

La estructura y la historia

-Un escepticismo más reciente-

Esteban Tollinchi

Las dudas sobre el valor de la Historia se han repetido una y otra vez en el curso de los tiempos. Tales dudas han girado, casi siempre, en torno a la atención que esta suele prestar a los hechos y, en tanto, a lo particular. Para Aristóteles, por ejemplo, la poesía es más filosófica y más importante que la historia, justamente porque las proposiciones de la primera son universales mientras que las de la Historia son singulares (*Poética*). Dos mil años más tarde, Voltaire se exaspera ante la abundancia de falacias y hasta de mentiras en los textos históricos. Por un momento, un siglo más tarde, la consigna de Ranke de que la historia tiene que presentar los hechos “tal como realmente sucedieron” produjo un aliento de objetividad. Pero el subjetivismo y los reclamos axiológicos que se añadieron a la ciencia y al conocimiento finisecular pronto disiparon las esperanzas de objetividad.

Con el subjetivismo me refiero a la impresión finisecular, y cada vez más opresiva, de que las cosas más estables y permanentes podían ser afectadas por los estados subjetivos. Es la época en que cobran auge las correspondencias (en las artes), los símbolos, los mitos, los deseos inconscientes, las iluminaciones, el azar. Se trata casi de un preludio de irracionalismo que, en el peor de los casos, puede desembocar en la glorificación de este o en un escepticismo radical. Pero tal escepticismo no era de la especie del que Descartes trató de dispersar con su *cogito*. Era un escepticismo que llegaba después que el mundo occidental había alcanzado la culminación de su potencia teórica e intelectual. Un escepticismo que, en momentos extremos, cobra visos de salto mortal, de locura o de suicidio. En otros casos, puede llevar a las fuentes misteriosas de la creación artística, a la exaltación de las fuerzas inconscientes o hasta la glorificación de la fuerza bruta (Sorel). Desde tales extremos, puede parecer, como le pareció a Thomas Mann, la traición de los intelectuales.

El crecimiento de la psicología ilustra el mismo fenómeno. Es notable cómo en la filosofía, por ejemplo, va creciendo la búsqueda por una fuerza básica que impulse a los hombres: voluntad y ascetismo (Schopenhauer), el placer (Stuart Mill), la lucha por la existencia (Darwin), la voluntad de poder. Igualmente curioso es el hecho de la obsesión por el tiempo (la dimensión de la autoconciencia), no solo entre filósofos (Bergson), sino también entre literatos (Proust, Mann) e historiadores. Hasta ahora la psicología había estado unida a la filosofía. Ahora, las explicaciones psicológicas (sueños, mitos, etc.) se oponen a las filosóficas, como si la razón no bastara para explicar la conducta humana. Para Freud la causalidad (base de la responsabilidad moral) se transforma en una ilusión. Y en otros contextos el irracionalismo parece impulsar una liberación del cuerpo que desde entonces no ha dejado de obsesionarnos. Todo lo anterior, unido al pesimismo, al sentimiento de decadencia o al nihilismo, todos tan difundidos en la época, anuncia una revolución intelectual y moral que se inicia en los años ochenta – y que básicamente se prolongará por todo el siglo siguiente.

Si se destaca tanto la injerencia de los valores en la historia y estos se refieren necesariamente a la subjetividad y a la respectiva época, el fantasma de la relatividad hace su aparición. Y si la historiografía se circunscribe cada vez más a la persona del historiador, si Historia es lo que él selecciona como su particular problema, la relatividad se afirma aún más. Pues, puesto del modo más elemental, la época carga el acento sobre esa selección – algo que, por lo demás, pudo haberse hecho problema en cualquier época. Y cargar el acento sobre la selección implica que se tiene especial conciencia de que cada historiador persigue un problema particular, tiene su particular modo de ordenar los datos, de emplear determinadas categorías, enfoques y perspectivas. Y si esto significa que simultáneamente pueden

coexistir distintas versiones de un acontecimiento, no se ve cómo se puede continuar aspirando a cierta universalidad o permanencia.

Por encima de lo anterior, el escepticismo respecto a la historia se agravó durante casi todo el siglo XX, debido a razones tanto intelectuales y psicológicas como socio-políticas. En lo intelectual, el relativismo que se propagó por todos los campos del conocimiento –inclusive el de la ciencia natural– a fines de siglo no podía dejar incólume a la historia. En lo sociopolítico fue casi natural que la inestabilidad del siglo – una guerra mundial que duró casi un siglo, revoluciones, crisis económicas, competencia armamentistas – llevó a los hombres a dudar de la utilidad que la historia podía proveer en una crisis semejante. Si se hubiera querido contrarrestar tal escepticismo con la justificación milenaria de que la historia contribuye a la formación del individuo, la época tampoco estaba dispuesta a creer en el individuo y en su formación humanista (*pace* Woodrow Wilson).

Las dudas respecto al individuo y al humanismo se remontan a la aspiración a ser dios. (Nietzsche: Si hay dioses, ¿cómo podría tolerar no ser dios? Por lo tanto, no hay dioses). Un individuo con esa aspiración acepta la muerte del alma, la muerte de la concepción racionalista de la filosofía de Sócrates a Hegel, la irracionalidad de la existencia. Aceptar eso implicó la secularización rampante, la debilitación de la religión, es decir, la debilitación del recurso que para los más, mejor pudo haber resistido la devaluación del individuo. Al no contar el hombre con tal respaldo pudo sobrevivir la soledad, la versión del individuo como campo de lucha interior, la angustia. A eso se añade en la época la versión de la conciencia como flujo, el carácter fluido o disyuntivo de la identidad de la persona, el doble (la fragmentación del yo). Si antes teníamos las dos almas de Fausto a Frankenstein y su monstruo,

al doble de Dostoievski, ahora se añaden Dr. Jekyll y Mr. Hyde, Dorian Gray, Drácula, los personajes de Kafka, los payasos y las máscaras. En el plano social se señala el fenómeno del alcohólico solitario, del suicidio (Durkheim). En la antropología y la sociología se advierte la sumersión del individuo en la tribu, en el mito, en los estados de conciencia colectiva, en la masa, en los órdenes supraindividuales – todo lo cual puede significar el deterioro o la desaparición de la responsabilidad (contra todo esto: la religión rusa, la virgen de Henry Adams, José Enrique Rodo, el amor al deporte, la aventura).

El humanismo al que me refiero es el humanismo que desciende de la Antigüedad, del Renacimiento y, sobre todo, de la enorme síntesis dieciochesca de la filosofía de Kant y de Fichte, de la tolerancia ilustrada, de Winckelmann, de la versión de Herder de la nación, el lenguaje y la cultura, todo lo cual es transformado en un humanismo de formación del individuo por obra de Wilhelm von Humboldt, Goethe y Schiller y culmina en la reforma de la Universidad de Berlín – y de paso, de toda la universidad moderna. En esa formación humanista se le objeta ahora la autarquía del individuo, su carácter estetizante, elitista, el neo paganismo, la reducción del mundo a simple medio, etc.

Pero ni el subjetivismo de la época ni el escepticismo respecto al humanismo y al individuo logran extirpar del todo la relatividad en la Historia. El hecho insoslayable es que en buena parte el relativismo en la historia es inevitable. Pues la objetividad a *la Ranke*, la historia total como la puede tener Dios o la *Historia peremnis* (la Historia de las historias) es tan quimérica como la relatividad absoluta. Sin duda ello se debe al hecho de que el objeto de la Historia es un sujeto posible o efectivo y todo sujeto siente, piensa, se expresa, explica. Por lo mismo, la Historia no nos puede dar una versión absoluta de todas las civilizaciones ni puede absolutizar una

civilización cualquiera por la sencilla razón de que ninguna de ellas tuvo carácter absoluto. Es decir, ninguna de ellas alcanzó un significado que fuera único y válido para todas las épocas (aunque este hecho tiene que enfrentarse al otro hecho – igualmente histórico – del clasicismo: es decir, a la tendencia de una cultura a tomar otra como modelo. Pero ¿no es el clasicismo igualmente histórico, como toda cultura? En consecuencia, la *Historia peremnis* difícilmente puede tentar al historiador que más bien parece condenado a la fugacidad.

Por otra parte, si la relatividad fuera absoluta, lo que resultaría de ella sería simplemente la renuncia a la inteligencia, el caos, si es que no le pone fin a la relatividad misma, si no se cancela a sí misma. (Un modo de evitarla es el recurso a los ciclos, como si se afirmara la circularidad de la relatividad. En otras palabras, una táctica dilatoria). Si se niega la relatividad, volvemos a Ranke, a la idea hegeliana o al yo transcendental. El historiador se ve situado entre su Escila y Caribdis y tiene que encontrar una vía de medio.

En realidad el historiador tiene a su disposición muchos recursos por los cuales escapar al fantasma de la relatividad absoluta. El rigor con que determina la idoneidad de sus datos y documentos es uno. Lo es también su imparcialidad, que automáticamente lo salva de la relatividad absoluta y le permite considerar otros enfoques que, de lo contrario, le parecerían contradictorios. En otras palabras, el subjetivismo no implica que todas las interpretaciones posibles son igualmente aceptables. A pesar de que el subjetivismo o la interpretación sea ineludible, ello no significa que haya que descartar la objetividad. Una objetividad que, claro está, no implica que exista una Historia ‘real’ o que sea una reproducción mecánica o fotográfica de la misma.

La relación entre la objetividad y la subjetividad es, en el fondo, tan insoslayable como la relación que si no existe, tiene que existir entre la Historia ‘real’ y la historiografía, entre la psicología y el pensamiento,

entre lo particular y lo general, entre lo empírico y lo teórico. La tensión entre uno y otro término es constante; constante es también la necesidad de llegar a una conciliación. En el fondo de la disparidad entre la objetividad y la subjetividad se oculta la misma condición humana. La interpretación es tan inevitable como el hecho descarnado le puede parecer al positivista absoluto.

No hace falta recordar que la interpretación en cuestión nada tiene que ver con la liviandad de aquellos historiadores que pecan por imparcialidad o apasionamiento, es decir, los malos historiadores. La equivocación de algunos nunca es buen argumento contra lo objetivo, lo teórico o lo general. Un accidente no basta para cancelar la lógica o la necesidad de la teoría. La parcialidad no cancela la necesidad de la imparcialidad. Si lo hiciera se estarían justificando aquellas equivocaciones que se quisieran evitar.

En fin de cuentas, el historiador que dejó de ser positivista, que renunció a la dictadura de los hechos y que cuestiona también las verdades absolutas, se ve forzado a la relatividad parcial. Y esto sucede así porque el historiador y la Historia están amenazados siempre por la contingencia y porque la verdad que puede alcanzar es una verdad acumulativa. En tal caso, la relatividad le sirve más de acicate a la investigación que de obstáculo. Y es más modesta que la pedantería del positivista o que la soberbia de la absolutez.

La resignación a la relatividad coincidió con el período en que la historia se estableció como disciplina profesional independiente. En ese mismo período la historiografía cambió de dirección varias veces. Los cambios son inherentes a la historia misma: no hay una historia que agote ese tema de una vez por todas. Así, en la primera época, el desarrollo de la nación acaparó su atención casi por completo. Pero luego sobrevino una época revolucionaria para todas las ciencias y no menos

para la historiografía. El surgimiento de las ciencias sociales, antropológicas y sicoanalíticas a fines de siglo produjeron profundos cambios en el modo de concebir la Historia. Después de Durkheim o Freud no había otra alternativa. En las décadas subsiguientes la historiografía alemana sentó las bases para los temas y los métodos de la Historia; después de la Primera Guerra Mundial fue la tradición histórica francesa la que dominó los ambientes hasta que esta se diseminó por el mundo culto después de la Segunda guerra Mundial. Para los años treinta, con la influencia creciente de las ciencias sociales y del marxismo se desata, sobre todo en Francia, la lucha entre la historia analítica y la tradicional, como se puede ver en el libro *Combats pour l'histoire*, de Lucien Febvre. Con la Nueva Historia las masas pasan a ocupar el centro de atención, la explicación histórica se hace mediante las fuerzas sociales, la teoría de base socioeconómica, se olvida la historia de movimientos como el Renacimiento y la Reforma, y la fe en el progreso empieza a desvanecerse. Se inaugura la historia de las *mentalités*, la historia oral, la historia demográfica. Todas ellas presentan un reto a toda la Historia académica de entonces pues se quieren introducir experiencias que hasta ahora se habían excluido de la memoria histórica. Los diarios y los epistolarios (que no son modelos de objetividad) alcanzan un nuevo prestigio en el campo. En todos los sentidos irrumpe en la historia una pluralidad de temas y de niveles de significación que han producido una complejidad temática sin precedentes, un espesor inaudito. De ahora en adelante, el historiador puede orientarse hacia la historia de las instituciones, de la agricultura, de las estructuras sociales (Escuela de Frankfurt), de las palabras, de los sentimientos, del amor, de las artes o de la técnica.

Los años sesenta vieron la conversión de muchos historiadores a las ciencias sociales, seguramente influidos por la reciente traducción de la obra de Max

Weber. La obra de Fernand Braudel, por ejemplo, es una ilustración notable de la dirección que los estudios históricos han tomado en la segunda mitad del siglo, más analítica que narrativa. En los años setenta, sin embargo, el horizonte histórico empezó a nublarse y todavía no parece haberse despejado.

Pero esa obnubilación, en un sentido más amplio, es característica no solo de los últimos decenios, sino de casi todo el siglo. Una causa principal es el desarrollo de las ciencias naturales. El mismo campo de la historiografía, como hemos visto, demuestra tal influencia: la ciencia ha afectado la historia, pero no a la inversa. En efecto, la resonancia de la investigación histórica sobre la sociedad, sobre la vida general, es mínima si se compara con la de la ciencia natural. Así sucede también en los círculos intelectuales y culturales de más alto nivel: hay una clara tendencia a esquivar o a extirpar del todo la raíz histórica, a pensar ahistóricamente. La orientación formalista que se ha impuesto en casi todas las disciplinas no es definitivamente el mejor modo de fomentar la Historia.

De modo general, el formalismo implica una retirada de lo concreto, de lo histórico, de la antropología, de los afectos y hasta de la humanidad hacia lo abstracto, lo lógico y lo matemático. En el círculo de los positivistas lógicos la misión consiste en rehabilitar el método científico en la filosofía restringiéndolo a problemas que ser pueden formular sin ambigüedad en el lenguaje lógico o simbólico. Lo cual significó que la filosofía se desentendió de los demás problemas del mundo, de la experiencia humana y se limitó a esclarecer las proposiciones lingüísticas. En todo caso, quedaría por ver si el apartar la filosofía de la experiencia vital de la cultura, exigirle una coherencia y unas pruebas que son un calco de las matemáticas – y que, por lo tanto, no pueden dar cuenta de la conducta humana – es lo mejor que puede haberle pasado a la filosofía. No son pocos los que consideran que es la mayor tragedia que le haya tocado a la filosofía

académica en el siglo XX.

Resultado neto de la tendencia formalista es restarle valor a los contenidos. Y esto se ha impuesto hasta en la educación elemental (Montessori, Piaget, Dewey) en donde los contenidos, si importan, es sólo para desarrollar las capacidades del estudiante: solo conservan valor instrumental. Con tales antecedentes, no es difícil imaginar una próxima generación que carezca por completo del sentido histórico, que haya olvidado por completo la importancia del pasado para el presente. En efecto, las nuevas generaciones universitarias, en su ignorancia histórica, parecen tipificar la nueva especie de estudiantes. En los ambientes norteamericanos, por ejemplo, la situación es alarmante. Y justamente en los ambientes universitarios se suman, desde hace algún tiempo, las teorías estructuralistas, post-estructuralistas y postmodernistas, ninguna de ellas conducente al estudio de la Historia o del humanismo. Aun la innovación reciente de los *Cultural Studies* que invade aceleradamente los programas universitarios parece de primera instancia un estudio histórico global que intenta ponerle fin a la división de las disciplinas. Pero en resultado parece más bien socavar las disciplinas tradicionales sobre las cuales se ha levantado nuestro conocimiento histórico. Superficialmente, los *Cultural Studies* pueden recordar los intentos seculares por superar las divisiones, las clasificaciones del racionalismo. Pero, por otra parte, a los mismos les es difícil disimular la suspicacia hacia la alta cultura, hacia lo superior intelectualmente, peligro que siempre ha anidado en el populismo de todos los tiempos y especialmente en el de ahora.

El estructuralismo, como ya hemos observado, se suma a los esfuerzos de siglo por desautorizar la investigación histórica. Hay en él también una intención globalista partiendo primero, del encuentro de las fuerzas inconscientes con el

positivismo finisecular y, en segundo lugar, de la supuesta bancarrota del racionalismo (sobre todo en el modelo cartesiano) moderno. Con tales puntos de partida es inevitable reconocer que la separación entre la filosofía, la ciencia y las letras es inválida y que, en cambio, podemos recurrir a la sicología, a la lingüística, al mito, a la antropología, para lograr una verdadera Ciencia del Hombre. Como el hombre se realiza a través de sus percepciones, sentimientos, expresiones, palabras, mitos, en esa realización crea unas 'estructuras' que es preciso investigar para poder llegar a entenderlo. El estudio de la actividad del hombre dentro de tales contextos o 'estructuras' es lo que llevará al final a una verdadera metodología de las ciencias humanas. El supuesto, como es natural en un sistema cerrado, es claramente determinista: si hay leyes en las ciencias físicas, las tiene que haber también en las ciencias humanas. Los mitos, los hábitos, las conductas, no son productos fortuitos del azar sino producciones de una lógica subyacente que se puede descifrar y formalizar mucho más de lo que creen los que están dentro de la estructura. Lo que asegura la continuidad y la unidad de la experiencia del hombre no es ya, por ejemplo, la unidad del sujeto de la conciencia trascendental, sino las estructuras lingüísticas, psicológicas, míticas o antropológicas – todas ubicadas fuera de la conciencia y de la voluntad asociada con ella. Mas importantes que las decisiones conscientes son los lenguajes o los sistemas lingüísticos (o míticos o a comunidad cualquiera (código), además de la cultura y de la ideología que se desprenden de ellos. En un fenómeno histórico cualquiera, lo decisivo es la estructura del Estado, de la burocracia, de la economía, y no las ideas o actos de los llamados protagonistas de tal fenómeno. Es así porque para el estructuralista, lo común, lo que se mantiene igual, es más profundo, más real, que lo que se debe a los accidentes históricos o depende de una voluntad. Y tal estructura, sin ser histórica o empírica, es lo que da sentido (e incluso se cae en la falacia de que es lo

único que da sentido) a todo lo que sucede dentro de ella. A pesar de que no sea empírica, a pesar de que valga más *de iure* que *de facto*, es más real que lo histórico, algo que, en algunos momentos, recuerda el buen salvaje o el *Contrato social* de Rousseau.

Donde más dramáticamente se revela el afán de estructuración es en el lenguaje. En esto el estructuralista empalma con la importancia capital que se le ha atribuido al lenguaje desde principios de siglo.

En un sentido, la importancia deriva de la desconfianza y de la intranquilidad que ha suscitado la reflexión sobre la cuestión. Desde Nietzsche hasta Mauthner crece la sospecha de que el lenguaje natural puede ser equívoco, de que hay una ruptura entre la palabra y la realidad, que la palabra merece desconfianza (Hofmannsthal, Karl Kraus, Kafka, Wittgenstein, Benjamín Lee Whorf, hipótesis Sapir-Whorf: el lenguaje condiciona el pensamiento).

Contemporáneamente a tal desconfianza se ubican los esfuerzos por desarrollar la lingüística como una ciencia. Dichos esfuerzos se concentran principalmente en la obra de Ferdinand de Saussure y en el Círculo Lingüístico de Praga. Tanto uno como los otros descartan las explicaciones genéticas o históricas del lenguaje e insisten más bien en el sistema y la estructura que subyacen a este, sistema que se encuentra en el cerebro de la totalidad de los parlantes. Saussure, por ejemplo, define el lenguaje como sistema de oposiciones (*langue*) que está en la base del habla del individuo particular (*parole*). Y ese sistema es una estructura compleja de signos. Según él, para el parlante corriente, la lengua no tiene historia es más bien un medio de comunicación. En tal caso, no importa tanto el origen de los elementos del lenguaje, más bien la relación mutua de ellos en un sistema presente que no es más que una arbitraria imposición de sentido sobre el mundo externo: un sistema sincrónico, no diacrónico.

La esencia de la lengua no es la forma interna de Von Humbolt (*energeia*, no *ergon*), la forma activa, sino que con Saussure se renueva la idea de la lengua como signo (semiótica). La verdadera vida del lenguaje es ante todo social. Frente a esto, toda consideración (corrección, estética, gramática) pierde importancia.

El próximo paso es fácil de prever. Lo sugirió Marcel Mauss en su *Essai sur le don* y lo aceptó en pleno Levi-Strauss. Si el lenguaje es un sistema de signos y los signos pululan por todas partes, entonces los lenguajes no tienen que ser orales o escritos, sino que se pueden hallar en los ritos sociales, en los mitos y en los distintos fenómenos de la cultura. Es el paso que han dado los estructuralistas. No solo el lenguaje es un sistema, sino que también el mundo de los humanos, al estar basado en el lenguaje, es un sistema semiótico dominado por la *langue* saussuriana. Lo cual quiere decir que la cultura toda es una extensión de la estructura lingüística. El lenguaje constituye la cultura de toda sociedad, y la cultura no es más que un sistema de signos con el cual se ordena nuestra experiencia. Por tal razón, la etnología (Levi-Strauss) o la sicología (Lacan) pueden ser estudiadas mediante tales signos.

Si las cosas están así, son los signos lo que dan sentido a la "realidad" y no la "realidad" a los signos. Lo que se refleja en la mente no es la "realidad", sino el signo. Y es así porque el lenguaje, según Saussure, es autónomo –no expresa ni se refiere a nada fuera de él. El signo no es más que una combinación del concepto (*signifié*) y de una imagen fónica (*signifiant*). Y el contenido, lo que se expresa, es parte intrínseca del signo; no proviene de fuera.

El estudio del mito puede ilustrar cómo la transposición lingüística opera en este campo. La premisa de fondo es que existe una razón inconsciente tras el mundo consciente, y esa región da la clave de todos los fenómenos culturales. El mito no es

sino una forma especial de lenguaje, un sistema de comunicación, en el que la sociedad se expresa de acuerdo a cierta lógica universal. Tal sistema está compuesto de elementos (mitemas) que significan lo que significan porque están en oposición recíproca, oposición que termina armonizándose. En su estudio el mitólogo puede reducir a un sistema los sistemas que previamente ha identificado y clasificado.

Y tal sistema deja en claro la necesidad que opera en el mundo del mito, justamente en un mundo que tradicionalmente se asociaba con la libertad o hasta con el capricho de la fantasía. Es verdad, sin embargo, que a esa necesidad se llega observando sólo la estructura formal del mito y se deja de lado el contenido. Si eso basta para la interpretación del mito es el grave problema que el estructuralista tiene que enfrentar. Para llegar a una *langue* general es preciso suponer la identidad de significado de la *parole* estudiada: una identidad creada para afirmar la necesidad de la *langue*. Lévi-Stauss parece haber operado una hipóstasis, por medio de la cual el modelo de la realidad se ha hecho más real que la *parole* mitológica.

Si el análisis estructural, por su naturaleza, tiene que prescindir de los contenidos, tendrá que prescindir también del individuo y de todo aquello sobre lo cual se asienta esa noción, como, por ejemplo, el *cogito*, o sea la conciencia, la subjetividad, la voluntad (la posición extrema la representa Jacques Lacan cuando afirma: "Pienso en cuanto no soy, soy en cuanto no pienso"). Es decir, se niega la existencia del hombre que es y piensa a la vez. Así, *Tristes Tropiques* puede concluir: "el yo no es solo odioso: no hay sitio para el yo entre el nosotros y la nada". Es decir, el yo sucumbe al no más humilde, pero más fuerte. Lo que para el estructuralista es concreto o más real nada tiene que ver con el hombre como individuo. Cuando tal idea se inserta en la teoría literaria es posible que lo que se siga es la 'muerte del autor'. Pues si se afirma la

independencia del texto y el significado del mismo se hace depender de las relaciones intertextuales, la subjetividad del autor se torna superflua en lo que concierne a la interpretación del texto. En esa ‘muerte del autor’ es que culmina, como es sabido, la teoría literaria de Roland Barthes.

Si se prescinde del yo y del individuo, se prescindirá también de todo aquello que se asocie o se derive de él. Entre las nuevas bajas se incluye lo que el estructuralista llama “humanismo”, que quiere decir aproximadamente el mundo centrado en el hombre y su conciencia. La baja no extraña si se recuerda que para él, el hombre es “el agente más eficaz que opera la desintegración del orden original de las cosas y precipita la materia organizada hacia la inercia cada vez mayor...”. Después de todo, “el mundo empezó sin el hombre y terminará sin él”. Hasta aquí podría llegar la resonancia del actor de Diderot, de su sobrino de Rameau, de la conciencia desgarrada, del “yo es otro” de Rimbaud – todos presagios de la desmembración del individuo.

Si el acento recae ahora sobre los aspectos formales de la sintaxis y no sobre la psicología de la subjetividad, la conciencia se torna pasiva, de modo que los mitos, por ejemplo, no son pensados en la conciencia, sino que ellos se piensan a sí mismos a través de la conciencia o a través del hombre. Es el esfuerzo por reintegrar al hombre y a la cultura, lo que Levi-Strauss llama “naturaleza”, es decir, la naturaleza concebida principalmente mediante su *ars combinatoria*. De tal tipo de ‘naturaleza’ el pensador espera descubrir propiedades muy distintas de las que ahora se atribuyen a la naturaleza. Y de allí procede su antihumanismo declarado y su antihistoricismo no menos.

Siendo tal ‘naturaleza’ autónoma, nada de afuera puede afectarle. Fuera quedan las valoraciones y los juicios morales. Igualmente, las explicaciones por medio de hechos pues no hay hechos independientes

de tal ‘naturaleza’. Por lo tanto, el proceso de la inducción carece de sentido. La ciencia no es resultado de una generalización de observaciones sino de las hipótesis que se prueban en la realidad. Dígase lo mismo acerca de la idea de la jerarquía que, por lo general, tiene un trasfondo metafísico o epistemológico, ninguno de los cuales puede afectar a la ‘naturaleza’.

La jerarquía lleva también a la unificación de todos los elementos dispersos por medio de gradaciones. En el caso de la Historia solía llevar a formar una Humanidad, una Historia Universal que mantenía una dirección. Pero la discontinuidad que Lèvi-Strauss postula entre los distintos sistemas culturales hace imposible una historia de la humanidad. Por eso el pensador tiene que denunciar “la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad que se nos impone con el propósito oculto de transformar la historicidad en el refugio perdido del humanismo trascendental”. Si se pierde dicho refugio se llega a perder incluso la distinción jerárquica entre la ciencia y el pensamiento primitivo. Como recuerda Lèvi-Strauss al principio de *El Pensamiento Salvaje*, los dos no son etapas desiguales del desarrollo del espíritu humano, sino “dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico.” En fin, dos modos distintos de pensamiento científico.

El carácter ahistórico del estructuralismo se desprende automáticamente de sus premisas. Por eso no sólo tiene que rechazar la historia unilineal y progresista de la humanidad sino también la misma idea de la historia diacrónica. En cambio, propone recurrir a la sincronía, que es decir la atemporalidad. Y con eso, elimina la Historia según se ha concebido en Occidente.

Pues, para Levi-Strauss, tal visión diacrónica de la historia es un producto etnocéntrico del mundo occidental que la discontinuidad de las culturas, patente en su sistema, le obliga a rechazar. De acuerdo a tal discontinuidad, es ya imposible

concebir las culturas primitivas como una primera etapa del desarrollo que culmina en nuestra visión de la historia: tal visión no es más que un intento de subordinar las demás culturas a nuestra cultura, una especie de “colonialismo intelectual.” Con lo cual desaparece la alta jerarquía que le atribuimos a nuestra cultura y la categoría de ‘primitivo’ pierde sentido. A los ojos de Levi-Strauss, quien todavía defiende la diacronía, no es más que un “revolucionario humanista”, un fenomenólogo pasado de moda todavía obstinado en conservar al sujeto como agente de la historia”, un metafísico vacilante todavía en espera de su *cogito*.

Pero las invectivas no eliminan la gran diferencia entre el historiador que persigue lo específico y el estructuralista que anda a la búsqueda algo artística y algo mecánica de las “estructuras”. Quedaría por ver si un modelo que busca solo explicar la función de un sistema puede, con su estatismo, servir a la explicación del cambio histórico. Y si nos retrotraemos a los principios del estructuralismo, quedaría por ver también si el monismo de fondo, el monismo que le fuerza a declarar la primacía de la cultura y el lenguaje como principales determinantes de nuestra experiencia, es compatible en algún momento con la labor del historiador. No es pura casualidad que del estructuralismo y del postestructuralismo no haya salido una gran obra histórica (tampoco hubiera contribuido mucho a su éxito en este campo su amor al juego de palabras, el estilo difícil, hermético, prolijo, a veces pretencioso). Quizás el impedimento mayor respecto a la Historia es el relativismo en que por fuerza tiene que desembocar el estructuralismo. Si se empezó por desembarazarse del *cogito*, del yo del individuo, hemos llegado a un relativismo absoluto en el que coexisten todos los yos del mundo con igual validez para todos.

Tal relativismo se acentúa posteriormente en los pensadores post-estructuralistas y en lo que se ha denominado con el nombre global de post-

modernismo. Entre ellos descuellan Jacques Derrida y Michael Foucault, quienes usualmente se asocian con las tendencias post-estructuralista. Igualmente, asociada es la desconstrucción, la metodología que ellos practican. Si se supone que el significado del texto varía según la ocasión y según el lector, que el texto no se distingue por su estabilidad, será entonces necesario exponer y analizar en que consiste tal ambigüedad; es decir, desconstruirlos.

Nada más natural, en vista de todo lo anterior, que el desconstruccionismo y todo el llamado postmodernismo se hayan concentrado en los ataques a la razón. Para un extremista como J.F. Lyotard nada puede ya esperarse de la razón. Hemos llegado al final de la Historia. Todas las equivocaciones del presente pueden achacarse a los residuos de aquella razón que, en una y otra ocasión, ha sido atacada como autoritaria, totalista, monoteísta, logo céntrica, falo céntrica, etc. Quizás donde se perfila más claramente dicho *odium rationis* es en la pugna anti-ilustrada de Miche Foucault. Básicamente su obra manifiesta y representa una desconfianza total ante el pensamiento de esa época y, en suma, un ataque frontal al mismo, aliñado con lo que historiador Lawrence Stone graciosamente ha llamado “etnografía histórica de urraca (*pack-rat*)”.

Como continuador del estructuralismo, su odio a la razón se explica por la posición preeminente que asigna al inconsciente sobre el pensamiento y la conducta en general. De acuerdo a esa posición, la misma ‘naturaleza humana’ del ilustrado representa nada menos que la “muerte del hombre”. Y lo mismo dígase de todos los valores y conceptos asociados con esa ‘naturaleza’, como, por ejemplo, la esencia, la autonomía del sujeto, la libre voluntad, la conciencia, etc. Todas no son más que simples ilusiones producidas por la confianza de esa época en la razón.

Como se ve, Foucault sigue de cerca y asimila la polémica estructuralista contra el *cogito* cartesiano y contra todo el humanismo que concibe como su

derivado. Tal humanismo, junto con sus valores de aspiración universalista, no es en el fondo más que un mito de la cultura eurocéntrica y, lo que es peor, es de índole represiva, porque pretende imponerse sobre las distintas culturas.

Foucault, sin embargo, no puede menos de reconocer que la Ilustración ha marcado el mundo posterior en muchos aspectos. Y, en consecuencia, el pensador se lanza contra todo lo que tenga que ver con ella. Basta considerar su embestida contra instituciones como la cárcel, el hospital, el manicomio, todos productos de la ‘ingeniería’ social ilustrada – aunque no faltan los historiadores que cuestionan seriamente si en verdad son instituciones ilustradas.

En afinidad con el estructuralismo, el post-estructuralismo y el deconstruccionismo prolongaran el escepticismo respecto de la Historia. Es verdad que dicho escepticismo es más antiguo que el estructuralismo. Para limitarnos a épocas más recientes, Nietzsche mismo había sospechado de la certeza que se puede derivar de la Historia –y no menos de la ciencia. De la misma manera, la visión ‘post-histórica’ de la Historia de Heidegger representa la crisis que desata la pérdida de dirección y de sentido de la Historia. Y los estructuralistas y post-estructuralistas se pueden situar dentro de la misma sensibilidad de crisis.

El encierro de la conciencia histórica dentro del lenguaje no augura bien para la consideración teórica de la Historia. Los distintos análisis de la meta historia han cargado el acento sobre el hecho de que el historiador es un escritor, que su obra es esencialmente lingüística, a más de algo escrito. Lo cual intenta demostrar que no hay base para creer en un pasado independiente de la obra del historiador, que éste no tiene la capacidad de llegar a él, si existiera. En otras palabras, el historiador y su historia no tienen ningún contacto con la ‘realidad’ – lo cual, por lo demás, ningún historiador consciente

se atrevería a disputar. Pero el post-modernista lo recalca no para reconocer la insoslayable vertiente subjetivista sino para automáticamente devaluar el hecho histórico, para ofrecer, dentro de las muchas versiones posibles, una simple visión ideológica. El hecho tradicional se censura como ‘miope’ o ‘mono lógico’. Pues la realidad es que los hechos y todo discurso histórico no son más que una elaboración ideológica, imaginaria. La imaginación histórica tradicional queda subvertida en una facultad para crear un pasado a imagen de presente y de acuerdo a todos los prejuicios del historiador. En consecuencia, el texto histórico es en el fondo un texto literario; es inútil que aspire a la certeza porque su nivel no se eleva sobre la metáfora y la retórica y, como estas, es dado a la paradoja, a la ironía, a la contradicción, y su naturaleza es totalmente indeterminada. En tal visión de la Historia, la Historia basada en la cronología, la causalidad, la lógica, confiada en la verdad, queda condenada a una simple ilusión literaria o retórica.

Desde el punto de vista del historiador, la visión post-modernista no trata ya de un simple cambio de perspectiva, de una visión alterna pero aceptable, sino de repudio total. Lo mismo vale para la filosofía de la Historia o para cualquier explicación de la Historia o de la sociedad que pretenda tener valor totalista. Tal repudio es para J.F. Lyotard símbolo de toda la posición posmodernista que el presenta y resume como “la incredulidad respecto a los meta relatos.” Dicha incredulidad Richard Rorty la retrotrae a la subjetividad cartesiana (una subjetividad que, por cierto, nada tenía que ver con la individualidad), un error que nace con ella y que Nietzsche finalmente elimina del panorama filosófico.

Huelga decir que el repudio de la Historia supone también el repudio del progreso, como se hace claro en la obra de Miche Foucault. En vez de progreso y linealidad en la Historia, se afirma más bien la interrupción, la discontinuidad. En todo el ambiente

post-modernista parece prevalecer un cansancio de verdad y de continuidad. El pensador manifiesta sin escrúpulo alguno la fatiga que le produce la confianza, la seguridad y la firmeza con que trabaja el historiador tradicional, el hastío respecto a los repetidos esfuerzos de fundamentación, y se refugia en el fragmento inconexo, en el relato literario, en los tropos retóricos.

En buena medida, la afinidad con la lingüística fuerza al postmodernista a afirmar también la polisemia de la Historia. No puede haber para él una verdad única, universal, ni una sola vía de explicación. Lo que importa más bien es la infinitud de posibilidades, contextos e interpretaciones que cada acontecimiento encierra. En breve, la polisemia ha pasado de la palabra al acontecimiento histórico. Y en conformidad con tal posición, el post-modernista persigue la diferencia y no la identidad, la contradicción y no la armonía, la ambigüedad y no la claridad, la ironía y no la expresión directa. Y no se le puede negar cierta proclividad, cierta obsesión por la oscuridad, la anarquía y el caos.

A la versión post-modernista de la Historia centrada en el lenguaje, Miche Foucault añade su conocida modificación de la episteme. Con ella significan distintas eras, las cuales se definen por los fundamentos epistemológicos y por la estructura de su pensamiento. En *Les mots et les choses* se distinguen tres epistemes principales: el Renacimiento, la Ilustración y la Modernidad. Pero en obras posteriores, a la creación de la categoría de episteme Foucault impone una dimensión política a la historia al concebirla como un conflicto entre los que persiguen y detentan el poder y los que sufren la represión consiguiente. Si es así para la Historia, lo será también para la historiografía. El papel del historiador es ser completamente político: habrá de denunciar los reclamos epistemológicos de los poderosos y a la vez, fomentar y apoyar la insurrección de las epistemes oprimidas. En tal

estado de cosas, es claro que el marginado viene a ocupar una posición de centro. Si la insurrección es la meta de la Historia del futuro, el marginado tiene la clave en sus manos.

Parece evidente que la visión del historiador de Foucault no le hace justicia ningún historiador de los que han existido hasta el presente. Por lo menos en cuanto echa por la borda el reclamo de objetividad que caracteriza al historiador moderno. Pero aun dejando de lado la misión que le atribuye Foucault (que reaplica sólo al futuro), la red lingüística e ideológica con que se atrapa al historiador desde el principio no es la mejor condición para fomentar el entusiasmo y la confianza que distingue al historiador tradicional. Una no concuerda con el otro. Foucault parece dejar de lado al historiador tal cual lo hemos conocido hasta ahora (quizás por la misma razón, es poco probable que las obras históricas del post-modernista logren la aceptación del historiador de oficio).

Por otro lado, la red lingüística e ideológica que amenaza al historiador y a toda la ciencia no es un descubrimiento de Foucault o de los post-modernistas. El historiador de oficio siempre ha tenido conciencia de que su obra esta asediada por la incertidumbre, la falibilidad y la relatividad. Si no fuera consciente de ello, no le haría falta la labor crítica. Pero dicha falibilidad y relatividad no le lleva a las conclusiones a que llega el post-modernista. Su trabajo –aunque sea equiparable al de Sísifo– consiste en contrarrestar, en la medida de lo posible, la incertidumbre y la relatividad. Para el post-modernista, en cambio, la imposibilidad de llegar a una verdad absoluta es un argumento decisivo para dar por terminada toda ambición, todo afán del historiador. No puede ser de otro modo si está condenado de antemano a la parcialidad. En vez de luchar contra la parcialidad (que puede ser mayor o menor), el pensador post-modernista prefiere quedar enredado en el lenguaje

y la ideología, prefiere comprender una labor de desconstrucción que sabe que nunca terminará porque el lenguaje siempre conspira contra él. Prefiere ahogarse en el nihilismo.

De todos modos, la obra de Foucault lleva a la contradicción. En vez de la idea hegeliana, el pensador propone una episteme que contiene los códigos (sistemas lingüísticos, míticos o de otro tipo) fundamentales por los cuales se manifiesta una cultura y de la que trasluce un conocimiento inconsciente (prefacio a *Les mots et les choses*). Pero ese conocimiento es relativo a una época y las epistemes de cada época son discontinuas. Es decir, en la historia no hay acumulación de conocimientos. Si es así, el “orden de las cosas” (el título de la traducción inglesa) que estatuye Foucault (y que a su modo ha tratado de crear una filosofía de la Historia) no rige más que para su propia época y el pensador no puede eximirse de quedar preso de su propio sistema.

Es verdad que todo pensador de tipo monista, llevado quizás de la soberbia típica del filósofo, aspira a liberarse del sistema que ha creado. Pero en tal caso tiene que reclamar una “iluminación” especial que ya nadie tomaría en serio. De lo contrario, tiene que someterse a la lógica –que lo salva de la contradicción.

Pero la Historia no es más que uno de los aspectos de la realidad que el postmodernismo cuestiona. La filosofía moderna se había distinguido desde Descartes por el empeño de llegar a una fundamentación última de su pensamiento, por una deducción trascendental de sus categorías. El estructuralismo y sus descendientes, en cambio, se desenmascaran y atacan dichas pretensiones: la búsqueda de una autoridad permanente, de los principios del conocimiento, dado su encierro en un sistema lingüístico e ideológico, no es más que un puro sueño. Nada sabemos de lo que existe fuera de

tal sistema y, por lo tanto, nada externo nos puede apoyar. Que exista un mundo real fuera de nosotros y que podamos conocerlo –como piensa toda la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant– no es más que otro sueño de esa filosofía o del ‘humanismo’, como suelen llamarlo. El realismo tradicional queda totalmente subvertido, pero en forma muy distinta a la del idealismo más absoluto: nuestra conciencia no refleja la realidad porque la realidad no tiene sentido. Y por otra parte, lo que sabemos acerca del encierro en nuestro sistema nos hace rehuir cualquier amago de fundamentación. Como no existe una razón que oriente y resuelva, no pueden existir verdades fundamentales y fundantes, no hay estructura fijada de ninguna clase. Así, por ejemplo, en la teoría literaria no importa el autor ni el sentido de la obra; interesa más la desconstrucción del texto, más los fragmentos que la coherencia del todo. Para Jacques Derrida las fallas y las imperfecciones dentro de la retórica de un texto pueden hacerlo decir algo muy distinto de lo que manifiestamente significan. El camino a la verdad queda cerrado: consecuencia del rechazo de la razón y de la realidad. La moral y la justicia sufrirán igual destino.

Queda en suspenso si el encierro dentro del lenguaje es en realidad un llamado a la liberación y a la creación, como reclaman todos los postmodernistas. Así lo parece testimoniar su deseo de hacer tabula rasa del pasado y empezar de nuevo. Después de todo, en este deseo el postmodernismo no es sino el último representante de una preocupación que es tan antigua como la filosofía moderna y es casi un corolario de la igualmente persistente búsqueda de la certeza. Pero aparentemente es muy poco lo que el post-modernismo ha podido adelantarse a la tábula rasa; parece más bien haberse quedado varado en ella.

Para la mayor parte de ellos (Kyotard los tipifica) lo único que queda es la descripción, la narración, la simple indicación de los “juegos del lenguaje”. Más allá de esto se observa la preocupación por los

elementos subjetivos del conocimiento, como los elementos emotivos y retóricos, justamente lo que el humanismo había dejado de lado por considerarlos contingentes, accidentales, marginales. Hasta aquí llega la liberación proclamada por el movimiento.

En el fondo esa liberación es la liberación del peso de la verdad, aquella verdad que atormenta al pensador o al historiador tradicional. Para este el relativismo era una tortura, una invitación a superarlo; el post-modernista, en cambio, tiene que celebrar el relativismo pues justamente lo libera de esa tortura. No hay ya verdad que perseguir pues solo tenemos perspectivas. El conocimiento es determinado por las autoridades en el poder (Foucault).

Hemos visto ya también como la misión política que Foucault le atribuye al historiador contradice el encierro en el lenguaje y la ideología. Pero, de la misma manera, el relativismo cultural que se deriva del relativismo central de su pensamiento tiene orígenes y repercusiones políticas. Foucault no es, claro está, el originador del relativismo cultural. Este coincide con la cultura occidental que, si se quiere, se puede remontar a Montaigne, Rousseau y Diderot y extender hasta Lévi-Strauss. Foucault es heredero de esa tradición, aunque su relativismo cultural tiene que haber sido alentado por el empeño contemporáneo de las antiguas colonias por revivir la autonomía cultural perdida. De modo que su relativismo responde, si no al fervoroso deseo de contrariar a su propia nación, a la inesperada generosidad intelectual de legitimar las otras culturas. Todo eso a pesar de que es muy dudoso que esas culturas correspondan con la crítica de sí mismas y con la legitimación de Occidente.

Es una extraña generosidad. A lo sumo parece una reacción tardía, un esfuerzo por compensar el racismo del imperialismo occidental. Excepto que en el momento en que lo que importa más es no ofender la sensibilidad de otras culturas, en el momento en

que prima el arrepentimiento y la excesiva bondad, queda subvertido el propósito de la Historia que es contar como las cosas sucedieron. Una Historia generosa podrá ser laudable moralmente, pero ofende a la misma naturaleza de la Historia.

Por otro lado, queda en entredicho si el relativismo cultural es el mejor medio para subsanar ofensas pasadas de índole legal o política. Es decir, si la supuesta igualdad en materias culturales (y el caos de valores que resulta de ella) puede realmente contribuir a resolver los reclamos políticos y legales que son los que más han estimulado la reacción relativista.

Estamos en el punto justo en que se asoma la precariedad del relativismo. Pues el relativismo subraya las diferencias mientras que la igualdad política y legal necesita de valores universales que el relativismo justamente niega. Únicamente la realidad histórica de que todas las culturas parecen haber aceptado las pautas occidentales en tantos aspectos (administrativo, político, tecnológico, militar, económico y hasta en tantas zonas culturales) podría obrar en contra de dicho relativismo. Si esos valores han sido aceptados a escala universal, a pesar de ser occidentales, quedaría abierta una vía de escape al relativismo. Y si tienen mayor aceptación universal, quedaría invalidada la pretensión relativista de la igualdad de todas las culturas. La capacidad científica, la tecnológica o intelectual no es la misma en todas las culturas. Si el mundo ha demostrado que todas las culturas han asimilado valores de un contexto cultural diferente, quiere decir que hay valores que trascienden las fronteras que el relativismo quiere cerrar. Y si hay tal capacidad de asimilación, por lo menos supone la presencia de valores ultra nacionales –que es lo que está en la base de la pretensión occidental de entender (como sucede en la antropología) otras culturas.

Y fuera del contexto político, el relativismo post-modernista amenaza de raíz al sentido histórico mismo. Si anuncia el final de la razón y de su

historia, es difícil ver cómo podría explicar las posibilidades de transformación de la Historia. Igualmente amenaza con anular el sentido del pasado, indispensable a la misma noción de humanidad. Pues un pasado rebajado a simple ficción literaria o retórica no podría reclamar nuestra atención del modo que lo reclama la Historia hasta el presente.

Si la sigue reclamando quiere decir que la posición relativista necesita una revisión crítica. La revisión habrá de centrarse en el carácter ficticio que se le atribuye a la Historia y en la falacia de convertir un elemento accidental, contingente (subjetivismo) de toda actividad humana en lo esencial. Si el postestructuralismo empezó combatiendo las esencias, termina pecando del mismo vicio que combatía de esencialismo. Y lo que se ha elevado a esencia es lo subjetivo, lo irracional, todo lo que el historiador ha querido proscribir. Si se cuestiona tal esencialismo se cuestiona toda la posición anti humanista que se deriva de él y que incluye elementos como la impotencia de la razón, la imposibilidad de formular juicios morales de tipo universal, la negación de la libertad, etc. Tal es la posición de la crítica francesa (en especial de Luc Ferry y de Alain Renaut) a lo que ha llamado “el pensamiento del 68” (Foucault, Derrida, Bourdieu, Lacan) por aludir al movimiento estudiantil de ese año. En tal caso, parecería que el sujeto, condenado a la defunción por el “frente anti humanista”, ha conseguido resistir a sus ataques. De la misma manera, la incertidumbre perpetua que el post-modernista ha lanzado sobre el conocimiento y la verdad no ha alcanzado todavía, a pesar de Kuhn y de Feyerabend, a la ciencia natural ni a la mayor parte de las ciencias sociales. En otras palabras, la avalancha post-modernista no las ha alcanzado; se mantiene en pie una alternativa racional. Pero sin necesidad de acudir a la ciencia, hay en el mismo campo de la filosofía una resistencia continua al nihilismo post-modernista. Un pensador como

Habermas, por ejemplo, quien se ha distinguido por su estudio de la razón desde la Ilustración hasta el imperio de la tecnología y por una severa crítica a la misma, no ha perdido todas sus esperanzas respecto a ella. Incluso piensa que la post-modernidad podría reformar la noción de ‘razón’ recuperando lo mejor de la razón de la filosofía moderna y evitando sus aberraciones. Si esto es posible o no, es cuestión aparte. Pero Habermas, como tantos otros defensores de los fundamentos, parece insistir en la importancia de continuar el movimiento de emancipación que empezó la Ilustración y que se continua hasta nuestros días. Y es importante ese aire de emancipación porque para muchos la post-modernidad francesa, por su irracionalidad, esconde los gérmenes de una sociedad totalitaria. En fin de cuentas, entre los defensores y los opositores de los fundamentos se continua la lucha de casi tres siglos entre la Ilustración y los herederos del Romanticismo. Es una lucha que no tiene probabilidad de terminar, una lucha que ha formado a la humanidad de los últimos tres siglos y que, por lo pronto, parece que seguirá formándola en el futuro.