaparezca en *La ideología alemana* la problemática de la alienación. El concepto de *praxis*, las diferentes direcciones en las que puede ser pensado (como la práctica de un sujeto, o como una práctica a la que los individuos están sujetos), ofrece un concentrado de todas estas tensiones.

*La ideología alemana*, se topa con dos puntos de bloqueo como consecuencia de la contradicción de problemáticas que la atraviesa. En primer lugar, al pensar a la producción como resultado de la actividad de los hombres, y no como un proceso objetivo que pone en contradicción a clases antagónicas, la historia aparece como un proceso de *desarrollo de las fuerzas productivas*, las cuales, a pesar de ser creaciones humanas, subjetivas en este sentido, se han autonomizado, volviéndose en contra de sus creadores. El desarrollo de las fuerzas productivas, principalmente las innovaciones técnicas, sería el motor de las transformaciones en la historia, de modo que, por ejemplo, la introducción de las máquinas en la producción tendría como efecto una transformación de las relaciones de producción. Por otra parte, el principio de la determinación material de la vida social implica que el principio de inteligibilidad de la superestructura ideológica, política, religiosa y jurídica, no reside en sí misma, sino en la base económica de la sociedad. Sin embargo, Marx no llega a pensar acabadamente la determinación de la superestructura por la base económica, por lo cual en los textos de *La ideología alemana* nos encontramos con la tendencia a postular una *determinación directa*, es decir, *mecánica*, de la superestructura por la base material.

Para poder enfrentar estos dos puntos de bloqueo, que se presentaron en el terreno mismo de la ruptura, fue imperioso comprender que las fuerzas productivas (medios de producción, agentes de trabajo) no son “exteriores” a las relaciones de producción, sino que siempre deben pensarse en su unidad con relaciones de producción determinadas. Esto significa que las *fuerzas productivas* no bastan para definir la instancia económica. Los elementos que engloba este concepto son desglosados en el detallado análisis que Marx realiza del “proceso de trabajo” en el cap. 5 del libro I de *El capital*. A saber: el *trabajador directo* y los *medios de producción*, estos últimos a su vez se dividen en *objeto de trabajo* y *medio de trabajo* (ver Marx 2008: 215 y ss.). Las fuerzas productivas no existen como una dimensión técnica autosubsistente, como quería la economía política clásica, que consideraba que uno de los elementos de las mismas (el trabajador directo) estaba en condiciones de unificarlas. Marx, por el contrario, piensa que los elementos de las fuerzas productivas sólo llegan a combinarse en procesos de trabajo efectivos por medio de relaciones de producción. Las relaciones de producción son relaciones entre los individuos,

pero mediadas por los medios de producción (ver Althusser y Balibar, 2010: 189). De esta manera, podemos concebir a las relaciones de producción como la distribución de los medios de producción entre los individuos, o de los individuos en la producción. Las relaciones de producción subsumen a los individuos en categorías o clases sociales. Entra así en escena otra categoría, la de los no-trabajadores, que están ausentes en los procesos de trabajo que podemos observar, pero que sin embargo son indispensables para comprender lo que ocurre en los mismos. En el modo de producción capitalista las relaciones de producción dividen a los hombres en dos clases, algunos hombres poseen y otros no poseen los medios de producción.

La unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción constituye la instancia económica o infraestructura de un modo de producción. Con ello el principio fundamental del materialismo histórico, acerca de “la determinación material de la vida social”, toma una forma diferente. En efecto, Marx ya no piensa una *determinación directa* sino una *determinación en última instancia*. ¿Qué es lo que esto quiere decir? Que el argumento acerca del carácter fundamental de la producción de la vida material no indica solamente que la misma es una condición necesaria de la vida social, sino que en la combinación de las fuerzas productivas bajo relaciones de producción determinadas tenemos el principio para pensar la manera en la que se articulan las distintas instancias de una totalidad social. Marx afirma: “...ni la Edad Media pudo *vivir* del catolicismo ni el mundo antiguo de la política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política, y en otro el catolicismo, desempeñaron el papel protagónico” (Marx 2008: 100). Esto implica que, como es fácil constatar, algunos elementos de la superestructura, como la política, la fuerza militar o la religión, pueden ser preponderantes o dominantes en la reproducción de las relaciones de producción de una sociedad dada, pero que es la producción material, y en particular la relación del trabajador directo con los medios de producción, la que nos permite comprender por qué son esos elementos y no otros los que cumplen esa función preponderante o dominante. En la combinación entre el productor directo y los medios de producción está la clave de la articulación de las instancias en una estructura social (ver Marx 2011: 1007, y Althusser 2019: 106 y ss.).

Por ejemplo, en el modo de producción feudal, la relación de producción implica dos agentes, al “señor feudal”, que es propietario de los medios de producción, pero no es un agente directo de la producción, y al siervo, que en cuanto trabajador directo no está separado de los medios de producción (tiene una relación de posesión relativa sobre los mismos). El siervo debe entregarle una parte de su producción al señor feudal sin que exista ninguna *necesidad económica* para ello. Por lo tanto, la reproducción de esta relación de producción depende de la *fuerza militar* y de la *ideología religiosa* que justifica la relación de explotación. En el capitalismo en cambio, donde la relación de producción vincula al capitalista, propietario de los medios de producción, con el trabajador directo, que no posee los medios de producción, esta relación de producción se reproduce por un movimiento predominantemente económico: la relación salarial que fuerza a los trabajadores directos a renovar su contrato de trabajo para reproducir su vida. Las características de la relación de producción capitalista permiten comprender cuáles son las condiciones

de la reproducción de la misma y cuáles son las instancias sin cuya intervención estas relaciones de producción no podrían reproducirse.

Podemos ahora retornar a dos consecuencias que esbozamos al comienzo de esta sección. Al analizar la economía política clásica dijimos que para ésta la economía constituía un espacio homogéneo, y luego especificamos que este espacio homogéneo podía pensarse como un espacio unificado en sí mismo y desde sí mismo en virtud de la premisa antropológica. Hemos visto también que en un primer momento de la ruptura, Marx, preso todavía de las premisas antropológicas, se veía llevado a pensar a la base o infraestructura económica de un modo de producción como una esfera cerrada en sí misma, que determinaba directamente a la superestructura, ya sea por medio de una causalidad transitiva, mecánica, o por medio de una causalidad expresiva, que quiere que en cada parte de la totalidad social se exprese una y la misma contradicción: así la alienación del trabajo en la infraestructura se expresaría como alienación en todas y cada una de los diferentes dimensiones de la totalidad social. En cambio, al pensar la unidad de las fuerzas productivas bajo las relaciones de producción obtenemos, no ya en una determinación directa, sino una *determinación en última instancia*. Esto quiere decir que la infraestructura no domina directamente a la totalidad social, sino que determina qué dimensión de la superestructura jurídico-política o ideológica desempeña el papel predominante. Dicho de otra manera, en ausencia del “dato antropológico” la infraestructura no se puede cerrar sobre sí misma y la misma debe necesariamente entrar en relación con las otras instancias del modo de producción, que poseen una autonomía relativa. Althusser insiste en que de esta manera la forma de las distintas instancias que componen un modo de producción no pueden pensarse con independencia del resto de las instancias, de la manera que se afectan unas a otras en una unidad compleja. En consecuencia, los conceptos de economía, de política, etc. tienen que ser construidos para cada modo de producción. En este punto Althusser se pregunta: “¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho de otra manera, ¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural? (Althusser y Balibar, 2010: 201, cursivas en el original)<sup>290</sup>

De acuerdo a Althusser, la filosofía clásica disponía de dos sistemas de conceptos para pensar esta eficacia. Por un lado, la causalidad transitiva, vinculada al sistema mecanicista cartesiano, que tenía grandes dificultades para pensar la eficacia de un todo sobre sus elementos. Por otra parte, se disponía de otro sistema, el leibniziano, que buscaba dar cuenta de la eficacia de un todo sobre sus elementos a partir del concepto de expresión. Pasada por alto la novedad del pensamiento de Marx ambos sistemas han desempeñado su papel en la apropiación de los conceptos del filósofo de Tréveris.

La tópica marxista que, de acuerdo a una metáfora difundida, representa a un modo de producción como un edificio que cuenta con una infraestructura económica y una superestructura jurídico-política y otra ideológica, es pasible de ser interpretada en términos de una contradicción

---

<sup>290</sup> Para un análisis detallado de las distintas propuestas de Althusser a propósito del problema de todo y de la causalidad estructural, y de las dificultades que las mismas presentan, nos remitimos a Montag 2013: cap. V.

simple: según esta lectura, lo que sucede en la superestructura es un reflejo o una réplica de una contradicción que tiene lugar en la infraestructura económica, donde se enfrentan el capital y el trabajo. La totalidad social se vería así sometida a un tiempo homogéneo, el de la base económica, que impondría su ritmo a las manifestaciones políticas, culturales, etc. Así, la totalidad se piensa como un complejo mecánico en el cual, a pesar de las apariencias en contrario, sólo hay una forma de eficacia, la de la economía, de manera que las diferentes prácticas serían sólo resortes de la contradicción económica entre clases sociales antagónicas.

Otro modo de desconocer el descubrimiento de Marx, según Althusser, es concebir a las diferentes prácticas como expresión de una esencia interior. Si Hegel pensaba que la Idea determina a la sociedad civil (comprendida como el reino de las necesidades), la “inversión” del pensamiento hegeliano por Marx lo llevaría a afirmar que es la sociedad civil la que determina a la Idea. La oposición de Marx a Hegel sería más bien de énfasis o acentos, cuestionando el ordenamiento de los términos y la asignación de eficacia, pero manteniendo sin embargo el “espacio” en el que esa oposición se despliega. Althusser llama “totalidad expresiva” a esta concepción. La manera en que piensa la relación del todo con sus elementos no se aleja mucho de la que adopta el punto de vista basado en la causalidad transitiva: toda diferencia es inconsistente, carece de autonomía, por reducirse a una esencia que constituye su verdad.

Ambas concepciones llevan a simplificar la idea de contradicción. En efecto, si sólo hay eficacia en la contradicción económica, las contradicciones que puedan presentarse en las diferentes instancias de un modo de producción son sólo aparentemente distintas de esta contradicción fundamental. Lo mismo ocurre si las contradicciones que aparecen en las distintas instancias son concebidas como expresión de una contradicción fundamental. Las diversas contradicciones serían entonces reducibles a una contradicción fundamental.

Ahora bien, una totalidad verdaderamente compleja no puede pensarse en términos de una contradicción simple, sino que requiere ser pensada en términos de una contradicción sobredeterminada. Una frase de Althusser que se volvió célebre indica: “Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la última instancia” (2011: 93). ¿Qué significa esta frase enigmática? Simplemente que la determinación de la economía nunca se realiza pura y simplemente por la economía, aunque en rigor deberíamos decir, que no hay *la* economía sin más, sino sólo la instancia económica de un modo de producción determinado, que sólo existe por la articulación con otras instancias. Por ejemplo, no hay producción sin sujetos sujetos a las relaciones de clase determinadas, que se definen por la relación con los medios de producción como hemos dicho, pero que no existen, es decir, se reproducen socialmente, sin una sujeción ideológica con un grado mayor o menor de desajuste a las mismas. Dicho de manera abstracta, lo determinante sólo existe a través de lo determinado.

Lo que la eliminación del elemento antropológico nos obliga a comprender es que la indispensable combinación de las fuerzas productivas se realiza por medio de su articulación con otras prácticas. Estas prácticas deben ser pensadas en su *autonomía relativa*. Vale la pena detenerse en esta expresión que, a fuerza de usarse, corre el riesgo de lexicalizarse. El sintagma “autonomía relativa” nos pone a resguardo tanto del organicismo de una total interdependencia entre las

partes, como de la independencia total que las partes asumen en un agregado. La autonomía relativa es también, valga la expresión, la relativa dependencia o interdependencia de una práctica respecto a otras. Las prácticas que no pueden existir unas con independencia de otras revelan, una vez que construimos el concepto de las mismas,<sup>291</sup> poseer un espacio de juego. Esto implica que las prácticas relativamente autónomas no se reducen a ser la emanación espiritual de otra realidad, sino que poseen una realidad material, aunque no puedan garantizar las condiciones de su reproducción por sí mismas, fuera de su articulación con otras prácticas. El cambio es profundo, ya que nos lleva a pensar aquello que constituye la identidad de una totalidad social no consiste en la reducción de las diferencias, sino como el juego desigual de las diferentes prácticas con su temporalidad específica articuladas en una *coyuntura*.

Nos acercamos de este modo al concepto de “causalidad estructural”. La articulación de las diferentes prácticas produce una unidad compleja en la cual podemos definir diferentes posiciones para las prácticas: posición determinante en última instancia y posición dominante. La posición determinante en última instancia la ocupa, de manera invariante, la economía. En la medida en que una totalidad social solo existe en tanto reproducción de sus condiciones de existencia, la práctica económica define el alcance y los límites de la autonomía de las demás prácticas, determinando así cuál sea la práctica dominante, de la que hemos visto un ejemplo en la práctica política e ideológica en el modo de producción feudal. La práctica dominante es aquella a través la cual la determinación económica en última instancia produce sus efectos, pero de modo desplazado. La determinación económica en última instancia no puede identificarse con la eficacia de la infraestructura económica de un modo de producción dado, ya que la forma que asume esta infraestructura es ya un efecto de la determinación en última instancia. Por ello Althusser habla de la misma como de una causa ausente. Lo que ello significa es que se trata de una causalidad que afecta a la forma misma que asume un modo de producción, que es inmanente al mismo, sin poder identificarse con ninguno de sus elementos.

## Althusser y el estructuralismo de Lévi-Strauss

En un texto sobre Lévi-Strauss fechado en agosto de 1966 aparecido póstumamente, aunque el mismo circuló informalmente entre los allegados a Althusser, encontramos algunas observaciones críticas sobre el estructuralismo de Lévi-Strauss que son reveladoras, tanto para evaluar la renuencia de Althusser a ser considerado como estructuralista como para apreciar algunas dimensiones de su pensamiento. Althusser se distancia allí de Lévi-Strauss por su formalismo, en un reproche que no ataca al formalismo en cuanto tal, ya que ningún pensamiento puede evitar serlo, y mucho menos el pensamiento científico. La dificultad con el formalismo de

---

<sup>291</sup> La construcción del concepto de las diferentes prácticas depende del concepto específico de modo de producción que se construye a partir de la consideración de las modalidades diversas que puede asumir la relación del trabajador directo con los medios de producción (ver Althusser 2019: 108 y ss.)



Lévi-Strauss es, entonces, que es un mal formalismo, un formalismo que no distingue entre los conceptos y la realidad, entre el objeto de conocimiento y el objeto real. En efecto, para dejar en claro la naturaleza de su objeción, Althusser declara que el pensamiento de Marx posee todo lo requerido para “...fundar una teoría formalizada de los modos de producción en general y de todas sus formas internas de articulación (...)”. El problema con Lévi-Strauss no es entonces el formalismo, sino del “mal formalismo” (Althusser, 1997: 419).

Lévi-Strauss está cautivo, de acuerdo a Althusser, de la “ideología etnológica” consistente en la idea de que las “sociedades primitivas” son originarias, en el sentido de que las mismas exhiben, a plena luz del día, una verdad alienada en las sociedades no primitivas. En palabras de Althusser, la ideología etnológica está dominada por “la pretensión de forjar conceptos específicos propios a esta realidad única (y *ejemplar*) que es una sociedad primitiva, y la pretensión de forjar, en sus conceptos los conceptos primitivos (es decir *originarios*) respecto a todos los conceptos con los cuales se piensa la realidad de las otras “formaciones sociales”, en particular, respecto a los conceptos marxistas.” (Althusser 1997: 438). En ausencia de genuinos conceptos teóricos, Lévi-Strauss teoriza sobre las relaciones de parentesco sin saber que las mismas son, en las sociedades que analiza, relaciones de producción, por lo cual las mismas están “en el aire”, es decir que son pensadas a través de una combinatoria sin exhibir el nexo que las vincula con otras dimensiones de la vida social. En consecuencia, las estructuras de parentesco dependen para Lévi-Strauss de dos condiciones intercambiables: “O de una condición formal (efecto de una combinatoria formal que depende en última instancia del “espíritu humano”, de la “estructura del espíritu humano” y finalmente del cerebro, es el costado “materialista” de Lévi-Strauss (...) o de una condición diferente, *funcionalista*: (...) si en las sociedades primitivas hay tales o cuales reglas de matrimonio, es *para* permitirles vivir, sobrevivir, etc.” (Althusser 1997: 439-440) de un lado y del otro se desemboca en un funcionalismo, ya sea espiritualista o biologicista, que asegura, de la misma manera en la que lo haría una inteligencia refinada, los medios propios que permiten que la “sociedad primitiva” viva y sobreviva.

El procedimiento que Althusser cuestiona en la perspectiva de Lévi-Strauss consiste en que en lugar de utilizar el formalismo para aprehender la necesidad, el antropólogo lo utiliza para formalizar la posibilidad, creyendo que formaliza la necesidad. Por ejemplo, frente al hecho de que las estructuras de parentesco presentan importantes variaciones en las sociedades primitivas, Lévi Strauss no acierta a ofrecer otra explicación para este hecho que no sea remitirlo a las variaciones de un modo de combinación puramente formal en el que esta combinación está anticipada, lo que a fin de cuentas no explica nada, incluso si se lo vincula con la hipótesis de un inconsciente social que opera con estas variaciones. Dada una cuadrícula teórica lo suficientemente amplia, siempre será posible encontrar una casilla donde colocar a nuestros fenómenos. En caso contrario, estamos ante las puertas de una mutación conceptual, de una ruptura epistemológica, como la que describimos al mostrar cómo se manifestaba, en los entresijos de las categorías de la economía política clásica, una necesidad social que no podía ser pensada con sus categorías, sino como el desborde de las

mismas. La pregunta genuina no es, entonces, por la posibilidad sobre la que se edifica lo real, sino, por el contrario “¿por qué es tal posible y no tal otro el que se ha convertido en real?” (Althusser 1997: 441)

Para responder a esta pregunta hace falta construir el concepto de la necesidad de un objeto, que explique por qué este objeto aquí y ahora toma una forma y no otra. Ello permite hacer una salvedad preciosa que afecta a la manera en la que el concepto de modo de producción ayuda a comprender no sólo la posibilidad de una realidad, sino su necesidad. El concepto crucial para este propósito es el de “formación social”, que supone siempre, la articulación de dos o más modos de producción con la dominación de uno de ellos. Allí cada modo de producción induce los efectos superestructurales que le corresponden, de manera que al combinarse con otros “produce en la realidad, como resultado, una combinación de diferentes instancias (superestructurales) inducidas por los diferentes modos de producción en una formación social dada.” (Althusser 1997: 437)

## Bibliografía

- Althusser, L. (1975). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (1997). Sur Lévi-Strauss en *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*, pp. 417-433, Paris: Stock/Imec.
- Althusser, L. (2011). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2012). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2019). *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Santiago de Chile: Pólvora y Doble Ciencia.
- Althusser, L. et al. [É. Balibar, R. Establet, P. Macherey y J. Rancière] (1997). *Lire Le Capital*. París: Quadrige-PUF.
- Auzias, J.-M. (1969). *El estructuralismo*. Madrid: Alianza.
- Apel, Karl-Otto (1984). *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, Cambridge: The MIT Press.
- Balibar, É. (2007) El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto? en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año VII, Nos. 4-5, Ed. La Cebra, pp. 155-172.
- Balibar, E. et al [Bravo Gala, P. y Duroux, Y] (2015) Presentación a Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques, Rancière. *Lire Le Capital*. París, Quadrige-PUF, 3° ed.1997. En: *Demarcaciones*, nº 3. Disponible en: <https://revistademarcaciones.cl/presentacion-a-althusser-louis-etienne-balibar-roger-establet-pierre-macherey-y-jacques-ranciere-lire-le-capital-paris-quadrige-puf-3-ed-1997/>
- Bertholet, D. (2005). *Claude Lévi-Strauss*. Valencia: Publicaciones Universitat de València- Editorial Universidad de Granada.
- Blezio, C (comp.) (2019). *Lejos de preceder al punto de vista. Lecturas lenguajeras de Ferdinand de Saussure*, Montevideo, Universidad de la República.
- Corvies, M. (2005). *Los estructuralistas*. Buenos Aires: Amorrortu.

- De Ípola, E. (2007) *Althusser: el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo. Tomo I. El campo del signo*. Madrid: Akal.
- Dosse, F. (2004a). *Historia del estructuralismo. Tomo II. El canto del cisne*. Madrid: Akal.
- Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*: Buenos Aires: Nueva Visión
- Ducrot O. (1975). *El estructuralismo en lingüística*. Buenos Aires: Losada.
- Ducrot, O. y Todorov, T. (2003) *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Mauro, T. (1983) Introducción. En: Saussure, F. *Curso de lingüística general*, ed. crítica de T. de Mauro. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fuchs, C. y P. Le Goffic (1979). *Introducción a la problemática de las corrientes lingüísticas contemporáneas*. Buenos Aires: Hachette.
- Gadamer, H.-G. (1997). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme.
- Husserl, E. (2009). *La filosofía ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro.
- Karczmarczyk, P. (2014). Estructura, discurso y subjetividad. En Karczmarczyk, P. (comp.) *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*. La Plata: FaHCE-Edulp.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Laval, C. (2012). *L'ambition sociologique*. París: Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1967). Respuestas. En: del Barco, O. (ed.) *Claude Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo* (pp. 157-184). Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba.
- Lévi-Strauss, C. (1979). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En: Mauss, M. *Sociología y antropología* (pp. 13-42). Madrid: Tecnos.
- Lévi-Strauss, C. (1980). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, trad. de E. Verón.
- Livingston, P. (2012). *The Politics of Logic. Wittgenstein and Badiou on the Consequences of Formalism*. Londres: Routledge.
- Macherey, P. (2014). Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux. En *Décalages. An Althusser Studies Journal*, n° 4, trad. de Pedro Karczmarczyk. Disponible en: <http://scholar.oxy.edu/decalages/>
- Maniglier, P. (2017). El legado del estructuralismo. En *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, n° 5, trad. de E. Rodríguez; <http://revistademarcaciones.cl/>
- Maniglier, P. (2021). Terontología saussureana: lo que Derrida no leyó en el *Curso de lingüística general*. En: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 12, trad. de Manuel Keri, <http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2020/11/articulo-maniglier.pdf>
- Marx, K., y Engels, F. (1974). *La ideología alemana, Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Montevideo: Pueblos Unidos.

- Marx, K. (2008). *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro I, vol. 1, trad. de P. Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2009). *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro I, vol. 3, trad. de P. Scaron. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2011). *El capital. Crítica de la economía política*, Libro III, vol. 8. trad. de P. Scaron. México: Siglo XXI.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Montag, W. (2013). *Althusser and his Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham & London: Duke University Press.
- Naves, M. (2021). *Marx: ciencia y revolución*, Santiago de Chile: Doble Ciencia.
- Pêcheux, M. (1978). *Hacia un análisis automático del discurso*. Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (1967). Estructura y hermenéutica. En: O. del Barco (ed.) *Claude Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo* (pp. 115-144). Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba.
- Roies, A. (1974). *Lectura de Marx por Althusser*. Barcelona: Laia.
- Sabot, P. (2007). *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Saussure, F. (1972). *Curso de lingüística general*. trad. de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.
- Sazbón, J. (1987). Significación del saussurismo. En Sazbón, J. (ed.) *Saussure y los fundamentos de la lingüística* (pp. 9-55). Buenos Aires: CEAL.
- Von Wright, G. H. (1979). *Explicación y comprensión*, trad. cast. de L. Vega Reñón. Madrid: Alianza.
- Wiseman, B. (2009). Introduction, en Wiseman, B. (ed.) *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss* (pp. 1-15). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wahl, F. (1971). La filosofía antes y después del estructuralismo. En: *¿Qué es el estructuralismo?* Buenos Aires: Losada.

### **Bibliografía básica recomendada**

- Althusser, L. (2011). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2012) *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Bertholet, D. (2005). *Claude Lévi-Strauss*. Valencia: Publicacions Universitat de València- Editorial Universidad de Granada.
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo. Tomo I. El campo del signo*. Madrid: Akal.
- Dosse, F. (2004a). *Historia del estructuralismo. Tomo II. El canto del cisne*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1980). *Antropología estructural*. trad. de Eliseo Verón. Buenos Aires: Eudeba.
- Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Sabot, P. (2007). *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión.

VV. AA. (1971) *¿Qué es el estructuralismo?*, Buenos Aires: Losada.

## Bibliografía complementaria

Balibar, É. (2007) El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto? en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año VII, Nos. 4-5, Ed. La Cebra, pp. 155-172.

Caletti, S y Romé N. (2011). *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*, Buenos Aires: Prometeo.

Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la Arqueología del saber*, Buenos Aires: Biblos.

Deleuze, G. (2005). ¿En qué se reconoce al estructuralismo?. En *La isla desierta* (pp. 223-249). Valencia: Pretextos.

Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.

Georgin, R. (1988) *De Lévi-Strauss a Lacan*, Buenos Aires: Nueva Visión-

Karczmarczyk, P. (Coord.). (2016). *Incursiones althusserianas : Sobredeterminación, ideología e interpelación*. La Plata, FaHCE-UNLP. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.484/pm.484.pdf>

Karczmarczyk, P. (2017) El anti-humanismo teórico de Louis Althusser en AA. VV. *Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX*. Universidad Nacional de Quilmes. Año II, 4ª. Disponible: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/105061>

Karczmarczyk, P.; Romé, N.; Starcenbaum, M, coordinadores (2017). *Actas del Coloquio Internacional 50 años de Lire le Capital*. La Plata : FaHCE-UNLP. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.505/pm.505.pdf>

Karsz, S. y VV. AA. (1970). *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Galerna.

Pouillon, J. (1975). Presentación: un ensayo de definición. En: AA. VV. *Problemas del estructuralismo* (pp. 8-24). México: Siglo XXI.

Sazbón, J. (1987). Significación del saussurismo. En: Sazbón, J. (ed.) *Saussure y los fundamentos de la lingüística* (pp. 9-55). Buenos Aires: CEAL.

Sebag, L. (1969). *Marxismo y estructuralismo*, Madrid: Siglo XXI.

## Investigaciones aplicadas

De Ipola, E. (1983). *Ideología y discurso populista*. México: Folios.

Estevez, B. (2016). Práctica económica y práctica ideológica: posible articulación en algunos principios teóricos del sistema educativo nacional. En: Karczmarczyk, P. (Coord.). (2016).

*Incursiones althusserianas : Sobredeterminación, ideología e interpelación.* La Plata : FaHCE-UNLP, pp. 78-102. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.484/pm.484.pdf>

Goldman, N. (1989). *El discurso como objeto de la historia. El discurso político de Mariano Moreno.* Buenos Aires: Hachette.

Karczmarczyk, P. (2016). Reflexiones sobre ideología e interpelación en las elecciones presidenciales de 2015 en Argentina. *Teoría y Crítica de la Psicología*, nº 8. Disponible en: <http://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/163>

Lecourt, D. (2016). La espiral En *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, nº 4, pp. 306-309; <http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2015/06/pdf3.pdf>

Guillén Vicente, R. S. [Sub-comandante Marcos] (1980). *Filosofía y educación: Práctica discursiva-Práctica ideológica. Sujeto y cambio históricos en los libros de texto oficiales para la educación primaria en México.* Tesis presentada para la obtención del grado de licenciado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. México: UNAM. Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2014/anteriores/0011253/0011253.pdf>

Karsz S. (2007). *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica.* Barcelona: Gedisa.

Zoppi Fontana, M. (2014). *Cidadãos modernos. Discurso e representação política.* Campinas: Unicamp.

### Sitios web con material suplementario

- *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos:* <https://revistademarcaciones.cl>
- *Décalages. An Althusser Studies Journal:* <http://scholar.oxy.edu/decalages/>
- Entrevista a Claude Lévi-Strauss: <https://www.youtube.com/watch?v=pmGNOohAiL0>
- Entrevista a Michel Foucault por Alain Badiou: <https://www.youtube.com/watch?v=FsgDpUYQQJM>

## Guía de Actividades

**Como guía de auto-estudio se proponen una serie de preguntas sobre los núcleos conceptuales del texto:**

1) En el presente artículo se ha destacado el anti-humanismo como nota general de lo que se entiende por estructuralismo. En este sentido, tanto Saussure como Lévi-Strauss, Foucault y Althusser presentan un cuestionamiento de la figura del sujeto fundante. Reconstruya el sentido en que estos autores llegan a pensar al sujeto como efecto de estructuras que los anteceden.

2) Para pensar el estructuralismo nos hemos servido de la idea de “ruptura epistemológica”. Especialmente en el caso de Saussure y Marx respecto de la gramática comparada y la

economía política clásica, respectivamente. En ambos casos, la idea de una mutación conceptual que hacía posible el conocimiento del lenguaje o la economía implicaba romper con la heteronomía de un determinado dominio de objetividad. Reponga el modo en que Saussure y Marx llegan a pensar la autonomía de su objeto de estudio.

3) Tanto en el caso de Saussure como en el de Marx parece verificarse una tensión entre elementos humanistas y anti-humanistas. Reponga el modo en que esta tensión compromete los descubrimientos de ambos autores.

4) El problema del retorno del subjetivismo en Saussure parece retomado y superado en Lévi-Strauss mediante una insistencia en la primacía del significante sobre el significado. Reconstruya el modo en que el antropólogo belga permite pensar la imbricación entre estructura y subjetividad.

5) A partir de Wahl, hemos destacado la importancia de una teoría de la causalidad adecuada para los fenómenos sociales que es de fundamental importancia para el estructuralismo. En este sentido, Marx aparece como pensador de uno de los modelos que permite pensar un nuevo tipo de causalidad según Althusser: la causalidad estructural. Reponga los elementos centrales de este concepto en contraposición con la causalidad transitiva y la causalidad expresiva.