

EL ESTRUCTURALISMO:
¿UNA DESTITUCIÓN DEL SUJETO?*

Étienne Balibar

Lo que quiero plantear aquí constituye simplemente una tentativa de ordenar un número determinado de textos¹. En virtud de un contrato firmado con un editor americano me encuentro en este momento en la obligación de realizar una antología de la filosofía francesa de posguerra (*Postwar French Philosophy*), desde 1950 hasta 1980. Por supuesto, estas fechas convencionales exigen inmediatamente ser flexibilizadas para dar lugar a ciertos encadenamientos, ciertas bifurcaciones o poner de manifiesto ciertos efectos significativos.

El hecho de que me encuentre asociado en esta empresa con un colega de otra nacionalidad y de una formación distinta de la mía (John Rajchman) garantiza en ciertos aspectos que las selecciones hechas no traduzcan una toma de partido demasiado estrecha, pero no impide que haya hecho falta imponer a nuestra descripción, a nuestra “clasificación”, protocolos de simplificación por definición discutibles. El beneficio que podemos esperar es el de señalar lo más netamente posible las hipótesis relativas a las *tendencias* y a los *problemas* cruciales para la filosofía francesa en el período considerado, que evidentemente no se confunden con un inventario de escuelas y debates.

Mi hipótesis principal es que el *estructuralismo* –ya diré en qué sentido hay que interpretar este término– habrá sido el momento verdaderamente determinante, en lo que concierne a la filosofía, para el pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX. A pesar de que de esta manera nos encontremos de ahora en adelante en la posición de caracterizar retrospectivamente

* Ponencia presentada el 21 de marzo de 2001 en el *Coloquio “Normas y estructuras”*, Universidad de Rennes I, primera aparición en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, número especial “Repenser les structures”, Enero de 2005, bajo la dirección de Guy-Felix Duportail.

1. Noción que instalo hipotéticamente entre aquella de obra y la de enunciado, de manera tal que estas dos posibilidades, la extensión hacia la totalidad o la restricción hacia lo elemental, estén bien implicadas, pero que no sea presupuesta *a priori* ni la *unidad de las obras* en cuestión, que puede ser señalada a partir de sus autores o grupos de autores, ni la *univocidad de los enunciados*, sumisos a la inevitable diseminación de la lectura y la reutilización. Esta perspectiva de ensamblaje e interpretación de los textos corresponde por mi parte a un objetivo práctico, casi profesional, que constituye el trasfondo inmediato y la condición de posibilidad de mi intervención en este coloquio.

tivamente los aspectos o sucesos fundamentales de la filosofía en dicho período, y de señalar sus enunciados significativos, podríamos también tener razones suficientes para pensar que esta caracterización constituye la recapitulación final o la tumba del estructuralismo. Sin embargo, lo que da sentido a esta tentativa, es la posibilidad de mostrar que el movimiento estructuralista, múltiple e inconcluso por naturaleza, está todavía hoy en curso –si bien tal vez en lugares y bajo nombres que no lo hacen inmediatamente reconocible.

En un texto bien conocido de 1973, redactado para la *Historia de la filosofía* dirigida por F. Châtelet y titulado “¿En que reconocemos al estructuralismo?”², Gilles Deleuze había intentado formular el diagnóstico de un primer *giro* en el trayecto del estructuralismo y de contribuir él al mismo, a través de la enumeración de un cierto número de marcas o criterios transversales a la escritura de sus contemporáneos. Mi intención aquí es, de forma análoga, luego de que haber recorrido otro ciclo de expansión y transformación, intentar por mi parte un diagnóstico y quizá contribuir a un nuevo lanzamiento. Las consideraciones que propongo están centradas en la cuestión de la contribución del estructuralismo a una reformulación filosófica de la cuestión del sujeto y de la subjetividad, pero antes me hace falta formular tres observaciones previas de un carácter más general.

El movimiento estructuralista

La primera observación preliminar concierne precisamente a la idea de *movimiento*. Es bien sabido que el estructuralismo no fue una escuela, y que no corría el riesgo de volverse una. No conlleva ningún fundador, ni siquiera Claude Lévi-Strauss, ni, en consecuencia, escisión o disidencia alguna. En cambio, está caracterizado desde el inicio por un *encuentro* entre preguntas o problemáticas, y por lo tanto entre voces o escrituras. Este encuentro dio lugar a publicaciones en forma de “manifiestos” (firmados Barthes, Foucault, Lacan o Althusser), en los que se muestra a plena luz lo que Deleuze llama el valor esencialmente *polémico* del estructuralismo. Pero dio sobre todo lugar a *denegaciones*, en las cuales leo por mi parte no sólo el rechazo de la etiqueta “estructuralista”, sino sobre todo el rechazo de su univocidad: como si todos aquellos que concordaron en recusar juntos cierto número de motivos de la metafísica, de la antropología y de la filosofía de la historia (especialmente en la forma que les había dado la filosofía trascendental, aquella de una constitución subjetiva de la experiencia presa entre los polos especulares de la universalidad *a priori* y de la particularidad sensible), no hubieran tenido nada más urgente, antes incluso de definir un paradigma o una *épisteme*, que

2. Hoy reeditado en G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Editions de Minuit, 2002, páginas 238-269. Hay edición en castellano en Pre-Textos.

hacer surgir lo que Foucault llamara *puntos de herejía*; como si fuera necesario desplazar los *lugares comunes* del estructuralismo y reemplazarlos por una radical multiplicidad de interpretaciones; como si a fin de cuentas no fuera posible enunciar las condiciones de una *entrada* en el campo de la discursividad estructural o estructuralista sin indagar a su vez las vías de la *salida*. Los estructuralistas no pudieron, aparentemente, ponerse de acuerdo respecto de la necesidad de estudiar las estructuras antes que las historias, las esencias, las figuras de la conciencia o las experiencias, sobre la “preeminencia” de la estructura respecto de la subjetividad, la vida o la historicidad, sin plantear a su vez, colectivamente, la irreductibilidad de las estructuras a un modelo epistemológico único, y sin emprender, bajo este nombre u otro, la tarea de mostrar la insuficiencia de la referencia a la estructura y a las estructuras (término que habían recibido y transformado) para expresar el proyecto cuya necesidad había significado.

No obstante sostendré precisamente esta paradoja: el estructuralismo ha representado un momento único e ineludible en el que, en una época y en un contexto dado, todas las “escuelas” u “orientaciones” filosóficas se vieron implicadas, precisamente porque no es una escuela sino un encuentro divergente, porque reside tanto y más en la puesta a prueba de los límites de la categoría que le da su nombre que en la construcción de su consistencia. No solamente aquellas “escuelas” u “orientaciones” que contribuyeron a afirmar y a configurar la problemática del estructuralismo, sino también aquellas que lo rechazaron y que fueron obligadas a transformarse ellas mismas bajo el efecto de dicho rechazo. Por esta razón podemos decir que, incluso más que un movimiento y un encuentro, el estructuralismo fue una *aventura* para la filosofía contemporánea: aventura gracias a la cual, como sucede de vez en cuando (aunque de manera relativamente escasa), su discurso ha pasado y hecho historia en el campo del pensamiento en general. Los filósofos han “entrado” en el estructuralismo o en el debate estructuralista en tanto que neo-kantianos, fenomenólogos, hegelianos o marxistas, nietzscheanos o bergsonianos, positivistas o lógicos, y salieron habiendo subvertido todas esas referencias, o habiendo redistribuido sus incompatibilidades y sus compatibilidades recíprocas.

La filosofía como relación con su exterioridad

La segunda observación preliminar que quiero formular concierne al estatuto de la filosofía y su cuestionamiento en la aventura estructuralista. Sostengo, a diferencia de otros (en particular Jean-Claude Milner³) que el estructuralismo es un movimiento *propia*mente filosófico, y que en ello

3. Cf. J. C. Milner, *Le périple structural. Figures et paradigme*, Paris, Seuil, 2002. Libro tan bello como riguroso.

reside su importancia. Cuestiones como la de estructura, o la eficacia de la estructura, o la subjetividad como efecto estructural, y por supuesto los límites o aporías de las definiciones estructurales, son como tales cuestiones enteramente filosóficas. De otra forma haría falta renunciar a darle sentido a este término, al menos en el período que nos compete. Esto no impide que la ascendencia de las preguntas, de las nociones y del estilo estructuralista hayan dado lugar, tanto y tal vez más que en otras circunstancias, a diagnósticos de *muerte de la filosofía* (a la vez que, más próximo a nosotros, su eclipse real o supuesto pudo ser saludado desde distintos lugares como un renacer de la filosofía, o de la “verdadera” filosofía). Y sobre todo, esto no impide que más de un protagonista de la aventura estructuralista se haya auto-designado, o fuera designado como *no-filósofo* (por ejemplo como “erudito”, especialmente en el campo de las “humanidades”, aunque no únicamente allí), o incluso como *anti-filósofo*. A tal punto me atengo a las reacciones de escepticismo, de rechazo o de condescendencia que menciono por ejemplo apellidos como el de Lévi-Strauss o el de Lacan como representantes filosóficos del estructuralismo.

Hay ahí sin dudas una cuestión general, que no es propia de nuestra época ni de los textos que queremos tratar aquí. Sabemos por cierto que fue objeto de cambios y polémicas en el seno mismo de lo que llamo movimiento estructuralista. Hace falta llegar rápidamente a una posición clara sobre este punto decisivo, del que depende parte importante del diagnóstico que llevaremos a cabo sobre las razones que muchas de las corrientes filosóficas actuales tienen para distanciarse del estructuralismo. Señalo por ello en primer lugar que el estructuralismo se inscribe de manera general en una orientación para la cual Canguilhem tenía por costumbre citar en sus seminarios una frase, casi una consigna, que pretendía haber encontrado en Brunshvicg, y que cito aquí de memoria: “la filosofía es aquella disciplina para la cual toda materia extraña es buena, incluso para la que no hay buena materia que no sea extraña”⁴. Es decir, si comprendo bien, que lo importante es el *devenir filosóficas* de las cuestiones teóricas o prácticas, y no su posición originariamente filosófica o “interior” a un campo filosófico dado por la tradición. Pero, al mismo tiempo, en una fascinante unidad de los contrarios, eminentemente inestable, el estructuralismo se caracteriza, en segundo lugar (sobre todo en el momento en el que lo tomamos, digamos en los alrededores de 1960), por una resuelta afirmación de la autonomía de las ciencias humanas respecto del conjunto de orientaciones filosóficas pre-existentes o de una posible fundamentación filosófica, y por una lucha sin concesiones contra el *positivismo* tradicional de las ciencias humanas, ya sea

4. Figura completa, pero sin la referencia a Brunshvicg, en: «Introducción» en *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, 1943, p. 7.

que se manifieste por medio de un objetivismo metodológico pretendiendo disociar los protocolos experimentales mismos o las reglas de formalización de su propio origen o intencionalidad; ya sea que se manifieste mediante una distribución preestablecida, de hecho metafísica, entre “regiones” de la experiencia o de la objetividad.

Es por cierto esto lo que a la vez acerca y finalmente disocia al estructuralismo de movimientos aproximadamente contemporáneos a los cuales, desde este punto de vista, podríamos intentar acercarlo, como la hermenéutica post-diltheyiana, la filosofía de las formas simbólicas à la Cassirer, o el análisis del lenguaje ordinario. Y es esto lo que permite comprender lo que buscaban los estructuralistas en la obra de los “precursores” tales como Freud, Marx, Rousseau, o incluso Aristóteles. Expresaré esto diciendo que, desde un punto de vista estructuralista, la distinción entre “filosofía” y “no filosofía” tiene un significado esencialmente relativo; lo importante para el pensamiento (para la actividad filosófica: recordemos que en un momento se planteó la cuestión de la actividad estructuralista, fórmula célebre de Roland Barthes) es siempre encontrar lo no-filosófico, o el límite, la condición no-filosófica de la filosofía y lograr, tanto mediante una invención categórica como por medio de un giro específico de escritura, hacerlo reconocible como aquello que es nuevo en filosofía y para la filosofía. El estructuralismo se presenta como una práctica de *inmanencia en exterioridad* (un “pensamiento del afuera”, dirá Foucault) de una forma particularmente radical y consecuente, en oposición simultánea con los estilos filosóficos reflexivos, fundacionales, ontológicos o apofánticos.

Tal orientación encuentra su expresión en la recuperación de tesis propiamente filosóficas, que no son históricamente propias del estructuralismo, pero que adquirieron a través de él una pregnancia particular, quizá tanto más fuerte al ser constantemente problematizadas por el mismo estructuralismo. Daré dos ejemplos. Uno, al que Lacan tenía particular apego, para el cual forjó el artefacto sintáctico de “lalengua” (y que hace pensar por supuesto en autores como Hegel o Wittgenstein), es que *no hay metalenguaje*, no solamente último, sino tampoco local, que sea aislable como tal. El otro, para el cual Althusser no cesó de buscar justificación al mismo tiempo que lo practicaba “sobre él mismo”, es que la filosofía o la “teoría”, más que discursos tendientes al aislamiento, son en tanto tales (y no solamente dentro de sus límites) “intervenciones” que tienen como fin *desaparecer en la producción de sus propios efectos*, y que tienen por lo tanto un carácter esencialmente “coyuntural”. Esto permite comprender, si se extiende esta tesis al conjunto del movimiento estructuralista, que éste se haya preocupado por la *sistematicidad* (una de las connotaciones menos discutibles de la idea de estructura, y una de las razones de la inspiración extraída de las diversas prácticas de sistematización, desde la axiomática

a la biología pasando por la lingüística), pero que haya evitado regularmente formular *sistemas*, lográndolo quizás mejor que muchos otros movimientos filosóficos. Hay que ver allí no un fracaso sino un rasgo de consecuencia. Haría falta buscar argumentos para reflexionar sobre las implicancias singulares del estructuralismo en materia de temporalidad o historicidad del pensamiento teórico.

El episodio francés de la antropología filosófica

Finalmente, tercera y última observación preliminar, quisiera preguntar qué tienen, en cierto sentido, el estructuralismo y el movimiento estructuralista, de específicamente *franceses*. Por cierto, no se trata de sostener que el estructuralismo haya sido una filosofía nacional ni nacionalista, lo que estaría ligado a la búsqueda de una especificidad o unidad "geo-filosófica". El estructuralismo es eminentemente universalista. Por otra parte, es importante recordar que se caracterizó por una viva reacción cosmopolita contra el provincialismo y el tradicionalismo de la universidad francesa, de la misma manera que el movimiento existencialista y fenomenológico francés (que en este aspecto lo precedió en los años de entre guerras) y en el mismo sentido que el surrealismo literario que, en muchos aspectos, preparó las preguntas y los objetos de interés en todo lo que hace a la articulación de lo imaginario y del orden (o del desorden) simbólico.

Sin embargo es imposible no esbozar al menos una triple complicación más allá de esta observación. En primer lugar, ciertos desarrollos del estructuralismo que tratamos aquí, principalmente en torno a la cuestión del sujeto, están, si no condicionados, al menos facilitados y como sugeridos por las propiedades idiomáticas de la lengua francesa, o las derivaciones lingüísticas a las que el francés da un relieve particular. Así ocurre en particular con el encadenamiento de significaciones de "sujeto", "sujeción", "esclavitud (*asujettissement*)", "sujetividad" y "sujetivación", sobre el cual volveré. Esto no quiere decir que los teoremas de los estructuralistas sean intraducibles; esto, por el contrario, quiere decir que requieren (y han requerido, en el proceso de su difusión al extranjero, donde no podemos decir haya pasado inadvertido) un trabajo de *traducción*, inscrito en la materialidad de las lenguas, y totalmente contradictorio tanto frente a la idea de la existencia de un idioma

* Elijo, aunque osadamente, traducir el término «sujetion» por «sujeción» si bien la traducción más ajustada sería «sumisión», por parecerme el primero más respetuoso de los juegos de palabras estructuralistas que se presentan a lo largo del texto y no alterar con demasiada violencia el sentido (si es posible). Reservo «esclavitud», para el término «*asujettissement*», que a veces se traduce también por «sujeción», por ser su utilización más escasa dentro de los juegos de palabras de este texto en particular. [N. de los T.]

“naturalmente” (o destinadamente) filosófico, como frente a aquella de neutralidad o indiferencia idiomática⁵.

A continuación es bastante claro que el surgimiento y cristalización del movimiento estructuralista a fin de los años 50 hace referencia a un contexto del que hará falta hacer una historia detallada, y que llamaré el *episodio francés de la cuestión de la antropología filosófica*, sucediendo al episodio alemán de entre guerras (en torno a Cassirer, Scheler, Heidegger y los herederos de Dilthey, en particular Groethuysen), cuyos temas en cierta forma relevaban siendo al mismo tiempo relativamente independiente del episodio americano contemporáneo. Esta articulación de la aventura estructuralista con el problema de la antropología filosófica, es decir no solamente con la cuestión de saber si hay una filosofía del hombre y de lo humano, sino sobre todo con la cuestión de saber si *como tal* la filosofía es “pensamiento de la humanidad”, o *de las humanidades* que norman la existencia humana y se la distribuyen, o incluso del diferencial entre humanidad e inhumanidad que “hace” al hombre, explica por qué la oposición a veces violenta entre el estructuralismo y sus adversarios designados o proclamados, se cristaliza en torno a la cuestión del humanismo y del anti-humanismo. O incluso por qué el estructuralismo mismo, de un momento a otro, y de un autor a otro, oscila entre diversas posibilidades de negación del humanismo clásico, ya sea de la esencia o de la existencia, pasando del anti-humanismo teórico al humanismo de la alteridad, incluso de la alteración de lo humano (que a mi parecer no es lo mismo que “el humanismo del otro hombre”).

Por último, aunque no tengo espacio aquí para explorar tales hipótesis, quisiera sugerir que el estructuralismo (dentro de una relación compleja de complementariedad y antagonismo con la fenomenología “a la francesa” nacida específicamente de Merleau-Ponty, o con el bergsonismo y el binarismo de ciertas filosofías francesas contemporáneas de la vida) ha contribuido retrospectivamente a arrancar ciertas obras fundacionales de la filosofía clásica en lengua francesa a las interpretaciones que habían sido propuestas por el kantismo, el hegelianismo y la fenomenología de Husserl y Heidegger, al igual que debería, por derecho al menos, constituir un obstáculo para las interpretaciones que de ellas perpetúa el cognitivismo de lengua inglesa. Pienso particularmente en las obras de Descartes, Condillac y Rousseau.

De todo esto debería ser posible sacar algunas estimaciones en lo que concierne a las razones y las formas de freno y de resistencia institucional que siguieron a la aparente hegemonía del estructuralismo en la filosofía

5. Es notable que una de las definiciones más interesantes de «estructura» propuesta en su tiempo fuera aquella de un proceso infinito de traducción (para la que Michel Serres había elegido la alegoría de Hermes; pero, tal vez en razón de la formulación puramente epistemológica que buscaba, ésta no impidió a su autor reunirse en un momento dado con la idea nacionalista de una unicidad o autonomía absoluta de la lengua francesa)

francesa de los años 1960-1980. Las dimensiones y condiciones *internas*, propiamente teóricas, de lo que llamé al comienzo nuevo giro o efecto retardado del estructuralismo de hoy, son desde mi punto de vista más interesantes que las dependencias externas de su entorno. Pero hay que ser coherente con la hipótesis de una filosofía indisociable de su alteridad o heterogeneidad constitutiva –lo que no tiene nada que ver, creo, con un reduccionismo–. El estructuralismo con su figura desde entonces clásica, estudiada como tal por todo el mundo, es poco compatible sociológicamente con las condiciones de una institucionalización y de una uniformización lingüística de los estudios filosóficos, en las que se concentra hoy una parte de la universidad francesa con una prisa que se corresponde con el retraso que tuvo en emprenderlas, como así también con las tentaciones de un regreso a una filosofía de institución del tipo nacional-republicano. La conclusión que saco por mi parte (e iba a decir: cuyos síntomas observo) no es sin embargo que a partir de ahora la aventura estructuralista carecerá de porvenir. Es más bien que el estructuralismo, o el post-estructuralismo si se prefiere, está emigrando a otro lugar, donde da pruebas de una bella vitalidad, haciendo eco a otras problemáticas. Pero no es una historia de la que queramos hablar aquí.

La cuestión del sujeto

Vayamos más precisamente al tema que anuncié para comenzar. Quisiera conjeturar sobre las características del estructuralismo en tanto movimiento *de entrada y de salida* de los laberintos de la estructura; laberintos que fueron para nosotros lo que en cierta forma, de acuerdo con Leibniz, fueron para la metafísica de la era clásica los laberintos de la libertad y del continuo. Y quisiera hacerlo a partir de la relación entre el movimiento estructuralista y la problemática del sujeto, aunque, a decir verdad, ésta problemática, tal como puede ser descrita a través de un determinado recorrido de textos (que por supuesto no pertenecen todos al estructuralismo, o no dependen todos de la misma forma, o desembocan en la constatación de su carácter fundamentalmente inclasificable), no es la única que puede servir de terreno de prueba a dichas conjeturas. Hay otras que podrían usarse para el mismo fin, como por ejemplo la cuestión de las enunciaciones (y de las escrituras) de la verdad, o la cuestión de la eventualidad (y de la práctica). Pero la problemática del sujeto dispone de una prioridad al menos metodológica, en razón precisamente de los lazos estrechos que he mencionado entre la emergencia del estructuralismo y la inflexión, a la que contribuye él mismo, de los debates concernientes a la antropología filosófica.

Pareciera que por necesidad de síntesis pudiéramos sugerir que el estructuralismo se constituye de manera polémica, o que es atacado de golpe,

de manera no menos polémica, como un nuevo cuestionamiento de una ecuación generativa, susceptible de desarrollarse más o menos largamente a partir de su propia abstracción especulativa, en la que *la humanidad del hombre* (entendida de manera esencialista como forma común o *eidos* arquetipo, o de manera genérica como *Gattungswesen*, o de manera existencial como “ser en el mundo” y construcción de la experiencia) es identificada con el *sujeto* (o con la *subjetividad*). El sujeto, por su parte, es pensado a partir del horizonte teleológico de una coincidencia, o de una reconciliación, entre *la individualidad* (particular o colectiva) y la *conciencia* (o la presencia a sí mismo que actualiza efectivamente las significaciones). Es notable en este sentido que tal coincidencia o reconciliación no tiene necesidad alguna ni de ser realizada permanentemente de manera efectiva, ni de ser dada sin excepciones, retrasos o contradicciones. Hace falta sin embargo, al parecer, que corresponda a experiencias del pensamiento que permitan al sujeto existir por gracia propia, y que forme idealmente un horizonte absoluto de sentido, en particular para lo que hace al conocimiento de la verdad, de su comunicación transindividual y transgeneracional, y de su normatividad histórica. En otros términos, hace falta, si nos transportamos al terreno de la enunciación, que la coincidencia entre individualidad y conciencia autorice la apropiación de un *yo* (o de un *yo digo*, *yo pienso*, *yo vivo*) y su puesta en relación con un *nosotros* más o menos inmediatamente identificado con la humanidad trascendentalmente distinguida del “mundo” o de la “naturaleza” de la que forma materialmente parte.

Si se me concede al menos hipotéticamente una caracterización tal de la figura plena y humanista del sujeto⁶, quisiera sostener aquí, descriptivamente, las dos tesis sucesivas siguientes, que parecen corresponder a los dos momentos del “estructuralismo” (es decir a los dos movimientos que se envuelven el uno en el otro en el estructuralismo, y cuya sucesión reiterada, o reiniciada, es lo único característico).

En primer lugar, el estructuralismo *destituye*, en efecto, un sujeto tal de manera radical, aboliendo los presupuestos de autonomía o armonía pre-establecida que sostienen su función teleológica: las grandes “identidades” o “identificaciones” clásicas del “yo” que es/deviene “yo mismo”, del “si mismo” (*self*) que es lo “propio” (*own*) o “propiamente” (*eigentlich*), del “yo mismo” que es “nosotros” y del “nosotros” que es “yo mismo”. No obstante, esta destitución no debe confundirse de ninguna manera con

6. La «ecuación» del sujeto que enuncié no ha sido probablemente jamás inscrita como tal, o más exactamente, es probable que la simplificación que conlleva (el borrado de los *problemas* que recubren cada uno de estos términos), no sea otra cosa que el «malentendido» del conflicto entre estructuralismo y filosofías «clásicas» de la subjetividad, en el cual cada uno se reduce a la negación del otro. Todo lo que hay en el «clasicismo» que hace posible la apertura estructuralista (se trate de la «performatividad» del Yo cartesiano, la sobredeterminación de las «síntesis» kantianas o la diferencia ontológica), se encuentra *ipso facto* borroneado; lo mismo ocurre con lo que en el «estructuralismo» renueva la discusión de los problemas clásicos, o simplemente la lectura que hacemos de la historia de la filosofía.

una negación de tipo apofántica, en la que la anulación o la inversión de los predicados de individuación y pertenencia, o de presencia de sí y de conciencia, constituye ella misma la esencialidad del sujeto, la verdad del *nombre* de sujeto, la ausencia de determinación o el horizonte de ausencia en las determinaciones que garantiza la irreductibilidad y *la originalidad del sujeto* por oposición a sus apariencias substancializadas o reificadas. Sin embargo, tal destitución tampoco debe confundirse con un *desconocimiento* de la subjetividad, o de la diferencia sujeto/objeto, tal como precisamente las críticas personalistas o trascendentales le han imputado, creyendo que la consigna del estructuralismo era en cierto modo la substitución del sujeto por el objeto (aunque sea un objeto formal, o un objeto residual, o un objeto complejo). Creo en realidad (y es en esto que el estructuralismo ha dado una nueva significación al término *crítica*, en relación compleja con la revolución copernicana y la genealogía nietzscheana que no es posible discutir aquí) que el movimiento típico del estructuralismo reside en una operación simultánea de *deconstrucción y reconstrucción del sujeto*, o de deconstrucción del sujeto como *arché* (causa, principio, origen) y de reconstrucción de la subjetividad como *efecto*, es decir de pasaje de la subjetividad constituyente a la subjetividad constituida.

Pero este primer movimiento, decisivo y espectacular, no tiene sentido si no en la medida en que un segundo movimiento viene a sobredeterminarlo y rectificarlo. Este segundo movimiento me parece corresponder con una *alteración de la subjetividad* bajo las diferentes modalidades de una desnaturalización, de un exceso o de un suplemento (como dijo Derrida): a manera de oxímoron y en consecuencia íntimamente emparentada a la idea de una *condición de imposibilidad de la experiencia* (o de una condición de la experiencia como “experiencia de lo imposible”) y no tanto a la de una transposición de la causa en efecto, o de lo originario en artificialidad, etc. La subjetividad se forma o se nombra como la cercanía de un límite, cuyo franqueamiento está siempre ya requerido permaneciendo de algún modo siempre irrepresentable.

Este segundo movimiento es comúnmente considerado como “post-estructuralista” más que como estructuralista, en la medida en que podemos llamar *estructura*, de manera genérica, al operador de producción de la subjetividad como tal, o de producción del elemento de subjetividad como reconocimiento de sí, distanciamiento con respecto al objeto, o cualesquiera sean los términos por medio de los que se describa a la forma o el formalismo que, aplicados en un campo de experiencia determinado, permiten efectuar el cambio de una función constituyente en una función constituida. Mientras que pareciera que con el surgimiento de lo irrepresentable en tanto punto de fuga del sujeto, o en la “contradicción performativa” de una conminación sin ejecución posible (sea la conminación de tener que

transgredir, desaparecer, identificarse o metamorfosearse) tratamos más bien con la disolución de la estructura, ya sea en provecho del flujo, de la diseminación, de la máquina o de la cosa. Pero será mi hipótesis que no hay, de hecho, post-estructuralismo, o que el post-estructuralismo (llamado así en el marco de una “exportación”, de una “recepción” o de una “traducción” internacional) es todavía estructuralismo, y que el estructuralismo en el sentido fuerte ya es post-estructuralismo. Todos los “grandes textos” que podemos ligar al estructuralismo conllevan en efecto esos dos movimientos, aún admitiendo que de uno a otro hay diferencias de acento, y que el movimiento de los estructuralistas tiende a ir de un gesto al otro; es tentador decir de un “estructuralismo de las estructuras”, o de la búsqueda de las estructuras y las invariantes, a un estructuralismo “sin estructuras”, o mejor de la búsqueda de su indeterminación o de su negación inmanente.

Admito sin problemas que cada uno de estos movimientos sólo puede ser descrito aquí de modo circular, bajo la forma de una petición de principio. Es decir que llamo “estructura”, en el sentido del estructuralismo, en función de las necesidades de esta interpretación, a un dispositivo de inversión del sujeto constituyente en sujeto constituido, apoyándose sobre la deconstrucción de la ecuación “humanista” del sujeto. Y llamo “post-estructuralismo”, o *estructuralismo más allá de su propia constitución* explicativa, a un momento de *reinscripción del límite a partir de su propia impresentabilidad*. Pero como contrapartida, requiero simplemente que se admita –contrariamente a una tesis obstinada– que la cuestión del sujeto jamás dejó de acompañar al estructuralismo, de definir su orientación. Y en realidad no estoy lejos de pensar que el estructuralismo es uno de los pocos movimientos filosóficos que intentó no solamente *nombrar* al sujeto, o asignarle una función fundadora, o *situarlo*, si no además *pensarlo* (lo que tal vez quiera decir simplemente: pensar las “operaciones” precedentes como operaciones).

Benveniste, Lacan, Lévi-Strauss

Intentemos ahora ilustrar y precisar un poco cada uno de los dos movimientos que acaban de ser evocados en términos, hay que admitir, muy abstractos⁷. Primer momento: deconstrucción y reconstrucción, pasaje del constituyente al constituido. Daré –entre muchos otros posibles– tres ejemplos privilegiados, cuya sucesión constituye una profundización de la cuestión del efecto de subjetividad, al mismo tiempo que un desplazamiento progresivo de una concepción formal hacia una concepción cada vez más material de la estructura. No puedo si no evo-

7. No solamente muy abstractos, si no inmediatamente afectados de contradicción, ya que luego de haber enunciado que no hay doctrina escolar, que *no hay tesis común*, presento una serie de características al parecer comunes...

carlos de modo extremadamente alusivo para indicar el uso que hago de ellos, suponiendo que el lector conoce o sabrá reponer los contextos, por cierto muy clásicos.

Tomo prestado mi primer ejemplo de Benveniste, para quien la temática de “el hombre en la lengua” o de “la subjetividad dentro de la lengua” es prácticamente por su nombre mismo una designación del proceso de inversión del constituyente en el constituido. No sólo porque la lengua “habla el hombre” más que “el hombre habla la lengua” o las lenguas (como ya lo habían sostenido ciertos románticos), si no porque la lengua “habla el hombre” precisamente en tanto sujeto, o más bien habla la posibilidad y el límite de las posibilidades para el hombre, para el individuo humano arrojado al sistema lingüístico, de nombrarse él mismo como sujeto. No busco aquí saber si la tesis expuesta en los *Problemas de lingüística general* es lingüísticamente verdadera o no, si no extraer su sentido. Lo que importa es el hecho de que Benveniste combina su distinción entre *enunciado* y *enunciación* (análoga a aquella del código y el mensaje de Jakobson) con una refundición crítica de los pronombres personales, que yo interpreto de la siguiente manera: sabemos que para Benveniste, al menos en las lenguas indo-europeas (o en su uso dominante), los pronombres clasificados como “personales” se dividen en dos clases: los de la primera y los de la segunda persona tomados en su correlación (que son los únicos “verdaderos”, implican la enunciación en el enunciado mismo y son susceptibles de intercambiar sus lugares en un proceso de interlocución), y los de la tercera persona (que representan una “invariante” que excluye el sujeto y pasa del singular al plural de acuerdo con las mismas modalidades que el sustantivo). La subjetividad queda entonces caracterizada por un régimen doble de oposición: por un lado, la oposición interior a las personas que instituye el intercambio de los sitios individuales pero excluye la posibilidad de intercambio de las conciencias *Yo/Tú*. Por el otro, la oposición instituida por las diferentes formas del plural; para el sujeto *yo*, a veces el *no-sotros* inclusivo instala en el corazón de su conciencia una representación virtual del Todo del que forma “parte invisible” (como decía Rousseau), y otras veces el *ellos* exclusivo instala una posibilidad de alineación que precipita a la comunidad dentro del mundo de las cosas, y en consecuencia al individuo en el escepticismo o la conciencia desdichada.

Tomo un segundo ejemplo de Lacan: “La carta robada” y “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, textos que abren y cierran la selección de los *Escritos* (publicada en 1966). En los análisis que todos recordamos, Vincent Descombes mostró bien lo que estos textos deben a la lectura kojéviana de Hegel, y por lo tanto a una interpretación antropológica de la dialéctica que enlaza el reconocimiento y la lucha a muerte alrededor de la infinitud del deseo en la que el sujeto no puede sino perse-

guir el cebo de una completitud jamás perdida⁸. Pero quisiera insistir sobre otro aspecto que concierne más bien al desdoblamiento del sujeto entre la instancia de lo simbólico y la de lo imaginario: hacer del sujeto, según la célebre fórmula, “lo que un significante representa para otro significante”, y así lo que *transmite o transfiere* indefinidamente la subjetividad de un portador a otro según la insistencia, o la incidencia, de una cadena absolutamente impersonal (e incluso aleatoria); no se trata de privar al sujeto de existencia, si no más bien convocarlo a reconocerse en un reflejo: el de las “identificaciones” que se construye interpretando el deseo del Otro (que puede a su vez ser una trágica ausencia de deseo), proyectado hacia atrás en la cadena significante o imaginada como su origen, y haciéndose él mismo “objeto” de ese deseo por trabajo del fantasma. La transposición del constituyente en constituido es aquí aún más interesante en la medida en que la terminología de Lacan, que superpone la dualidad específicamente francesa de los designios del sujeto *yo* en el *Je* y el *Moi*, a las instancias freudianas (*Ich*, *Es*), no sólo remite a fuentes pascalianas y por lo tanto cartesianas, si no a una torsión del paralogismo kantiano de la razón pura en la que el sujeto podría proyectarse por sí mismo a todas las posiciones de “objeto” (o de fenómeno), en cuanto parezcan investidas de representaciones de un deseo cualquiera.

Tercer ejemplo: Lévi-Strauss. No tomaremos la *Introducción a la obra de Mauss*, ni las *Estructuras elementales del parentesco*, ni la *Antropología estructural*, a pesar de que habría allí mucho que tomar para nuestro sujeto. En esas obras el “sujeto” es definido esencialmente como *lugar*, por el lugar que recibe de un sistema o, mejor, por la forma en que un cierto espacio vacío, condición de toda combinatoria o de toda *invariancia*, puede ser sobredeterminado en un orden de lenguaje y al mismo tiempo en un orden de intercambio o de reciprocidad entre “mitades” del todo social, cada uno de éstos órdenes estando rigurosamente determinado, aunque su superposición aparezca como contingencia pura⁹. Tomaremos en cambio a un Lévi-Strauss más tardío, y todavía ignorado por los filósofos, sobre el que Patrice Maniglier acaba de hacer un comentario muy esclarecedor desde mi punto de vista (“El humanismo interminable de Lévi-Strauss”¹⁰). Tomaremos aquel Lévi-Strauss que escribió, por ejemplo, “El hombre desnudo” (Mitológicas IV) cuya conclusión lleva a cabo la tarea anunciada en *El pensamiento*

8. Véase su libro, que hizo historia, publicado primero en lengua inglesa: V. Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1998.

9. Interpreto así la descripción que da Lévi-Strauss de la relación entre «denominaciones» y «alianzas» en las estructuras de parentesco, inspiradas por la temática saussureana de la arbitrariedad del signo, a mi entender mucho más interesante que la temática especulativa de la «estructura de estructuras» (el triple cambio de mujeres, bienes y palabras).

10. P. Maniglier, «L’humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss» en *Le temps modernes*, n° 609, Juin-Août 2000, pp. 216-241.

salvaje: lo que, del sujeto, está aquí “constituido” (véase *constituido en tanto constituyente*), es el “pensamiento” mismo “cuya experiencia constitutiva no es aquella de una oposición entre el yo y el otro, sino la del otro aprehendido como oposición. A falta de esta propiedad intrínseca –única en ser, en verdad, absolutamente *dada*– ninguna toma de conciencia constitutiva del yo sería posible. No siendo captable como relación, el ser equivaldría a la nada. Las condiciones de aparición del mito son entonces las mismas que las de todo pensamiento, ya que éste último no podría ser otra cosa que el pensamiento de un objeto, y que un objeto no es tal (...) si no por el hecho de constituir al sujeto como sujeto, y a la conciencia ella misma como conciencia de una relación”, a partir de una “primera oposición” inyectada en la percepción. Así la estructura no es más un *todo*, no es tampoco por cierto una *combinatoria* (siendo las dos cosas, a decir verdad, indisolubles), sino un proceso de *desplazamiento* indefinidamente ensanchado y variado sobre la superficie de la tierra de pares oposicionales que, insertos en relatos que se responden unos a otros, hacen de la naturaleza el paradigma de la cultura (o de la alteridad concreta en la que los hombres proyectan sus propias relaciones, y por lo tanto su singularidad).

Estos ejemplos, aunque sean muy rápidos, nos permiten extraer dos lecciones. Primero que la *estructura* de la que hablan, aquella de la que se sirven o que constituyen los discursos estructuralistas, no es nunca una estructura *de primer grado* (o de “primera posición”, como decía Bachelard), totalidad o sistema de partes sumisas a la ley de la discreción, de la diferencia o de la variación y de la invariancia, si no siempre una estructura “de segunda posición”, es decir una utilización de tales formas lógicas y analógicas al segundo grado como modo de instalar una diferencia de diferencias que podremos llamar “sujeto”, y que determinará un punto de vista sobre el sistema. *Profundo leibnizianismo, en ese sentido, de todo estructuralismo*. Segundo, que la operación primordial del estructuralismo es siempre ya *política*, y políticamente subversiva. No es casualidad que haya evocado más arriba, en términos casi hegelianos, pero que podrían ser también rousseauianos, kantianos o durkheimianos, la posibilidad fundamentalmente inscrita en la función constituyente del sujeto clásico de identificar el *yo* con el *nosotros* (la frase clave de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*), aunque más no fuera en la forma teleológica de una presuposición trascendental y de un destino práctico. Sin embargo, los estructuralistas con sus estructuras insertan siempre un “hueso” entre *sí mismo* y *nosotros*, es decir entre “si mismo” y “sí mismo”: el otro sujeto que lo constituye. Hacen así virtualmente de la comunidad un problema indefinidamente abierto, o reabierto, y no un don o una resolución.

El estructuralismo es un post-estructuralismo

Pero de esta manera entramos en lo que he llamado “segundo movimiento”: el post-estructuralismo inherente al estructuralismo, sin el cual no habría de hecho estructuralismo o uso de estructuras constitutivo de efectos de subjetividad constituida, derivada. Porque ¿de qué hablamos cuando decimos que el sujeto no se constituye sin *dividirse*, y sobre todo sin encontrarse *separado* de sí mismo por el significante, la forma de enunciación o la variación de la que es huella? No es de *otro sujeto*, *doble* del sujeto mismo, no es tampoco de un *objeto* en el sentido de la objetividad constituida, de la fenomenalidad, aunque en un sentido sea *más* y sea *menos*. Hablé más arriba “derrideanamente” de suplemento o de exceso. Entiendo que podríamos adoptar otras terminologías. No es necesario decir, por cierto, que ninguna unanimidad, no solamente terminológica sino de estilo o método, podría reinar aquí. Si los “estructuralismos” son fundamentalmente *heréticos* en vista unos de otros, qué decir de los “post-estructuralismos”, donde vienen a encontrarse discursos y textos cuyos autores que, sin dudas, no se imaginaron jamás a ellos mismos como estructuralistas, y que nos interesan por la construcción que *nosotros* creemos poder hacer, confrontándolos, de un efecto retroactivo sobre la estructura.

Si hay una temática a la que, con extrema precaución, podría estarse tentado de ligar el elemento crítico del post-estructuralismo con respecto al estructuralismo, creo que sería aquella de una crítica de la *norma* y de la *normativa*; no en provecho de la objetividad, de lo factible, según la vieja oposición kantiana del *Sein* y del *Sollen*, si no en vistas a una empresa de transmutación de los valores cuya condición previa es el reconocimiento de su disimulación en esencias, fundamentos, o hechos. *Profundo nietzscheanismo, en este sentido, de todo post-estructuralismo*. Creo que es el elemento común a toda identificación de las estructuras como “determinismos”, como así también como entidades en el sentido de una “ontología relacional”, como “sistemas” homogéneos o auto-subsistentes, y en ese sentido como imágenes realizadas de la no-contradicción. Es también el horizonte de lo que Foucault llama “poder”, o “poder-saber”. Una vez más, entonces, estaríamos en una política, o una meta-política. Pero dicho esto, estamos también en plena dispersión.

Retomemos, por ejemplo, a Lévi-Strauss. Un texto pequeño, esta vez, pero de gran efecto –y que comunica con toda una corriente de la antropología contemporánea–: “Cosmopolitismo y esquizofrenia”, de 1976¹¹. Se trata siempre del *pensamiento*, sin dudas, pero no según la estructura de las *oposiciones*. Más bien según aquella de las *diferencias* entre dos modos de organización –incluso dos modos de “producción”– de los contenidos en

11. « Cosmopolitisme et schizophrénie », retomado en *Regard éloigné*, de 1983

la forma de un “sistema de pensamiento”: el modo del mito y el del delirio. Lévi-Strauss, que no cree en las variantes relativistas extremas de la etnopsiquiatría, nos dice que subsiste una diferencia insalvable entre los dos, pero nos muestra que esta diferencia no tiene ninguna naturaleza propia, que varía efectivamente de una cultura a otra y que, en consecuencia, en lo que concierne a la diferencia entre lo normal y lo patológico, están condenados a la ignorancia recíproca o en todo caso a la incertidumbre. En otro lugar, la misma demostración podría haberse hecho a propósito de lo masculino y lo femenino. Se trata en general de lo que llamo por mi parte *diferencias antropológicas*, que son siempre una oportunidad para la sujeción, o al menos pueden transformarse en ella, pero que no dejan de molestarnos porque, a pesar de que su existencia es indisociable de la representación que nos hacemos de *lo humano* (y sin representación de lo humano no hay humanidad, “la humanidad es su representación”), el lugar o el punto de su diferencia permanece irrepresentable –salvo si se exhiben fetiches.

Pero he aquí todavía una situación teórica: “sujeto” y “sujeción”. Es tiempo de volver a esto, aunque sea en una palabra. Todo este gran “juego de palabras” viene del derecho romano, pasa por Rousseau, por Nietzsche, por Bataille, pero se torna justamente la característica estilística, o retórica, más evidentemente común a toda la filosofía francesa que busca encontrar los efectos de poder en los elementos de la estructura, o mejor aún que busca el punto de quiebre del poder que podría ser interpretado como *resistencia*¹². Por dónde se lo vea nadie tomó más seriamente que los estructuralistas mismos el reproche que les fue hecho de entrada de llevar al sujeto a las estructuras para sumergirlo en la esclavitud... Sabemos de que se trata: *no hay sujeto sin sujeción*, sin duda, en un primer sentido, plástico, del término (como Derrida llama *propiación* al proceso cuyos momentos son tanto la apropiación como la expropiación). Pero ¿qué es la sujeción del sujeto? Un diferencial de la esclavitud y la subjetivación, es decir de la pasividad y la actividad, tal vez de la vida y la muerte, o de la metamorfosis y la destrucción. No disponemos de una fórmula unívoca para pensar tal sujeción, todavía menos de criterios para localizar el giro, que puede ser el de la extrema violencia, del surgimiento de lo que Lacan siguiendo a Freud llama “la Cosa” (*das Ding*) des-individualizada y des-subjetivada, que ocupa el lugar de los objetos a los que se atan la voluntad y el deseo del sujeto (aunque tengamos ejemplos de su presencia alucinatoria, o de su *sobre-presencia*, que no es ya entonces una presencia *ante sí*, en lo “real” de la experiencia individual o colectiva –aquella del goce o del terror).

12. Véase mi ensayo «Citoyen Sujet – Réponse à la question de J.-L. Nancy : Qui vient après le sujet?», en *Cahiers Confrontation*, nro. 20, 1989, y también la segunda parte del artículo «Sujet», en *Vocabulaire européen des philosophies*, bajo la dirección de Barbara Cassin, 2004, que redacté con Alain de Libéra.

A esta dialéctica por definición radicalmente aporética de la “sujeción” (*subjection*) como diferencial de la esclavitud y la subjetivación sin simetría ni inversión, de la que hace un análisis notable en *The Psychic Life of Power*, Judith Butler agrega una paradoja suplementaria, a la que no sin malicia da el nombre de *discursive turn* (o *return*), situada a la vez en la escena de la subjetivación y constitutiva de esta escena. Todos los estructuralistas caen en ella, precisamente en la medida en que reniegan de las facilidades del meta-lenguaje. Pero es Althusser quien –en su ensayo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” de 1970– le da de algún modo su forma pura: no hay sujeto que se nombre a sí mismo, o más bien que la teoría ponga en escena como nombrándose a sí mismo, y por lo tanto esclavizándose (*s’assujettissant*) en el gesto por el que se hace surgir de *lo que no es todavía él* (un “pre-sujeto”: *individuo* en la terminología de Althusser), y deviene por ello mismo *siempre ya él*. No hay constitución estructural del sujeto que no sea, si no –como el sujeto metafísico– a imagen y semejanza del Creador, al menos *performance* o *enactment* de una *causa sui* lingüística. Lo que llamaba más arriba, aunque para señalar la aporía, presentación o reinscripción del límite a partir de su propia *impresentabilidad* –que podemos llamar diferencia in-asignable, violencia, o pasividad radical, es decir también Cosa, rostro de la muerte, escena primitiva de interpelación... Nos queda decidir, y me cuidaré de resolverlo en nombre de alguna norma, si se trata aquí de la tumba del estructuralismo –o de la pregunta a la que induce su reactivación indefinida, su *nuevo comienzo*.

Deleuze, en su artículo “¿En que reconocemos al estructuralismo?”, anticipando ya esta cuestión, escribía en su propio estilo que el “héroe estructuralista”, “ni Dios ni hombre, ni personal ni universal (...) sin identidad, hecho de individuaciones no-personales y de singularidades pre-individuales (...) asegura el estallido de una estructura afectada de excesos o de defectos (...) opone *su propio* acontecimiento ideal a los acontecimientos ideales...”. Sacada de su contexto inmediato, esta frase me parece a la vez suficientemente expresiva y suficientemente oscura para *indicar*, en otros términos, el sentido de la pregunta que acabo de hacer.

Traducción: Facundo Gómez y Julián Ferreyra
Revisión técnica: Virginia Cano

Etienne Balibar

Abstract

In order to establish that structuralism is the moment that marks French philosophy in the second half of the XX century, the author argues: a) that structuralism must be inscribed in the field of philosophy, even if some of the names that are related to this movement are non-philosophers, for philosophy is defined for its incorporation of that which seems strange to it; b) that what is considered as post-structuralism is already present in structuralism since its very beginning.