

Estructuralismo en la Argentina: filosofía, ciencia [social] y política

Luciano Barreras

El ingreso del estructuralismo en la Argentina estuvo marcado por discusiones en torno a su *status* político. Si en Francia la aparición de esta novedad teórica suscitó una acalorada discusión en torno al lugar del sujeto y al *status* de la historia, en Argentina aquellos que traen la novedad estructuralista, se ven obligados a justificar su pertinencia política, en un clima que se radicalizaba progresivamente. En este sentido son ilustrativas las intervenciones de Oscar Masotta y de Eliseo Verón quienes, en el marco de discusiones relativas a las relaciones entre fenomenología, marxismo y ciencias sociales, presentan al estudio de los lenguajes como una propedéutica para la elaboración de una teoría marxista de la ideología. De modo que, lejos de constituirse en polo burgués de un pensamiento revolucionario, la semiología estructuralista aparecería como el momento descriptivo de una crítica de la dominación simbólica. La renovación de las ciencias sociales operada a partir del estructuralismo permitiría además dar con el “verdadero” marxismo, científico y despojado de presunciones metafísicas, a la que vez que autorizaría un nuevo rol teórico para los intelectuales.

» *Estructuralism; Argentina; a Nueva izquierda; Filosofía; Marxismo*

» *De Francia a la Argentina I: la pregunta en torno a las credenciales políticas de las nuevas disciplinas*

El ingreso del estructuralismo en la Argentina estuvo signado por una serie de discusiones al interior de una “nueva izquierda”, esto es: cierta izquierda intelectual que “o bien rompía o bien nacía desde el vamos separada del tronco de la izquierda tradicional conformado básicamente por los partidos Socialista y Comunista” (Terán, 1993: 95), que había delineado un campo en el que predominaba el existencialismo sartreano y un marxismo humanista surgido del cruce con la fenomenología. La pregunta en torno a la pertinencia política de las nuevas disciplinas estructuralistas estaba precedida por la discusión suscitada en Francia a principios de los '60, y que involucraba a dos de sus luminarias: en 1962 Claude Lévi Strauss dedica el último capítulo de *El pensamiento salvaje* a demoler la pretensión sartreana de recuperar en plenitud la dirección y el sentido de la Historia desde el interior de la Historia misma, pretensión que conforma el núcleo de la inconclusa segunda parte del ambicioso trabajo que Sartre publica en 1960,¹ y que Levi-Strauss, no sin malicia, resume del siguiente modo: “el problema planteado por la *Crítica de la razón dialéctica* puede reducirse a éste: ¿en que condiciones es posible el mito de la Revolución Francesa?” (Lévi-Strauss, 2001 [1962]: 264).² A partir de este texto se instala

1 El lector interesado encontrará una brillante reconstrucción del lugar de Sartre en la historia intelectual francesa en Sazbón (2005).

2 A los efectos de aligerar la lectura, la fecha de publicación original de los textos referidos aparece sólo en la primera mención. Las referencias completas se encuentran al final del presente artículo.

progresivamente en Francia un clima que va a encontrar su punto máximo en 1966 con la publicación de *Las palabras y las cosas*, texto que se transforma en un acontecimiento cultural. Para entonces Michel Foucault ya planteaba las figuras de relevo:

Hemos percibido la generación de Sartre como una generación ciertamente valiente y generosa que sentía pasión por la vida, por la política, por la existencia. Pero nosotros nos hemos descubierto otra cosa, otra pasión: la pasión por el concepto de lo que yo llamaría el 'sistema'. [...] Sartre trató de mostrar que había sentido en todo [...] El punto de ruptura está situado el día en el que Lévi-Strauss, en cuanto a las sociedades, y Lacan, en cuanto al inconsciente, nos mostraron que el 'sentido' tan sólo era probablemente una especie de efecto superficial, un reflejo, una espuma y que lo que nos impregnaba profundamente, lo que ya estaba antes de nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el sistema. (Citado en Eribon, 1992: 217-218)³

Hacia 1966 el propio Sartre percibe cuán desplazado se encuentra. En las entrevistas que por entonces otorga hay diversas manifestaciones de disgusto. En el N° 30 de *L'Arc*, a él dedicado, sostiene que el éxito de Foucault es síntoma de una tendencia en la nueva generación: el rechazo de la historia. A continuación hace una serie de objeciones teóricas, entre las que se incluye el conocido reproche relativo a la ausencia de una teoría del cambio en Foucault:

Pero Foucault no nos dice lo que sería lo más interesante, a saber, cómo cada pensamiento está construido a partir de esas condiciones, ni cómo los hombres pasan de un pensamiento al otro. Para ello necesitaría hacer intervenir a la *praxis*, por ende a la historia, y esto es precisamente lo que se niega a hacer. Por cierto su perspectiva sigue siendo histórica. Distingue épocas, un antes y un después. Pero reemplaza al cine por la linterna mágica, el movimiento por una sucesión de inmovilidades. (Sartre, 1966: 87)

Luego, en la misma entrevista, Sartre politiza sus declaraciones:

Foucault aporta a la gente aquello que necesitaba: una síntesis ecléctica en la que Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Tel Quel*, están utilizados alternativamente para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica. Detrás de la historia, por supuesto, lo que está enfocado es el marxismo. Se trata de construir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía puede levantar aún contra Marx. (Sartre, 1966: 87)

Estas advertencias, provenientes de alguien que seguía siendo percibido como un gran héroe intelectual, no podían pasar inadvertidas en la Argentina, en donde el existencialismo sartreano había obtenido un ingreso privilegiado a mediados de los '50 por la vía de la "nueva izquierda". Las experiencias de la revista *Centro* y especialmente de *Contorno* dan cuenta de una

3 Se trata de una entrevista concedida por Michel Foucault a *La Quinzaine Littéraire*, n° 5 del 15 de mayo de 1966. Junto con estas consideraciones teóricas, se produce también una modificación en la manera de concebir el vínculo entre intelectuales y política, posición que Foucault mantendría hasta el final de su vida, como lo atestigua el siguiente extracto de una entrevista concedida a *La Revue nouvelle* en 1981: "La intervención del intelectual como quien da lecciones u opiniones con respecto a decisiones políticas es un papel al que confieso no adherir; no me sienta. Creo que la gente es lo bastante grande como para decidir por sí misma por quién votar" (Foucault, 2012: 159).

recepción que se opera mayormente en un registro ensayístico y literario, más que filosófico,⁴ con un peso importante del teatro, las novelas y cuentos así como de los ensayos “situacionales” del filósofo francés. El existencialismo es detectable, asimismo, en términos de lo que Raymond Williams (1980) denomina “estructura de sensibilidad”: no sólo un conjunto de ideas y conceptos sino también sensibilidades y actitudes que remiten al modo en que los actores viven y sienten los significados y valores en cuestión. Ejemplo de esto es la noción de intelectual “comprometido” que proporcionaba a varios de estos jóvenes intelectuales un nuevo modo de pensar su vínculo con la política, así como también un criterio a partir del cual diferenciarse y ajustar cuentas con la generación anterior.⁵ Hacia fines de los ‘50 y principios de los ‘60, y en concomitancia con la Revolución Cubana, al interior de esta franja intelectual el existencialismo comienza a asumir un cariz más filosófico, especialmente en tanto prolifera un intento de constituir un marxismo en clave humanista, refrendado por los esfuerzos de Sartre orientados a proporcionarles al marxismo (calificado en *Cuestiones de método*, texto publicado hacia 1957, como la filosofía insuperable de nuestra época) una base ontológica y filosófica más firme, y a su vez a restituirle un valor crítico que había perdido, según Sartre. Estos esfuerzos alcanzan su culminación con la publicación en 1960 de *Critique de la raison dialectique*, traducida al castellano por la editorial Losada en 1963. La profunda impronta que esta apuesta teórica y política tuvo para la nueva izquierda argentina es perceptible en una de sus publicaciones más importante de los ‘60: *Pasado y Presente*⁶ en cuyo primer número encontramos un artículo del filósofo italiano Enzo Paci (“Sobre la realidad objetiva de la contradicción”), a quien podemos inscribir en la estela de este acercamiento entre fenomenología y existencialismo.⁷ Allí el filósofo italiano toma partido por Sartre en la discusión con Lévi-Strauss, con una batería de argumentos que vamos a revisar críticamente más adelante. Importa señalar que esta posición no implicaba incoherencia alguna con la línea predominante de la revista que, a partir de los aportes de Antonio Gramsci, esbozaba un marxismo humanista y voluntarista que les valió a sus

4 Tal vez la excepción más notable sean algunos textos de Oscar Masotta, en especial el publicado en el Nº 13 de *Centro*, “La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache”, que funciona como introducción a su traducción de *La Transcendance de l’Ego*, y que suscita una discusión con Eliseo Verón, quien responde en el número siguiente con “Nota sobre la conciencia y el yo en la fenomenología de Sartre”. Para una descripción de la recepción académico-filosófica del existencialismo en sentido amplio, ver Correas (1994).

5 En un texto célebre y de amplia circulación en esta izquierda intelectual sostenía Sartre: “el escritor tiene una situación en su época; cada palabra suya repercute. Y cada silencio también” (Sartre, 1991 [1948]: 10). Escribir comprometidamente supone asumir la propia época, aceptar que, por acción u omisión, se actúa sobre ella, por lo que el intelectual en general, y el escritor en particular, lejos de dedicarse a inocuos juegos con el lenguaje, debe imponer una acción voluntaria y consciente sobre esa época que habita, sobre esa *situación* en la que se halla. Este compromiso se ejerce desde la propia especificidad literaria: la praxis de la escritura.

6 Revista cordobesa de crítica cultural y política en la que participan importantes nombres de la izquierda intelectual provenientes del Partido Comunista: José María Aricó, Oscar del Barco, Héctor Schmucler, Juan Carlos Portantiero se cuentan entre los fundadores. En números posteriores aportan textos Eliseo Verón, Oscar Masotta y León Rozitchner, entre otros. Acerca de *Pasado y Presente*, ver Burgos (2004).

7 La figura de Enzo Paci reunía en Italia a escritores y ensayistas filosóficos que dieron forma al movimiento “relacionista”, que buscaba revisar críticamente los grandes hitos de la filosofía a ellos contemporánea: fenomenología, existencialismo y filosofía de la acción. Se servían para ello de una síntesis de marxismo y hegelianismo, su órgano de expresión más conocido fue la revista *aut aut*. La importancia de Paci para la izquierda intelectual argentina se evidencia también en el artículo que Oscar Masotta le dedica en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* en 1958: “Merleau-Ponty y el ‘relacionismo’ italiano”, incluido en Masotta, (2010). Cabe aclarar que el artículo de Paci a su vez apareció reproducido por entonces en el número 2 de la revista *Discusión* (publicación también ubicable al registro de la “nueva izquierda”) en cuyo número 4 responderá Verón, como veremos en el próximo apartado.

integrantes la expulsión del partido. De hecho, en el modo en que la publicación da cuenta del ya mentado debate entre Sartre y Lévi- Strauss se percibe que las simpatías se inclinan mayormente hacia el lado del primero, como lo atestigua la reseña crítica de *El pensamiento salvaje* que Oscar del Barco publica en el N° 7/8, en la que si bien reconoce el valor de los aportes de Lévi-Strauss para la comprensión de los funcionamientos culturales y simbólicos, rechaza claramente las consecuencias filosóficas que Lévi-Strauss extrae de su trabajo etnográfico, en especial en torno al objetivismo en ciencias sociales y al rol otorgado a la dialéctica. En última instancia lo que está en juego para del Barco es el problema de la libertad creadora del hombre, negada por el papel que Lévi-Strauss le otorga a las estructuras y a las constricciones anatómico-fisiológicas: “al privilegiar la estructura cerebral por sobre el proyecto de una praxis transformadora del mundo [Lévi-Strauss] queda preso en un mundo cerrado, alienado y sin posibilidad de rescate”. Para del Barco, en cambio, “la historia, especialmente de este siglo, nos muestra pueblos, hombres ‘concretos’, que por sobre las condiciones naturales, por sobre ‘su’ naturaleza imponen la voluntad [...] de liberarse de la esclavitud material y social, de alimentarse, de vestirse, de *crear*” (del Barco, 1965, p. 231). Se trata, entonces, de rechazar las consecuencias políticas que el estructuralismo parece asumir a partir de las posturas epistemológicas surgidas con la publicación de *El pensamiento salvaje*.

› *El ingreso del estructuralismo: Verón y Masotta*

En este primer lustro de la década del '60, Eliseo Verón y Oscar Masotta son las figuras más fuertemente asociadas a la recepción del estructuralismo en la Argentina⁸ y que a su vez mantienen profundos vínculos con la “nueva izquierda”. En las intervenciones que realizan por entonces vamos a encontrar, incrustadas en sus argumentos, respuestas a las objeciones que se ubican en la estela de Sartre y que aluden al papel político del estructuralismo: de hecho, uno de los temas que se trabaja con especial énfasis, como veremos a continuación, es el de la relación entre las nuevas disciplinas estructuralistas y el marxismo.

El primer hito en nuestro recorrido va a ser “Ciencia social y praxis social”, publicado como artículo en 1963.⁹ En él Eliseo Verón busca impugnar las posiciones Enzo Paci, aparecidas en el artículo publicado por *Pasado y Presente* arriba mencionado. El telón de fondo de esta discusión es el problema de las relaciones entre marxismo y ciencias sociales (en donde podemos englobar a las nuevas disciplinas estructuralistas), cuyo desarrollo tendió a poner en crisis el cruce entre marxismo y fenomenología. Más allá de las objeciones que presentará a continuación, Verón reconoce la importancia que este pensamiento fenomenológico tiene para

8 En relación al ingreso del estructuralismo por estas costas no podemos omitir el nombre de José Szabón, quien comienza con sus contribuciones más significativas a fines de los 60: en 1968 compiló, tradujo y prologó el volumen colectivo *Sartre y el estructuralismo* para la editorial Quintaria, además, a lo largo de 1969 y 1970 tradujo y editó la docena de volúmenes de la colección “El pensamiento estructuralista” que la editorial Nueva Visión dio a conocer, y que incluyó textos clave de Lévi-Strauss, Todorov, Pouillon, Leach, Lyotard, Bourdieu, Glucksmann y Barthes, entre otros. En 1975 publica también en esa editorial *Mito e historia en la antropología estructural*. Postergamos para un trabajo venidero el análisis de la impronta que Szabón dejó en la recepción argentina del estructuralismo francés.

9 Aparecido originalmente en 1963 el número 4 de la revista *Discusión*, luego reproducido en Verón (1972: 217-229), de donde tomo las citas. Hay que remarcar que este artículo se publicó 3 años antes que los comentarios citados de Sartre (y, como se verá, el tema de la relación estructuralismo-marxismo se encuentra ya muy presente).

importantes franjas de la intelectualidad de izquierda argentina, lo que, según él mismo, justifica sus comentarios.

Uno de los núcleos argumentales aparecidos en este artículo puede ser presentado del siguiente modo: si Paci arguye que las nuevas disciplinas estructuralistas rechazan la dialéctica, Verón defiende las armas de la “abstracción” para el análisis social, contra las pretensiones de una “experiencia concreta” de la contradicción que desconoce el proceso del conocimiento y en última instancia revela una concepción oscurantista de la ciencia.¹⁰ Por otro lado, si bien Verón concuerda con Paci cuando éste afirma que la tarea científica se vincula con la construcción de una sociedad racional exenta de explotación, aclara que este objetivo nada tiene que ver con la oposición entre “categorización” y “experiencia concreta” que propone Paci:

Pensar la mediación conceptual de la ciencia (“abstracción”) como reñida con la acción concreta, es disociar ciencia de política, conocimiento de práctica, y cerrar las puertas a una verdadera integración en que se cumpla –en lo que al científico respecta– a la vez la tarea de conocimiento y su operatividad en una sociedad a los fines de la instauración de ese “orden racional” de que habla Paci. (Verón, 1972: 226)

Vemos aquí esbozado algo que va a retornar obsesivamente en textos posteriores de Verón y de Masotta: la sofisticada manera de tramitar el “papel del intelectual” en una clave eminentemente “teórica”. En este caso concreto, la estrategia argumentativa pasa por rechazar la distinción tajante (presente en versiones del marxismo humanista como la de Paci) entre conocimiento y práctica, ciencia y política. Añade Verón que no se trata de postular una “revolución científica”: si bien hay una conexión entre ciencia y política y por tanto una responsabilidad política del científico, no por eso se ha de creer que la revolución se hará desde los gabinetes y laboratorios. Dado que la experiencia humana y social es enormemente más amplia que la experiencia científica, la transformación social se juega en la totalidad de ese ámbito y no exclusivamente en el laboratorio, de modo que

afirmar la necesidad de la transformación social es afirmar la posibilidad de una sociedad en la cual el pasaje de la actividad científica a la sociedad y a la inversa, se cumpla al servicio de una “racionalidad” –que no dejará de ser “abstracta” en uno de sus momentos, pero que será

10 Entre los variados argumentos que presenta Verón se encuentra el rechazo de la distinción que introduce Paci entre hechos “irrepetibles”, propios del mundo humano e histórico, y los hechos “repetibles” del mundo físico. Por un lado, los hechos del mundo físico son en un sentido tan “irrepetibles” como los del mundo humano, por el otro, los hechos del mundo histórico pertenecen también a categorías abstractas: los procesos económicos de la Edad Media son “irrepetibles”, pero de cualquier manera pertenecen a la categoría de “hechos económicos”. Vinculado con esto, Verón rechaza la distinción entre abstracto y concreto que propone Paci, en tanto se trata de dos aspectos indisociables de la praxis científica: “toda ciencia es concreta en su momento de praxis experimental, de observación y de aplicación técnica, y es abstracta (en el sentido propio del término) en las mediaciones conceptuales que construye para comprender (y por ende para prever y manipular) lo real” (Verón, 1972: 221). Por último, vinculado con esto aparece el rechazo de las pretensiones de una “ciencia de lo precategórica” que remite a una “actitud típica de muchos fenomenólogos [...] que reivindican la ‘descripción fenomenológica’ como acceso ‘a las cosas mismas’, olvidadas al parecer por la ciencia” (Verón, 1972: 221). Es decir, no se trata sólo de intentar una buena descripción, como hace la ciencia con diversos resultados, sino que la ‘descripción fenomenológica’ permite el acceso a algo cualitativamente distinto aquello que la ciencia tiene acceso, abre al conocimiento una objetividad por definición inalcanzable para la ciencia. Para Verón “esta posición lleva necesariamente a una disociación entre ciencia y filosofía que no puede ser salvada con ningún procedimiento. El acceso virgen ‘a las cosas mismas’ más allá de toda categorización (como lo entiende Paci) o bien supone una hipótesis metafísica incontrolable o bien carece de bases para justificar sus pretensiones” (Verón, 1972: 222).

traducible a la práctica social sin deformaciones-. (Verón, 1972: 226).

De este modo, vemos cómo ya en este texto de 1963 se esboza un intento de construcción de un espacio intelectual *legítimo*, esto es, de izquierda, pero a la vez *teórico*, es decir, separado de las demandas inmediatas de la política que, en algunos casos, implicarían resignar la especificidad del trabajo científico frente a una demanda exterior concebida como revolucionaria.

Este problemático vínculo entre marxismo y ciencias sociales reaparece en varios textos del período de la otra figura arriba mencionada, Oscar Masotta: en el prólogo escrito y leído en público en 1965, luego incluido en una recopilación publicada en 1968, Masotta manifiesta haber “descubierto” en esos años a Lévi-Strauss, a la lingüística estructural, a Jacques Lacan, a lo que agrega:

Pienso que hay en estos autores una veta para plantear, en sus términos profundos, el problema de la filosofía marxista. [...] Recién hoy comienzo a comprender que el marxismo no es, en absoluto, una filosofía de la conciencia; y que, por lo mismo, y de manera radical, excluye a la fenomenología. [...] La filosofía del marxismo debe ser reencontrada y precisada en las modernas doctrinas (o “ciencias”) de los lenguajes, de las estructuras y del inconsciente. En los modelos lingüísticos y en el inconsciente de los freudianos. (Masotta, 2010 [1968]: 238)

De esta manera, esboza la línea a partir de la cual se intentará justificar la utilidad política de las nuevas disciplinas: las doctrinas de los lenguajes, de las estructuras y del inconsciente, en suma, todo aquello que se comenzó a englobar bajo el nombre de “estructuralismo”, permitiría “reencontrar” la filosofía del marxismo. ¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo precisarlo? Podemos intentar una respuesta a partir del prólogo a *Conciencia y estructura*, fechado en 1967. Lo primero que encontramos es una defensa política de las opciones teóricas ejercidas:

Yo no he evolucionado del marxismo al arte “pop”; ni ocupándome de los artistas “pop” traiciono, ni desdigo, ni abandono el marxismo de antaño... Al revés, al ocuparme de esta nueva tendencia viviente de la producción artística más contemporánea, entiendo permanecer fiel a los vacíos, a las exigencias y a las necesidades de la teoría marxista. (Masotta, 2010: 30)

¿Cuál era el aporte que proponían estos textos de Masotta?, es decir: ¿de qué manera se mantendría el autor fiel a los vacíos y necesidades del marxismo? Para rastrear una respuesta debemos internarnos en sus trabajos semiológicos, esto es: en trabajos producidos desde una de las disciplinas informadas de modo estructuralista desde su mismo origen, y a partir de los cuales se propone una determinada lectura de ciertos objetos culturales y de la cultura en general, en ese sentido, un texto liminar es “Reflexiones presemiológicas sobre la historieta: el esquematismo”.¹¹ Aquí Masotta acomete el análisis del lenguaje de la historieta, es decir, tiene por objeto un producto de la cultura masiva y, a este respecto, alude a una cierta “doble lectura”,

11 Se trata de una ponencia presentada en un simposio en el Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Torcuato Di Tella que tuvo lugar en octubre de 1967, publicada en Verón (comp.) (1984), pp.187- 223, y luego republicada en Masotta (2010: 304-343). De este último texto tomo las citas.

a saber: la de los productos de la cultura masiva por un lado, y la de la actitud de los intelectuales frente a ella, por otro. De este modo busca presentar su texto en una línea que se mueve a contrapelo de lo que habitualmente sostienen los estudios de comunicación de masas en clave marxista, pero sin embargo inscripto dentro de un ámbito “de izquierda”, de un marxismo “rudo”.¹² Es decir: la actitud de Masotta frente a los productos masivos, así como sus tesis acerca de ellos, *no* son las de la mayoría de los intelectuales de izquierda, y sin embargo considera que se conserva marxista y de izquierda.

El argumento se puede resumir del siguiente modo: la crítica ideológica de izquierda es pesimista respecto de la historieta a causa de su esquematismo: la esquematización, la bipartición maniquea es siempre dogmática, intolerante. Este esquematismo (una propiedad del código descripto) incide negativamente en la “sensibilidad” de las audiencias (inclinándolas hacia la intolerancia y el fascismo). Para Masotta, en cambio, es la crítica de izquierda la que debe desembarazarse de todo puritanismo con respecto a los esquemas y los estereotipos:

La historieta no nos dice que los estereotipos son ‘de la realidad’, sino, mejor, que lo son de ello que la sociedad ‘da a pensar’ de ella. La paradoja, o la contradicción histórica, consistiría aquí en que este medio, preñado históricamente de un potencial desalienante, sirve históricamente como vehículo ideológico. (Masotta, 2010: 322)

Es decir: la historieta tiene un potencial desalienante, que reside en un lenguaje cuyos símbolos no ocultan su distancia respecto de su origen (y esto lo emparentaría con el arte pop): “la función de estos símbolos no es ocultar sino dejar ver” (Masotta, 2010: 329), al revés que la cadena significante lacaniana, “aquí los simbolizantes se constituyen para informar y para visualizar y no para ocultar y tornar invisible lo simbolizado” (Masotta, 2010: 325). En ese sentido, se puede afirmar lo siguiente: la historieta para Masotta es crítica de ideología *en acto*: de manera análoga al modo de proceder de las vanguardias estéticas, que exhiben las condiciones de producción –institucionales, etc.- de una “obra” artística, en este caso lo que se deja ver es el “origen” del símbolo:

No hay misterio en la historieta: ella nos entrega en un mismo movimiento al símbolo que nos permitirá entender a su origen y a la justificación de las operaciones por las que se ha pasado de éste a aquél. (Masotta, 2010: 329)

De lo expuesto surge entonces que el análisis estructuralista de la historieta que propone Masotta serviría a los fines de la construcción de una teoría marxista de la ideología. Se trataría de un momento descriptivo, esto es, previo, que supliría las aproximaciones parciales, prejuiciosas y puritanas que se encontraban en los enfoques marxistas en torno a la cultura de masas (y que suponían una serie de juicios de valor en torno de los contenidos de determinados productos de la cultura de masas y de su efecto sobre las audiencias). En este sentido, entonces, ocuparse del arte pop y de las modernas doctrinas de los lenguajes implica “permanecer fiel a los vacíos, a las exigencias y a las necesidades de la teoría marxista”, como afirmaba en el prólogo

12 Este adjetivo surge de la caracterización que hace de *Apocalípticos e integrados*, de Umberto Eco, cuyos trabajos tienen la virtud de “devolvernos al campo rudo de la reflexión marxista” (Masotta, 2010, p. 305). Más allá de esto, como veremos más adelante, Masotta objetará las conclusiones “puritanas” a las que arriba Eco en su análisis de los efectos de ciertos productos de la cultura de masas sobre sus audiencias.

arriba citado.

El comentario sobre este trabajo ofrecido por Eliseo Verón durante el simposio en el que se presentó originalmente se ubica en esa línea: una vez hecha la descripción estructural es preciso explorar las relaciones entre los mensajes y el contexto social, y agrega: “a nadie se le oculta que esta será la prueba de fuego de la utilidad de la semiología” (Verón, 1984: 224). Una vez que se alcance una descripción adecuada del objeto de estudio (una descripción de la *estructura* de la historieta), pueden surgir los interrogantes que justifican el valor (político) de la semiología:

¿Pueden establecerse relaciones sistemáticas entre las características de la sociedad industrial capitalista en cierto estado de su desarrollo, y el surgimiento de un género masivo como la historieta? ¿Por qué casi simultáneamente la historieta y el cine, ese otro género que a la luz del análisis de Masotta sin duda tiene características estructurales tan diferentes? (Verón, 1984: 224)

Es decir, de nuevo: el estudio de los lenguajes es el prerrequisito para elaborar una crítica de ideología marxista que funcionaría como crítica de la dominación simbólica de la manera en que efectivamente ésta se ejerce en las sociedades capitalistas contemporáneas, a la vez que rescataría, en un análisis liberado de los prejuicios elitistas de muchos intelectuales, el “momento de verdad” de ciertas manifestaciones de la cultura popular.

El trabajo que Verón presenta en este mismo simposio de 1967 refrenda esta línea de investigación. Allí el autor se ocupa también de productos de circulación masiva: los diarios, más específicamente, de la cobertura que le proporcionan a un acontecimiento político-policial: el tiroteo en un bar de Avellaneda que termina con la muerte de los dirigentes metalúrgicos Rosendo García, Domingo Blajaquis y Juan Zalazar.¹³ Verón propone un análisis ideológico nutrido por los nuevos aportes estructuralistas que permitirían proporcionar modelos formales del sistema de relaciones semánticas que denomina “ideología” (y que transmiten una imagen determinada de la realidad social¹⁴). Este esfuerzo, que incorpora las contribuciones estructuralistas de disciplinas como la lingüística y la semiótica, permitiría dar con una crítica ideológica apropiada a las condiciones imperantes en las sociedades industriales del siglo XX (y

13 Se trata del mismo acontecimiento que da lugar a una de las célebres investigaciones de Rodolfo Walsh: *¿Quién mató a Rosendo?* Esta coincidencia señala, vertiginosamente, una encrucijada al interior de la cultura de izquierda: aquella que enfrentaron quienes como Walsh deciden transformar su *praxis* intelectual o artística al calor de las opciones políticas ejercidas (el camino que en este caso conduce de los cuentos de Walsh a sus notables trabajos de investigación, que producen importantes innovaciones en términos del género literario/periodístico allí producido) por un lado; por el otro quienes, como Verón y Masotta, insisten en defender un espacio diferenciado para su *praxis* teórica, separado de las demandas inmediatas de la política (aunque, como argumentan en los textos referidos, no apolítico, sino revestido de sofisticadas mediaciones).

14 Una explicación de este punto excede los objetivos de este trabajo. Anotemos simplemente la definición de ideología como “un sistema de reglas semánticas que expresa determinado nivel de significación de los mensajes” (Verón, 1984: 141), esto es, una suerte de gramática de producción de mensajes ideológicos, es decir, estructuras de significación vinculadas con procesos de conflicto a nivel de la sociedad global. Este trabajo se inscribe en un esfuerzo por obtener modelos formales del sistema de relaciones semánticas a los cuales una cierta clase de medios incorpora los hechos de la realidad social. “*Son estos sistemas los que llamamos ideologías*. Ellos transmiten una imagen determinada de la realidad social: movilizan mitologías masivas, definen de cierta manera los componentes del universo social, en suma, metacomunican un modelo de los hechos de la sociedad y contienen, por implicación, una imagen de sus cambios, sus protagonistas, su futuro”, (Verón, 1984: 186).

que la crítica ideológica marxista del siglo XIX rastreaba en la filosofía y la religión). El autor sostiene que estos sistemas ideológicos

Adecuadamente descritos, son de un nivel de abstracción comparable a las especulaciones discutidas en *La Ideología Alemana*. Constituyen la red de categorías de codificación de lo real que nos viene propuesta cada mañana en el periódico. Su efectividad es enorme porque su complejidad y el nivel de transmisión la vuelven trasparente. Este es el mecanismo básico de la comunicación ideológica: el discurso se vuelve invisible como tal, y el receptor cree estar ante el objeto. (Verón, 1984: 186)

Recién cuando esta tarea de desciframiento haya avanzado lo suficiente se estará en condiciones de encarar la tarea complementaria: la interpretación de estos sistemas a la luz de los procesos de conflicto en el plano de la lucha de clases: “sólo entonces comienzan, para la teoría sociológica de las ideologías, las hipótesis explicativas” (Verón, 1984: 186). Este párrafo final muestra nuevamente la ya mencionada línea de justificación política de las nuevas disciplinas estructuralistas: el estudio de los lenguajes es la precondition para una formulación de una crítica (científica) de ideología, aunque no tal como la dejó pendiente Marx en *La Ideología Alemana*, sino *aggiornada* a las enormes transformaciones ocurridas en las sociedades industriales a lo largo del siglo XX.

De Francia a la Argentina II: la izquierda “esclarecida”

Lo primero que surge de la comparación entre el campo francés y el argentino es que los intelectuales argentinos aludidos presentan la novedad estructuralista como perfectamente compatible con el marxismo y sus exigencias revolucionarias, aún más: es el estructuralismo el que da con el “verdadero” marxismo, esto es, con un marxismo científico despojado de presunciones metafísicas, a partir del cual se puede desarrollar una crítica ideológica de carácter científico, adaptada a las transformaciones acaecidas en las sociedades industriales. Ahora bien, al igual que en la escena francesa, la relación estructuralismo-ciencias sociales/marxismo excluye a la filosofía a causa de su carácter especulativo, sus supuestos metafísicos y la oscuridad de su lenguaje. Así como en *Tristes Tropiques* Lévi-Strauss descalificaba al saber filosófico, que se reducía a “las homofonías y las ambigüedades” que constituían “la materia de esos golpes de teatro especulativos, en cuya ingeniosidad se reconocen los buenos trabajos filosóficos” (Lévi-Strauss, 1968 [1955]: 55), Eliseo Verón, en un texto publicado en estos años, en el que arremete contra Marcuse y Sartre, afirma que

la filosofía sigue siendo, inexorablemente, el lugar privilegiado del pensamiento expresivo en la sociedad occidental. La consigna de Marx sobre la destrucción de la filosofía como condición de la elaboración del pensamiento revolucionario es, hoy, más válida que nunca. (Verón, 1972, p. 289)

De este modo, los intelectuales que promocionan la entrada del estructuralismo en la Argentina se parapetan en una posición de izquierda “esclarecida”, esto es, científica y teórica, que opera desde la especificidad de su campo de trabajo (la ciencia), sin que ello suponga un repliegue sobre una suerte de “torre de marfil” científica: como sostiene Verón en el primero de los trabajos citados, la tajante separación entre conocimiento y práctica, ciencia social y praxis política, que defienden algunos filósofos como Paci, está sustentada sobre una base

epistemológica falsa. Con argumentos de este tenor, intelectuales como Verón y Masotta buscaban procurarse un espacio intelectual legítimo desde el cual proseguir con sus actividades teóricas. Sin embargo, el escaso prestigio político, al interior de esta franja de izquierda, de las posiciones “cientificistas” con las que se tendía a asociar estos intentos no favoreció su suerte ulterior.

Mirados desde una perspectiva histórica, no obstante, estos esfuerzos estructuralistas permitieron la apertura hacia nuevos objetos de análisis, provenientes de la cultura masiva (la historieta, la sección policiales de los diarios, la publicidad, etc.) y mostraron la posibilidad de una crítica ideológica despojada del carácter “puritano” presente en la crítica (y también en la moral política) de cierta izquierda. Podríamos hablar entonces de modernización en un doble sentido: de las opciones teóricas concretas por un lado, y de los contenidos admitidos como “aceptables” dentro de la práctica científico-académica, por el otro. Las polémicas que este último asunto trae aparejadas nos conducen a un tema que sólo podemos sugerir: la relación entre la izquierda y el placer. La figura de Masotta es especialmente interesante en este sentido en tanto muestra lo problemático de esta relación. Su defensa del arte pop tal vez constituya el ejemplo más acabado: el pop, con sus rasgos lúdicos y disolutos, que se llevaban mal con el ascetismo dominante en la izquierda, sería en realidad mucho más crítico de lo que creen sus objetores, que remarcan su “conformismo” con el mercado capitalista (a partir de la exaltación de sus íconos culturales, por ejemplo). Para Masotta, en cambio, son los objetores los conservadores: se mantienen en un rechazo moral simple que es, en última instancia, simplemente represivo. Por el contrario, el arte pop, en tanto comentario irónico sobre la ignorancia de la sociedad norteamericana en torno a su propia estructura social, ejerce una función desalienante, de modo análogo a la historieta, que al tematizar el canal con el que trabaja, exhibe el origen social, convencional e histórico de los símbolos que construye.

La de los estructuralistas argentinos fue, sin embargo, una posición minoritaria dentro de una izquierda intelectual que se encontraba más cómoda con un planteo “conciencialista”, más precisamente: el marxismo humanista que surge del cruce con la fenomenología permitía tramitar la relación con la política de un modo mucho más adecuado en relación a las demandas de ésta última (que hacía un hincapié cada vez mayor en la “voluntad”). A medida que trascurre la década, y sobre todo a partir de los años '70, las demandas de la política (que suponían un intento por disolver las especificidades de la ciencia dentro de ella), invadieron cada vez más la franja izquierda del campo intelectual, tornando imposible aquellos intentos.

Bibliografía

- » Burgos, R. (2004). *Los gramscianos argentinos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Correas, C. (2007) [1991]. *La operación Masotta*. Buenos Aires: Interzona.
- » Correas, C. (1994). "Historia del existencialismo en la Argentina", *Cuadernos de filosofía*, N° 40, pp. 90-105.
- » Del Barco, O. (1965). "El pensamiento salvaje, de Claude Lévi Strauss", *Pasado y Presente*, N° 7/8, pp. 219-231.
- » Eribon, D. (1992). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- » Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Izaguirre, M. (1999). *Oscar Masotta. El revés de la trama*. Buenos Aires: Atuel / Anáfora.
- » Lévi-Strauss, C. (2001) [1962]. *El pensamiento salvaje*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- » Lévi-Strauss, C. (1968) [1955]. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- » Masotta, O. (2010) [1968]. *Conciencia y estructura*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- » Masotta, O. (1967). *El pop art*. Buenos Aires: Columba.
- » Masotta, O. (2004). *Revolución en el arte. Pop-art, happenings y arte de los medios en la década del sesenta*. Buenos Aires: Edhasa.
- » Paci, E. (1963). "Sobre la realidad objetiva de la contradicción", *Pasado y Presente*, N° 1, pp. 63-71.
- » Sartre, J. P. (1966). "Jean Paul Sartre répond", *L'Arc*, N° 30, pp. 80-91.
- » Sartre, J. P. (1998) [1960]. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- » Sartre, J.P. (1991) [1948]. *¿Qué es la literatura?*. Buenos Aires: Losada.
- » Sarlo, B. (2007). *La batalla de las ideas*. Buenos Aires: Emecé.
- » Szabón, J. (2005). Sartre en la historia intelectual. *Prismas Revista de Historia Intelectual*, N° 9, pp. 10-15.
- » Sigal, S. (1991). *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires: Puntosur.
- » Terán, O. (1993). *Nuestros años sesenta*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- » Verón, E. (1972). *Conducta, estructura y comunicación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- » Verón, E. (comp.). (1984) [1968]. *Lenguaje y comunicación social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Williams, R. (1980) [1977]. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.