

NEW LEFT REVIEW 78

SEGUNDA ÉPOCA

ENERO FEBRERO 2013

ARTÍCULOS

GÖRAN THERBORN	Las clases en el siglo XXI	11
JACOB COLLINS	¿Un giro antropológico?	39
PATRICK WILCKEN	La hora del juicio en Brasil	71
MARIO SERGIO CONTI	El ascenso de los creadores de imágenes	91
ANDREW SMITH	Trabajar cara al público	109
MICHAEL CRAMER	Las lecciones de historia de Rossellini	125

CRÍTICA

JENNIFER PITTS	¿Una geocultura liberal?	147
BARRY SCHWABSKY	Artistas bajo la bandera	157
JAN BREMAN	Historias de Annawadi	164

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde la Universidad de Posgrado del Estado de Ecuador-IAEN,

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Universidad de Posgrado del Estado (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



Universidad
de Posgrado
del Estado

SUSCRÍBETE



traficantes de sueños

JACOB COLLINS

¿UN GIRO ANTROPOLÓGICO?

El inadvertido paradigma del pensamiento moderno francés

FRANCIA EXPERIMENTÓ, EN la década de 1970, una singular combinación de acontecimientos que sentó las bases de una nueva configuración intelectual. El retroceso de la oleada izquierdista vivida en la década de 1960; el avance de una economía de consumo liberalizada, en medio de una recesión capitalista internacional; la perspectiva de que el Partido Socialista y el Partido Comunista formasen una Unión de Izquierda, que permitiría a los comunistas llegar al gobierno; signos de una renovada Guerra Fría, sobre el telón de fondo de los avances revolucionarios en África y Asia: todos ellos fueron componentes de un nuevo orden social y político. La aparición del posestructuralismo y el deconstruccionismo ha generado una amplísima bibliografía, con ramificaciones que, para bien o para mal, todavía se dejan sentir en la actualidad. En este artículo explico que otro resultado, menos percibido, de esta coyuntura fue el marcado giro del pensamiento francés hacia lo antropológico, lo cual supuso un replanteamiento sistemático de la política y las relaciones sociales desde una especie de punto cero.

Al asumir la especulación antropológica, diversos pensadores franceses plantearon cuestiones que habían sido pasadas por alto o poco desarrolladas por anteriores movimientos intelectuales. La consideración de lo sagrado, lo religioso y lo político –considerado aquí desde un punto de observación antropológico– permitió a estos pensadores reanalizar la función de la política y de la historia en la vida contemporánea. Desde el punto de vista intelectual, el «giro antropológico» se superpuso a menudo a movimientos adyacentes: sus antepasados, el existencialismo y el estructuralismo, pero también sus hermanos, el posmodernismo,

el posestructuralismo y el neohumanismo. No obstante, tenía su propio conjunto de parámetros, temas y lógicas. Como prueba de su carácter y alcance, ofrezco una exploración sistemática del trabajo de cuatro pensadores: Alain de Benoist, Marcel Gauchet, Emmanuel Todd y Régis Debray, que abarcan el espectro ideológico de derecha a izquierda. Por separado, puede considerarse que cada pensador trabaja sobre una serie de problemas planteados por las múltiples crisis de la década de 1970, produciendo como respuesta un novedoso sistema político-antropológico a comienzos de la de 1980. En conjunto, este insólito cuarteto de figuras revela una notable uniformidad de trayectoria. Sus visiones de un nuevo orden político no siempre eran coherentes o atractivas, pero indican nuevas formas de pensar y superar puntos muertos cuya lógica se ha entendido de manera imperfecta.

Alain de Benoist, nacido en 1943, procedía de una conservadora familia pequeñoburguesa del valle del Loira. El padre trasladó la familia a París en 1950, y más tarde adquirió una casa de veraneo en Dreux, futuro epicentro del Frente Nacional de Le Pen. Allí, Benoist trabó contacto con veteranas figuras de la extrema derecha de entreguerras, que lo invitaron, de adolescente, a aportar pequeños artículos a sus variadas revistas. Esto lo introdujo en el medio de los jóvenes contrarrevolucionarios militantes que lucharon por conservar Argelia. Benoist dejó los estudios de derecho y filosofía en la Sorbona para convertirse en periodista y militante a tiempo completo. Tras pasar la mayor parte de la década de 1960 escribiendo para la prensa de extrema derecha –*Cahiers universitaires* y *Europe-Action*, ambas orgullosamente ultranacionalistas y racistas– Benoist decidió, a finales de 1967, abandonar su programa nacionalista militante para abordar la política intelectualizada, que más tarde llamaría «un gramscismo de derechas». Reuniendo amigos y simpatizantes, fundó la Nueva Derecha y publicó el primer número de su primera revista, *Nouvelle école*, en 1968. El movimiento se ha dedicado a la filosofía del esencialismo cultural, con tintes de etnopluralismo antirracista. Su política es típicamente antiintervencionista (Benoist se ha opuesto a todas las guerras recientes) y antiestatalista (su creador prefiere soluciones «federalistas» a los problemas planteados por un Estado jacobino). En 1977, el pensador publicó una recopilación de sus artículos periodísticos, *Vu de droite*, que mostraba una impresionante gama de intereses, desde la mitología noruega a la física moderna, y obtuvo el premio literario de la Académie Française. El siguiente libro, *Les idées à l'endroit* (1979), reunido tras un frenesí mediático en torno a las «tentaciones

fascistas» de la Nueva Derecha, proporcionó la más contundente declaración de principios del autor.

Como Benoist, los orígenes de Marcel Gauchet son provincianos y conservadores. Nacido en 1946, creció en un pueblo costero de Normandía. Sus padres eran jornaleros, y Gauchet cantaba en el coro de la parroquia local. Inicialmente intentó estudiar para maestro pero, radicalizado por las protestas universitarias contra la guerra de Argelia, decidió matricularse en la Universidad de Caen. Allí estudió sociología, historia y filosofía, pero también estableció una prolongada colaboración intelectual con su profesor Claude Lefort. Éste lo introdujo en un círculo de izquierdistas no marxistas y exmarxistas que a comienzos de la década de 1970 teorizó el movimiento de la «autogestión» y celebraba el espíritu democrático de Mayo del 68. Más tarde, Gauchet rompió filas y volvió a la derecha, en la década de 1980, respaldando el liberalismo y la Alianza Atlántica. Sus escritos de la década de 1970 –principalmente ensayos publicados en revistas poco conocidas– fueron reeditados en 2005 con el título de *La condition politique*. Gauchet fue conocido por su tesis sobre la laicización: *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión* (1985), que muchos, como Charles Taylor, han considerado la re teorización definitiva del concepto. Desde entonces se ha concentrado en desarrollar una historia filosófica de la democracia desde el siglo XVI hasta la actualidad, *L'avènement de la démocratie*, una obra en cuatro volúmenes.

Emmanuel Todd, nacido en 1951, es el más joven del grupo, y el único no católico. Es hijo del periodista y biógrafo Olivier Todd –judío austro húngaro con antepasados ingleses– y nieto (por parte de madre) del escritor comunista francés Paul Nizan. Atraído por el comunismo en la década roja de 1960, se afilió a las Juventudes Comunistas a los 16 años, y después al Partido propiamente dicho. Una visita a Hungría en 1968 le hizo cambiar de idea, convirtiéndolo en «un espectacular anti-comunista»¹. Aproximadamente por la misma época decidió emprender estudios universitarios, como su padre y su abuelo, en Cambridge. Allí, bajo la tutela de Peter Laslett y Alan Macfarlane, su interés por la familia aumentó, y escribió una tesis sobre las familias campesinas preindustriales en Europa. Volvió a Francia a mediados de la década de 1970, y

¹ Emmanuel Todd, «Contre la monnaie unique, le choix de la nation et du bon sens économique» [conferencia pronunciada en el 29º Congreso del PCF], *Cahiers du communisme*, 1-2, 1997, p. 170.

de inmediato se dio a conocer con *La chute finale*, que predecía el final del comunismo en la Unión Soviética y que encontró una fácil recepción en la atmósfera antitotalitaria del momento. Su siguiente obra, *Le fou et le prolétaire*, exploraba las bases psicosociales de las relaciones de clase en Francia, concluyendo que la clase obrera se había reconciliado por fin psicológicamente con la sociedad burguesa. A comienzos de la década de 1980, el trabajo de Todd cambió de objetivo, dando como resultado un atlas mundial sobre los patrones de parentesco, y un análisis complementario de la alfabetización y sus consecuencias político-culturales. Estos textos, *La troisième planète* y *L'enfance du monde*, respectivamente, formaron la base teórica para todo el trabajo posterior de Todd, incluso en un trabajo tan ulterior como *Après l'empire* (2002), en el que critica el imperio estadounidense.

Nacido en 1940, la educación de Debray fue profundamente parisina, aunque probablemente más conservadora que la de Todd. No obstante rompió con ella y se afilió a la misma organización juvenil comunista. Se convirtió en un brillante *normalien* en la década de 1960, antes de partir hacia Cuba y trabajar para Castro. Entre 1965 y 1973 permaneció en América Latina, sirviendo a la Revolución Cubana como maestro, teórico y embajador improvisado (del Che y más tarde de Allende); fue encarcelado por la dictadura boliviana entre 1967 y 1970. Volvió a Francia a mediados de la década de 1970, y la encontró irreconocible. Su interés por la antropología probablemente surgió por las clases que había recibido en la década de 1960 de Georges Balandier, el decano de la «antropología política», así como por su extenso contacto con los nativos sudamericanos. Estas afinidades las expresó desde mediados de la década de 1970 en una impresionante variedad de formatos (novelas, obras teatrales, autobiografías, memorias), aunque les dio un tratamiento más sistemático en *Critique de la raison politique* (1981). Las conclusiones de Debray acerca de la constitución de la sociedad humana proporcionaron un práctico conjunto de conceptos que sigue inspirando el pensamiento social y político de este autor.

I. MARCADORES

El giro antropológico efectuado por estos cuatro pensadores tan distintos incluyó un enfoque que trataba la sociedad humana contemporánea como expresión o brote de una dinámica social antigua e invariable.

El término «antropología» se usa aquí en su sentido más amplio, haciendo referencia tanto a un inventario de la naturaleza humana en todas sus formas, como al estudio comparativo de las sociedades primitivas². Lo que yo denomino giro antropológico tenía un bagaje de procedimientos metodológicos, uno de los cuales era la negativa a aceptar los paradigmas de la decisión racional en las ciencias humanas. Los cuatro criticaban duramente, por ejemplo, la filosofía del liberalismo clásico del *homo æconomicus*, la idea de que los humanos son actores racionales, con motivos e intereses transparentes. Este motivo crítico destacó en la obra del neoderechista Benoist: la vacua promesa de libertad y la «falsa idea de igualdad» ofrecidas por el liberalismo «privan al hombre de sus apegos, de todas las tendencias incluyentes que le permiten compartir una identidad colectiva»³. El marxismo era igualmente culpable, en opinión de Benoist, porque también compartía esta superficial antropología igualitaria. En el otro extremo del espectro, Debray intentó efectuar una ambiciosa revisión de la filosofía del hombre establecida por el marxismo, que fuese capaz por fin de explicar los cimientos afectivos y subracionales de la cohesión social. Símbolos, mitos, ritos –históricamente los mayores estímulos para movilizar masas– habían sido pasados por alto durante demasiado tiempo en la preocupación marxista por las relaciones de producción. Louis Althusser, el marxista francés más grande de su generación, y amigo y maestro de Debray, escribió en una ocasión que «esta ruptura con cualquier antropología o humanismo *filosóficos* no es un detalle secundario; es el descubrimiento científico de Marx»⁴. En último término Debray coincidía con esta formulación, pero la consideraba una desgracia del marxismo, no un triunfo. Podemos considerar el trabajo de Debray a partir de la década de 1970 como un intento de completar esta imagen perdida.

Más sorprendente quizá es el desdén mostrado por los dos liberales, Gauchet y Todd, hacia la tendencia economicista del liberalismo. Todd, que conectó las disposiciones políticas y sociales modernas con las relaciones de parentesco de comienzos de la modernidad, insistió en que la

² La tradición francesa distingue lo primero como «antropología» y lo segundo como «etnología», pero a menudo se traducen indistintamente al inglés. El primer capítulo de la *Antropología estructural* de Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie», se traduce al inglés como «History and Anthropology», por ejemplo.

³ Alain de Benoist, *Les idées à l'endroit*, París, 1979, p. 87.

⁴ Louis Althusser, *For Marx*, Londres y Nueva York, 2005, p. 227.

vie économique estaba «firmemente modelada y regulada por los sistemas antropológicos, que proporcionan un marco invisible e inconsciente al racional y calculador *homo œconomicus*»⁵. Los motivos económicos ya estaban programados en el elemento social. Para Gauchet, había algo denominado «la condición política», una disposición ontológica hacia cierto tipo de conducta social cuya expresión más pura podía encontrarse ya en la sociedad primitiva. En su lucha elemental por la cohesión social y la autodefinición política, el hombre primitivo reveló que la vida social era cuestión de ordenar las relaciones de poder y de dominio. Los motivos económicos quedaban subsumidos bajo este imperativo social más urgente⁶. En ambos casos, un específico ángulo de visión antropológico provocó la ruptura con las prescripciones liberales convencionales. Sus trayectorias hacia el liberalismo no terminaron en un paradigma jurídico, basado en los derechos, ni en un despliegue de criterios utilitarios –destinos típicos de la tradición anglo estadounidense– sino en un desarrollo históricamente determinado de la comunidad política. Las restricciones ético-jurídicas están completamente ausentes de la obra de Gauchet y Todd⁷.

Los puntos muertos de la década de 1970 llevaron a los pensadores franceses a explorar nuevas opciones políticas e intelectuales, e incluso a reconsiderar las viejas. Un examen más detenido del pensamiento francés en el periodo posterior a 1968 revela la misión arqueológica, el esfuerzo por descubrir referencias antropológicas específicamente francesas. Los historiadores de las ideas han observado adecuadamente la importación del pensamiento alemán y las transformaciones que éste provocó en la tradición intelectual francesa: el existencialismo, el marxismo althusseriano, el psicoanálisis, pero también ciertas ramas del liberalismo y de la sociología serían impensables sin la influencia formativa alemana. Ha predominado una comprensible tendencia a estudiar la transmisión de Hegel, Marx, Nietzsche y Heidegger como

⁵ Emmanuel Todd, *L'illusion économique*, París, 1998, p. 20 [ed. cast.: *La ilusión económica: Ensayo sobre el estancamiento de las sociedades desarrolladas*, Madrid, 2001].

⁶ Marcel Gauchet, «Politique et société: La leçon des sauvages», *La condition politique*, París, 2005, p. 101.

⁷ Es fácil captar la compleja relación de Gauchet con la tradición liberal en dos comentarios sobre Benjamin Constant. Véase «L'illusion lucide du libéralisme», Benjamin Constant, *Écrits politiques*, ed. por Marcel Gauchet, París, 1997; M. Gauchet, «Constant: Le libéralisme entre le droit et l'histoire», *La condition politique*, cit., pp. 277-305.

principal línea de fractura del pensamiento francés del siglo XX⁸. En esta búsqueda, sin embargo, la relación de Francia con su propia tradición intelectual ha quedado oscurecida. En la década de 1970 se produjo, por ejemplo, el redescubrimiento de Tocqueville, lo cual dio renovado vigor a la crítica liberal de la Revolución Francesa y revitalizó el estudio de la democracia⁹. De igual modo, los pensadores del giro antropológico ayudaron a recuperar escritores olvidados o poco apreciados, como forma de utilizar la tradición política contra el consenso establecido.

La principal figura en la reconcepción de la sociedad europea efectuada por Benoist fue George Dumézil, prolífico lingüista y antropólogo, y decano de los estudios indoeuropeos. Gauchet recibió una doble influencia: por una parte Tocqueville, que elaboró un análisis lúcido y estereoscópico de la democracia, y por otra el antropólogo Pierre Clastres, que aportó a Gauchet su idiosincrásica explicación de la relación entre el Estado y la sociedad. El despliegue por parte de Todd de criterios demográficos para estudiar la ideología se inspiró en el científico social del siglo XIX Frédéric Le Play, autor de un estudio profundamente conservador sobre las relaciones de parentesco en Europa. El saqueo de Debray ofreció ricas reinterpretaciones de Auguste Comte y un antropólogo de la sociedad primitiva, André Leroi-Gourhan, produciendo una originalísima interpretación de la relación entre religión y tecnología en la modernidad¹⁰.

Otro rasgo metodológico característico de este movimiento fue el intento de sintetizar afirmaciones antropológicas invariables con las descripciones historicistas. El efecto fue el de conservar algunas apreciaciones ahistóricas del estructuralismo –afirmaciones sobre los componentes estáticos de la sociedad humana– sin abandonar un marco evolutivo o historicista. Cada pensador reconfiguró estas variables a su modo

⁸ Respecto a Hegel, véase Michael S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca, Nueva York, 1988; respecto a Heidegger, véase Ethan Kleinberg, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*, Ithaca, 2005; y Stefanos Geroulanos, *An Atheism That Is Not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford, 2010.

⁹ Daniel Lindenberg, en su conocida polémica, señaló que Claude Lefort, François Furet y Blandine Kriegel –todos liberales– fueron fundamentales para revitalizar la obra de Constant, Quinet y Tocqueville en la década de 1970. Véase *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, París, 2002, p. 8.

¹⁰ Esto no quiere decir que la influencia alemana se disuelva por completo. Benoist está profundamente influido por Nietzsche y los filósofos de la «revolución conservadora» alemana; Gauchet, por Heidegger; Debray, por Feuerbach, Marx y Benjamin.

específico. Desde sus reflexiones más próximas sobre el 68, el artículo de 1969 titulado «Tiempo y política», hasta la actualidad, Debray ha reflexionado sobre el problema de la historicidad. Su enfoque recibió una articulación más plena en *Crítica de la razón política*: por un lado, las dinámicas de grupo estaban determinadas por restricciones formalistas estáticas y existentes fuera de la historia, mientras que por el otro, estas dinámicas estaban sometidas al cambio a medida que la fuerza acumulativa de la innovación tecnológica, motor de la historia, ejercía diferentes presiones sobre el grupo. En otras palabras, Debray no descartó la historia, sino que le dio nueva forma, al añadirle una constante antropológica.

En el otro extremo del espectro, Benoist basó su política restauracionista en una nueva concepción del tiempo, en la que el pasado profundo se acumulaba al presente: «La cuestión de saber si uno puede revivir o no el pasado se hace irrelevante: el pasado concebido como pasado vive siempre en el presente. Es una de las perspectivas que permiten al hombre elaborar sus proyectos y forjar su propio destino»¹¹. En el centro, Todd y Gauchet reperiodizaron la historia de la democracia, rastreando su evolución en la escala de los siglos. A Todd, como antes a Veblen, Schumpeter o Polanyi, le interesaron las disposiciones sociales premodernas que pasaron a la modernidad y siguieron inspirando actitudes políticas, sociales y religiosas. Fue la tendencia inversa la que le interesó a Gauchet, la eliminación y la sustitución de las relaciones antiguas en la modernidad. La domesticación del futuro otrora incognoscible se había convertido en el mundo contemporáneo en sustituto de la religión: «Nos permite creer, en el sentido pleno del término, y aprovechar las compensaciones del activismo moderno sin perder las de la devoción antigua»¹². Cada uno de estos pensadores concedía al pasado –a menudo un pasado muy antiguo– una cierta primacía como fuerza reestructuradora del presente: las antiguas relaciones se acumulaban y sedimentaban a lo largo del tiempo, con independencia de la fantasía de ruptura limpia asumida por la modernidad.

¹¹ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, cit., p. 38.

¹² Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, tomo 1: *La Révolution moderne*, París, 2007, p. 206. Véase también Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton, 1999.

2. TEMAS

El giro antropológico representó una nueva forma de estudiar la sociedad política tardocapitalista, aunque usó y refinó viejos conceptos. Junto con las innovaciones metodológicas descritas arriba, se dieron varios temas recurrentes. Estos fueron, en primer lugar, un nuevo énfasis en la idea de lo «político»; segundo, la fijación en la importancia de la religión para modelar la cultura de finales del siglo xx; y tercero, una preocupación por el destino de la cultura europea a largo plazo, tendiendo a los mensajes de reafirmación. Lo «político» hacía referencia a la idea de que la política era una esfera de actividad con leyes y procedimientos propios, independiente de determinaciones económicas, religiosas o biológicas previas. La innovación podía atribuirse a Maquiavelo, el primer pensador que liberó el pensamiento político de cualquier atadura religiosa u orgánica. Con el ascenso de las teorías del derecho natural en el siglo xvii, sin embargo, lo político se deslizaría nuevamente a una posición subordinada; igual que para los modernos, en especial liberales y marxistas, para quienes las relaciones políticas eran en último término expresión de las económicas. Lo político efectuó un firme retorno al pensamiento occidental a comienzos del siglo xx, a modo de protesta contra los regímenes liberal-parlamentarios europeos, débilmente constituidos. La restauración de lo político en Francia se dio, por una parte, mediante la traducción del pensamiento de Carl Schmitt, emprendida a mediados de la década de 1960 por un pensador estrasburgués cercano a él, Julien Freund¹³. A comienzos de 1970, Freund trabó amistad con el joven Benoist, que estaba muy interesado por la obra de Schmitt y la incorporó a su propia filosofía, publicando además traducciones de su extensa obra y comentarios sobre la misma. Benoist fundió la «teología política» de Schmitt con las estructuras culturales de los pueblos indoeuropeos, para formular un nuevo tipo de teoría política. Esta síntesis tan atractiva de lo político y lo cultural podía, de acuerdo con Benoist, ayudar a salvar la sociedad europea de la doble amenaza del socialismo y el liberalismo.

Por otra parte, de lo político se apropió a finales de la década de 1960 un grupo de intelectuales de izquierda excomunistas, en el que destacaban el filósofo Claude Lefort y el antropólogo Pierre Clastres. De manera independiente y con puntos de referencia muy distintos, los dos llegaron a la misma conclusión, redactada aquí por Lefort: «Solo la inteligencia

¹³ El mayor texto de Freund, y el más schmittiano, es *L'essence du politique*, París, 1965.

de lo político [*du politique*] podría sacarnos de la rutina positivista en la que nos habían metido la teoría marxista y las ciencias sociales»¹⁴. Para ambos pensadores, la antropología política podía descubrir los rasgos universales e irreducibles de la estructura de la experiencia social. En su investigación sobre el caciquismo amerindio, Clastres situó lo político en los orígenes mismos de la sociedad humana. Sostenía, en contra de los cánones antropológicos existentes, que las sociedades primitivas no solo carecían de Estado, sino que estaban específicamente en contra del Estado, un rechazo del poder que revelaba una actitud política compleja entre las sociedades anteriores a la forma estatal¹⁵. Esta concepción dio ímpetu a las primeras obras de Gauchet: «Yo estaba convencido –escribió muchos años después– de que este enigma de la política primitiva –política en aparente ausencia de política– contenía las claves para entender nuestra condición política. A este juego aposté mi trayectoria intelectual. El resto surgió como una solución que desde mi punto de vista podía dar respuesta a este problema». Gauchet complementó el trabajo de Clastres centrándose en los orígenes religiosos de la razón política. En la estructura religiosa de las sociedades primitivas, basada en la separación entre lo visible y lo invisible, entre el aquí y el más allá, Gauchet detectó los orígenes del Estado: «En este nudo primordial, lo político y lo religioso se iluminan mutuamente»¹⁶.

Debray siguió una ruta más idiosincrásica hacia lo político. Contemplando el fracaso de la campaña guerrillera de Ernesto Che Guevara, mientras permanecía encarcelado en Bolivia, concluyó que la política de clase, en última instancia, no había logrado imponerse a los sentimientos nacionales más vivos del pueblo latinoamericano. De hecho, los apegos afectivos –a la nación, a Dios o a la comunidad– siempre triunfarían sobre cálculos basados en el interés. En consecuencia, una teoría política más penetrante debería descubrir las condiciones y las fluctuaciones de la creencia dentro de los grupos e intentar «capturar lo político en su estado embrionario»¹⁷. Aunque trabajando dentro de una tradición

¹⁴ Claude Lefort, «L'œuvre de Clastres», en Miguel Abensour (ed.), *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, París, 1987, p. 190.

¹⁵ Pierre Clastres, *La société contre l'état: Recherches d'anthropologie politique*, París, 1974. Véase en especial el capítulo I, «Copernic et les sauvages».

¹⁶ Marcel Gauchet, «Introduction», *La condition politique*, cit., p. 13.

¹⁷ Régis Debray, *Critique de la raison politique, ou l'inconscient religieux*, París, 1981, p. 25 [ed. cast.: *Crítica de la razón política*, Madrid, 1983]. Respecto a sus reflexiones sobre Bolivia, véase *Loués soient nos seigneurs: Une éducation politique*, París, 1996, pp. 248-258.

marxista muy distante de Gauchet, Debray llegó a la misma identidad oculta de lo religioso y lo político, presente ya en los orígenes de la sociedad humana. A diferencia de Gauchet, sin embargo, Debray encontró un remedio contra la vacuidad contemporánea de lo político, en forma de conceptos religiosos laicizados, sobre todo el de la hermandad, o *fraternité*, republicana¹⁸. En cuanto a Todd, es el único pensador para el que la política no era una esfera de actividad autónoma, puesto que emana de patrones de familia preexistentes. Aun así, la concepción subyacente de Todd era muy similar: la acción política estaba determinada antes de la reflexión, y respondía a un esquema irracional y arcaico.

Las nociones de lo sagrado

La religión ha sido otro punto de enfoque común entre los cuatro pensadores. Todos son ateos declarados, pero no obstante han seguido fijándose en la capacidad de la religión para modelar la cultura moderna. Para Todd, «la religión está en el centro de todas las interacciones lógicas e históricas». Proporcionó la base del desarrollo cultural que unió las relaciones de parentesco fundacionales con los patrones ideológicos modernos. Era inevitable que la cultura se laicizara a medida que aumentasen las tasas de alfabetización; pero la religión, sostenía Todd, nunca desapareció por completo, ya que «los hombres sustituyen de inmediato la imagen evanescente de la ciudad de Dios por la nueva imagen de la sociedad ideal»¹⁹. Todas las ideologías políticas tenían sus raíces en las tradiciones religiosas. Benoist fue el más implacablemente hostil a la religión, pero al serlo, reconocía de manera implícita la asombrosa longevidad de ésta. Como en el análisis de Todd, no fue la creencia religiosa la que sobrevivió, sino sus costumbres, hábitos y maneras. Esto era un problema para Benoist, en la medida en que los valores «judeocristianos» habían impregnado y corrompido el alma de la civilización europea, eclipsando sus orígenes auténticamente paganos. Como Debray y Gauchet, Benoist consideraba que lo sagrado era un componente integral de la política —o incluso su fuerza estructuradora— y proporcionaba de igual modo una antropología propia, con sus leyes de movimiento. Solo reapropiándose de lo sagrado con criterios paganos,

¹⁸ Véase Régis Debray, *Charles de Gaulle: Futurist of the Nation*, trad. John Howe, Londres y Nueva York, 1994, p. 5; y Régis Debray, *Le moment fraternité*, París, 2009.

¹⁹ Emmanuel Todd, *L'invention de l'Europe*, París, 1990, pp. 94, 193.

sostenía Benoist, podía Europa revertir la transvaloración de todos los principios, y deshacer su mezquino materialismo judeocristiano²⁰.

Debray y Gauchet ocupan el escenario central en este debate sobre la religión. Gauchet ha aportado una de las teorías más influyentes sobre la laicización en *Le désenchantement du monde*, mientras que el enfrentamiento frontal de Debray con la religión ha entrado en el debate público, especialmente durante la controversia del «velo» en Francia. Pero ambos han defendido posturas opuestas acerca de la función de la religión en el mundo moderno, y en cierto momento debatieron estos puntos de vista en las páginas de la revista de Gauchet, *Le Débat*²¹. Debray sostenía que, a medida que las fuerzas centrífugas de la modernidad tecnológica se aceleraban, también debía hacerlo la necesidad de mantener la cohesión grupal, provocando un aumento de la identificación religiosa. La religión –históricamente la mayor fuerza movilizadora que la humanidad ha conocido– actuaba ahora como mecanismo centrípeto de solidaridad grupal en todo el mundo. Al estar más atomizada, la modernidad tenía más necesidad de encantamientos para mantenerse unida. Gauchet, por el contrario, sostenía que el proceso de laicización había comenzado con la llegada del monoteísmo, en torno a 3000 a. c., y había penetrado más profundamente con los comienzos del Estado moderno, a finales de la Edad Media. Occidente llevaba siglos conviviendo con el desencantamiento; cualquier resurgencia del entusiasmo religioso –incluidas sus patologías políticas, el fascismo y el totalitarismo– debía interpretarse sencillamente como réplica sintomática de esta transformación subyacente. No obstante sus considerables diferencias, ambos pensadores trataban la religión como el inconsciente de la política, lo cual los obligaba a inspirarse en la antropología de los pueblos «primitivos». En cierto modo, los cuatro han tratado una cuestión planteada por Tocqueville casi siglo y medio antes, a saber, si la política moderna –es decir, la democracia– podría sobrevivir sin los «hábitos del corazón» vinculantes proporcionados por el cristianismo.

²⁰ Alain de Benoist, *Comment Peut-on être païen?*, París, 1981.

²¹ Régis Debray y Marcel Gauchet, «Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d'en sortir», *Le Débat* 127, noviembre-diciembre de 2003. Este intercambio fue comentado por Michael Behrent, «Religion, Republicanism and Depoliticization: Two Intellectual Itineraries», en Julian Bourg (ed.), *After the Deluge. New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France*, Lanham, Maryland, 2007.

La cultura, para cada uno de los escritores aquí considerados, representaba algo más que una mera colección heterogénea de costumbres, hábitos y producciones artísticas. Se ha tomado en su sentido más antiguo, como defensa contra la naturaleza y los elementos. Sin este baluarte, las sociedades experimentarían una precipitada decadencia, y empezarían a perder su autonomía. Debray fue el más alarmado por esta evolución, temiendo, desde finales de la década de 1970, el inminente empobrecimiento cultural de Francia. Los acontecimientos del 68 habían desbloqueado el camino para los procesos de liberalización y mediatización; en una década, la integridad cultural francesa estaba sitiada. Los intelectuales se aliaron entonces con el orden establecido, una oleada de consumismo barrió siglos de cultura y el proletariado –agente clave en la identidad nacional francesa– estaba en vías de desaparición. Debray se vio obligado, a la luz de estos acontecimientos, a asumir la cosmovisión republicana que recalcaba la importancia del nacionalismo y de la educación republicana estricta para reconstruir la cultura francesa. Si adoptamos el pesimismo cultural en su sentido menos drástico –no como nihilismo cultural, sino como creencia implícita en la inminencia del declive– podemos decir que los otros también compartían esta tendencia. Gauchet marcó el año 1970 como el comienzo de una nueva coyuntura en la que las fuerzas de la desintegración se desataron sobre Francia con inquietante velocidad. En esta era de individualización chabacana y derechos humanos formalistas, la comunidad y la política se convirtieron en vacíos caparazones de lo que fueron. El de Benoist fue también, como hemos visto, un paradigma de constante decadencia, de forma tal que la cultura se alejaba cada vez con mayor rapidez del verdadero destino, el que tenía en la antigüedad pagana. Incluso la interpretación *whig* de Todd, que veía las patologías de la modernidad resueltas por la universalización del par alfabetización-democracia, estaba oscurecida por los nubarrones en el horizonte. Dos de las obras más recientes de Todd, *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain* y *Après la démocratie*, conjuran un mundo al borde de la ruina, sumido en el vórtice del capital financiero y el imperio.

La desesperación nunca ha sido profunda, sin embargo. En todos los casos, el sentimiento de decadencia ha estado compensado por un optimismo subyacente, una confianza en la capacidad de las instituciones humanas para sacar a Francia de su mal. La imagen de un mundo de paz democrática, expuesta por Todd, nunca se ha oscurecido por completo, y al final se ha impuesto el mensaje tranquilizador. A este respecto, el giro

antropológico debe distinguirse de un movimiento hermano, el posmodernismo, que compartía con el primero el interés por las estructuras arcaicas, pero en último término rechazaba su enfoque histórico de los conceptos sociales y políticos. Es bien sabido que el posmodernismo afirmaba desentenderse de todas las «metanarrativas», encontrando solaz en estructuras analíticas difusas –«redes» del lenguaje, «códigos» semióticos– en lugar del campo de conflicto dualista, común a los sistemas «modernos» (ej., el marxismo)²². La desesperación por la inmovilidad (o la hipermovilidad banalizadora) de la historia iba acompañada, para los posmodernos, de un impulso utópico, una sumisión gozosa a las nuevas formas de realidad, ya fuesen la «hiperrealidad» de Baudrillard, o la «economía libidinal» de Lyotard. Este rasgo lúdico era anatema para nuestros pensadores, que todavía albergaban una fe subyacente en la capacidad de la historia, la política y la cultura para rescatar a la modernidad de su actual malestar. Excepto Benoist, excluido deliberadamente de la cultura pública por sus opiniones de extrema derecha, todos han sido voces destacadas en la formación de la opinión pública; y de hecho, sin excepción, han difundido activamente sus ideas en diferentes medios (revistas, institutos culturales, *think tanks*, etc.).

3. RAÍCES

¿Cuáles fueron las fuentes más profundas de esta configuración intelectual? En primer lugar, la antropología política practicada por estos pensadores no era nada nuevo en la tradición occidental. De hecho, podríamos muy bien afirmar que el pensamiento moderno empezó a modo de antropología política, que la ruptura con lo tardomedieval se correspondió con el «descubrimiento» de pueblos no europeos a partir del siglo XVI. América aportó un contundente telón de fondo a la teoría política de Moro, Hobbes y Locke; en Francia, la línea de pensamiento que empezó con Montaigne y se extendió hasta Rousseau y Diderot se formó en torno a encuentros (imaginarios) con los no europeos. No se trataba de un mero recurso para criticar la sociedad europea, como los historiadores de la Ilustración han resaltado. Era también una técnica ingeniosa para descubrir, sobre una base universal, la constitución

²² Fredric Jameson ha señalado la obsesión del posmodernismo por los códigos genéticos, por ejemplo, y por las espirales cibernéticas, estructuras entrelazadas, en bucle, sin trayectoria rectilínea. Véase *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres y Nueva York, 1991, p. 155.

de la conducta humana y las modalidades sociales que podían deducirse de ella. La antropología permitió, por consiguiente, interpretar la comunidad política desde un punto de observación distinto y atractivo.

En Francia, la tradición antropológica siempre había tenido que enfrentarse a un poderoso racionalismo cartesiano, nacido de la nueva filosofía del individuo en el siglo xvii. Ambas corrientes habían influido por separado en la filosofía de la Revolución y seguirían floreciendo hasta bien superada la Primera República, aprovechando el prestigio adquirido durante el *Siècle des Lumières*. Naturalmente, ambas cambiarían de complejidad a lo largo del siglo xix. La tradición antropológica dio pasos más grandes hacia la profesionalización: de la antropología –en términos generales, el estudio de la naturaleza humana– a la etnología, el estudio comparativo de grupos raciales o étnicos. Esto no estaba en sí tan relacionado con pensadores individuales como con exigencias institucionales: la universidad, obviamente, pero también el Estado. La burocracia colonial en Argelia, por ejemplo, patrocinó estudios etnográficos que captasen las poblaciones locales en su irreducible otredad. El universalismo ilustrado del imperio requería la investigación antropológica para desarrollar no solo una imagen precisa del ser humano, sino también un diagrama comparativo del progreso humano que inspirase sus modalidades de dominio.

Con Émile Durkheim, a finales de siglo, la etnología alcanzó el enorme prestigio que tiene en la tradición francesa. Él la dotó de mayor rigor y sistematicidad, amplió su alcance –combinando de hecho la sociología, la antropología y el estudio de la religión en una sola disciplina– pero también, quizá lo más importante, la puso al servicio de una política socialdemócrata de izquierdas. La influencia más cercana de Durkheim fue Auguste Comte, que a mediados de siglo había efectuado una fusión muy idiosincrásica de antropología y (lo que ahora denominamos) sociología. Más vitales aún para el pensamiento de Durkheim fueron Rousseau y Montesquieu, el primero apelando a su lado antropológico, con la historia teórica del hombre, el segundo a su lado sociológico, con la cuidadosa tipología de los sistemas políticos²³. El legado de Durkheim a las ciencias sociales francesas fue extenso, del orden de la influencia de Weber en el pensamiento alemán. Políticamente, su sociología se alineó con el proyecto republicano de finales del siglo xix, dando primacía a la

²³ Estas influencias se observan perfectamente en un texto póstumo: Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau: Précurseurs de la sociologie*, París, 1966.

«ciencia» sobre la religión, al imperio de la ley sobre la autoridad arbitraria, y a la solidaridad de grupo sobre la libertad individual. Su rechazo a la tradición heroica del individualismo y a la adjunta filosofía económica liberal, sería interiorizado por el siguiente siglo de pensamiento social, al igual que su constante preocupación por lo social como unidad dominante, fusionada mediante lazos orgánicos.

Aunque no es posible acusarlo convincentemente de ahistoricismo en su sociología, Durkheim sí tendía a centrarse en los modos en que actuaba la religión para reforzar la estabilidad de las sociedades: «por qué principio se mantiene la vida de los componentes del clan, la vida de los animales o plantas de las especies totémicas»²⁴. Esta analítica tendía a resaltar los procesos estáticos frente a los dinámicos. En ambos aspectos —es decir, en la cuestión de los grupos y la del historicismo— Durkheim proporcionó una base sólida para el siguiente siglo, y ciertamente para los pensadores del giro antropológico, todos los cuales aprovecharon su tesoro intelectual. Por último, está el duradero legado de su última obra maestra, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), en la que Durkheim formuló la dicotomía sagrado/profano con referencia a las religiones totémicas de Australia. Este era el eje del pensamiento religioso para Durkheim, y dividía el mundo en dos géneros: «Las cosas sagradas son las protegidas y aisladas por prohibiciones; las cosas profanas son aquellas a las que se aplican las prohibiciones y que deben guardar distancia con lo sagrado»²⁵.

Es difícil exagerar el impacto que esta concepción tendría sobre las generaciones siguientes. El propio círculo de Durkheim, reunido en torno a su revista, *L'année sociologique*, adoptó enseguida la distinción como paradigma dominante de sus investigaciones sociológicas. Pero fue Marcel Mauss, sobrino y principal alumno de Durkheim, quien dio al marco original una forma que resultaría enormemente atractiva para el pensamiento social en el periodo de entreguerras. El texto más celebrado de Mauss, *Ensayo sobre el don* (1923), fue el primer estudio comparativo sistemático sobre el intercambio de dones en las sociedades primitivas. Presentaba este fenómeno social en su totalidad, un enfoque que, de acuerdo con Lévi-Strauss y otros, distingue a Mauss de su tío. Con el intercambio de dones arcaico, Mauss podía ver las inferencias morales, jurídicas, estéticas, religiosas, políticas y mitológicas de la «economía»

²⁴ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Nueva York, 1995, p. 206.

²⁵ *Ibid.*, p. 38.

primitiva. El enfoque global era solo una de las razones del atractivo de *Ensayo sobre el don*. Otra era la idea de Mauss de tratar la economía en su forma arcaica, como cuestión de intercambio simbólico. Su texto era un registro de todo lo que se había perdido, en comunicación interpersonal, con el desarrollo de una economía racional centrada en el dinero. Por elegiaca que pareciese su conclusión, Mauss no era un primitivista y sostenía, como Durkheim, una imagen de progreso humano. La modernidad podía convertir al *homo æconomicus* en una «máquina calculadora», pero también lo transformaría en «el hombre moral, el hombre guiado por el deber, el hombre científico, el hombre razonable»²⁶.

Por último, la figura que por sí sola elevó la reputación de la antropología en el periodo de posguerra fue Claude Lévi-Strauss, quien se situó en el linaje de Durkheim, que «encarnaba la esencia de la contribución francesa a la antropología social», y de Mauss, que la «liberó» de sus provincianismos y la aplicó al estudio de la sociedad como un todo. La propia obra de Lévi-Strauss asumió la unidad de las perspectivas antropológica y etnológica. La primera, afirmaba él, podía proporcionar un «inventario» de la naturaleza humana, «una conversación del hombre con el hombre», sin entrar en conflicto con la misión de la segunda, la de «reconstruir el pasado de las sociedades primitivas». Renacía así con Lévi-Strauss el proyecto de Rousseau y los *philosophes*: estudiar, a escala universal, qué compartimos en cuanto seres humanos, y en qué nos diferenciamos, a escala particular, por ser miembros de una unidad cultural²⁷. El codicilo de Lévi-Strauss era que deberían suspenderse los juicios morales sobre estas diferencias, siendo preferible el relativismo cultural a las viejas descripciones evolucionistas que justificaban el colonialismo europeo. Si Lévi-Strauss aumentó enormemente el alcance y el prestigio de la antropología al purgarla de sus asociaciones coloniales y renovar sus imperativos morales, también lo hizo infundiéndole una metodología estructuralista, tomada de la lingüística. El atractivo de este modelo, que afirmaba descubrir las propiedades universales de la mente humana, fue muy extenso y afectó prácticamente a todas las disciplinas académicas francesas durante el auge del estructuralismo.

²⁶ Marcel Mauss, *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, trad. Ian Cunnison, Nueva York, 1967, p. 74.

²⁷ Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, vol. II, trad. Monique Layton, Chicago [1983], pp. 4, 9, 11, 12, 24.

Ese atractivo había empezado a deteriorarse a finales de la década de 1960, cuando uno de los propios discípulos de Lévi-Strauss, Pierre Clastres, señaló que «este discurso elegante, a menudo muy rico, no habla de la sociedad». La respuesta de Clastres fue categórica: «¡Queremos hablar de la sociedad, hablemos de la sociedad!»²⁸. Los cuatro pensadores del giro antropológico (y muchos de sus contemporáneos) lamentaron también las tendencias herméticas del estructuralismo, su incapacidad para plantear cuestiones que concernieran al mundo. Había nuevos estancamientos y crisis que considerar después del 68, y los análisis estructurales eran inadecuados para abordar estos retos. Por ejemplo, después de 1968 empezó a cuestionarse la función del Estado, provocando que el pensamiento antropológico adoptase un ángulo de visión más político. Una forma de abordar esta cuestión fue el estudio de sociedades sin Estado, que podía arrojar nueva luz sobre la naturaleza y la función del nada transparente Estado occidental, y ayudar a sentar nuevas bases para interpretar la política. Los antropólogos estadounidenses y británicos se fijaban por primera vez en Europa, confirmando en cierto sentido lo que el giro antropológico ya sabía: que Europa no podía seguir mirando al resto del mundo con sentimiento de superioridad, como lo había hecho en el siglo XVIII. La descolonización, así como el inicio de la recesión de la década de 1970, socavaron el satisfecho triunfalismo europeo. La obra de Lévi-Strauss percibía esta transformación, y su sombría perspectiva sobre la historia europea atrajo mucha simpatía en Francia.

Este sentimiento de malestar, de desaparición de los horizontes de crecimiento dentro de Europa, llevó a los pensadores del giro antropológico a crear una nueva filosofía del sujeto que no era estructuralista ni neohumanista, pero compartía aspectos de ambas. Los neohumanistas, en reacción a la proclamación de la «muerte del hombre» y la creencia en la absoluta contingencia del sujeto por parte de los estructuralistas, propusieron en la década de 1980 restaurar el actor humano autónomo, un individuo lúcido y transparente, plenamente responsable de sus acciones. El giro antropológico adoptó una senda intermedia, revelando un sujeto racional y consciente de sí mismo, cuya constitución estaba, no obstante, determinada por modos que escapaban a la percepción de dicho sujeto. Debray y Gauchet consideraban la heteronomía una condición fundamental de la existencia humana en sociedad, y a veces la consideraban una virtud, condición para hacer realidad un nuevo sentimiento de

²⁸ Pierre Clastres, *Archeology of Violence*, Los Ángeles, 2010, p. 224.

comunidad. También Todd y Benoist se inclinaban por ver las restricciones arcaicas a nuestra autonomía como significantes positivos: los apegos familiares y culturales seguían estructurando la conducta grupal, haciendo de freno a las fuerzas centrífugas de la modernidad. Esta concepción del sujeto inmunizó al giro antropológico contra la retórica de los derechos humanos y evitó cualquier acercamiento simplista a dichos paradigmas jurídicos. La tendencia a caracterizar el periodo posterior a 1968 simplemente como el «retorno del actor» parecería por lo tanto prematura, al dejar de lado esta importante corriente de pensamiento colectivista.

4. CALLEJONES SIN SALIDA

Observando más de cerca la Francia de la década de 1970, comprendemos que el pensamiento no solo reaccionó a la recesión en las economías industriales avanzadas, sino también a una serie de estancamientos sociales y culturales adjuntos. La turbulencia en el régimen de producción y acumulación podría generar modos de pensamiento turbulentos, como David Harvey sostenía respecto al posmodernismo. Pero puede de hecho producir la tendencia opuesta, llevando a los pensadores a buscar un terreno más firme en el ámbito de la teoría política: hacia una constante antropológica. El prestigio de la tradición antropológica en Francia no garantizaba que sus intelectuales efectuasen este giro, pero ciertamente aumentaba la probabilidad. Con la crisis multiforme de la década, una convincente tradición intelectual y cultural fue desbloqueada y reelaborada.

Los cuatro escritores percibieron un giro sísmico en la estructura social subyacente en Francia, a saber, la desaparición del proletariado como actor histórico significativo. El desplazamiento de la fábrica en el esquema más amplio de producción capitalista y la naturaleza cambiante del trabajo –hacia una mayor especialización– debilitaron la fuerza colectiva del proletariado, que supuestamente debía haberse fortalecido a medida que empeorasen las crisis del capitalismo²⁹. A este respecto, se produjo una interesante coincidencia en el pensamiento de los cuatro a finales de la década de 1970. *Le fou et le prolétaire* (1979) de Todd

²⁹ La bibliografía en francés sobre este tema es rica y extensa. Véase André Gorz, *Métamorphose de travail. Critique de la raison économique* [1988], París, 2004; Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, París, 1995; Stéphane Beaud y Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière: Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, París, 1999.

predecía la inminente disolución del Partido Comunista a medida que el proletariado se integrase plenamente en el capitalismo. La revolución sexual de la década de 1960, de acuerdo con Todd, había estabilizado la clase trabajadora, liquidando las patologías que la habían mantenido en los márgenes de la sociedad durante casi un siglo. Que después de que la crisis golpease, en 1973, no se hubiesen producido manifestaciones en la calle, que el PCF no hubiese aumentando su número de votantes en las elecciones de 1974, a pesar de un repunte del desempleo, era la prueba de que Francia empezaba a hacer realidad sus verdaderos orígenes pequeñoburgueses. Esta normalización solo sería derrotada si el Partido Socialista decidía explotar un momento psicológicamente arduo para el proletariado³⁰. La interpretación de Debray era casi idéntica a la de Todd, pero con la valoración invertida: la individualidad, el consumismo y la muerte del proletariado, en lugar de salvar a Francia de la ruina inminente, debilitarían su integridad cultural y política. Debray predecía que este giro sociológico haría peligrar la supervivencia del PCF, y lo llevaría a adoptar una serie de tácticas peligrosas, incluida la de sabotear la Unión de la Izquierda. En *Lettre aux communistes français* (1978), anunciaba públicamente su ruptura con el Partido, y explicaba por qué, en su opinión, cualquier programa inteligente de la izquierda tendría que abandonar la *doxa* de la «dictadura del proletariado», y reagruparse terminantemente bajo el estandarte de los socialistas.

A la banda derecha del espectro político no le preocupaba tanto el impacto de la desaparición del proletariado a mediados de la década de 1970. Benoist, reflexionando sobre Mayo del 68 diez años más tarde, pensaba que dicho movimiento no tendría consecuencias. Las facciones más inteligentes de la izquierda percibían algo que estaba ya en perspectiva, que «los “proletarios” solo quieren convertirse en “burgueses”». Habiendo perdido sus principales fuentes de legitimidad política e intelectual –la solidaridad de la clase obrera y la descolonización– la izquierda había entrado en crisis, «el militantismo no tiene donde aferrarse, las escisiones se multiplican hasta el infinito, los resultados electorales son cada vez más escasos»³¹. El espacio abierto por la izquierda en decadencia podía llenarlo una derecha en ascenso. Era hora de «pensar sin» Marx ni Freud, y volver a Nietzsche. La posición de Gauchet a finales de la década de 1970 era más sutil. En «Tocqueville, l'Amérique et nous» (1980),

³⁰ Emmanuel Todd, *Le fou et le prolétaire*, París, 1979, pp. 258, 18, 265.

³¹ Alain de Benoist, «Postface: Mai 68», *Les idées à l'endroit*, cit., pp. 292-293.

rendía homenaje al proletariado, al que consideraba una de las mayores fuerzas igualitarias de la historia, preguntando retóricamente, «¿Acaso no ha cumplido, en general, su *verdadera* misión histórica, muy a pesar de su misión ideológica de emancipación total: la de incluir como aliados sociales en el proceso colectivo a aquellos antes reducidos al silencio y apartados de la toma de decisiones sociales?». El destino histórico del proletariado no era la revolución, sino la inclusión en un orden parlamentario. Una vez alcanzado esto, su existencia sobraría: «El problema específico planteado por la existencia de un proletariado fuera de la vida civil está en parte resuelto»³². Un proletariado plenamente ajustado al capitalismo ya no era un proletariado, sino un grupo normalizado que funcionaba dentro del sistema democrático.

El suceso discursivo con creces más influyente a mediados de la década de 1970 fue lo que el historiador Michael Scott Christofferson ha denominado «el momento antitotalitario», el asalto organizado por liberales e izquierdistas de centro, tanto exsocialistas como no socialistas, contra la alianza electoral de socialistas y comunistas, la «Unión de la Izquierda». Como con gran pormenor muestra Christofferson, no fueron las revelaciones del *Archipiélago Gulag* de Solzhenitsyn las que alarmaron a la izquierda moderada –porque mucho de esto ya se sabía– sino el tremendo ataque del PCF contra dicho libro, lo que suscitó el miedo a que el PCF estuviese listo para asumir el control de la unión con el PS para forjar una nueva hegemonía intelectual. En la estrategia retórica diseñada para impedir esta posibilidad, importantes pensadores de la izquierda liberal anticomunista invocaron el concepto del «totalitarismo», la idea de que el PCF, si se le daba el control del gobierno, impondría un régimen de socialismo represivo similar al de la URSS. A finales de la década de 1970, como muy bien señala Christofferson, emergió un consenso en torno a este concepto, de forma tal que Foucault, Domenach, así como los *nuevos filósofos* y François Furet, «asumieron o toleraron la conclusión de que el comunismo, el marxismo y la revolución eran totalitarios»³³. Aunque Mitterrand obtuvo una ajustada victoria en las elecciones de 1981 –imponiéndose por un margen de tres puntos en la segunda ronda, después de que Giscard ganase en la primera– la legitimidad intelectual de su programa había sido debilitada por la eficaz contrarrevolución antitotalitaria librada por la izquierda moderada y el centro.

³² M. Gauchet, *La condition politique*, cit., p. 378.

³³ Michael Scott Christofferson, *French Intellectuals against the Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970s*, Nueva York, 2004, p. 20.

5. LOS ESPECTROS DEL TOTALITARISMO

Christofferson analiza la genealogía del «totalitarismo» como recurso retórico en un duro enfrentamiento político, pero las consecuencias intelectuales de este despliegue fueron mucho mayores de lo que él imaginaba. Porque no solo la izquierda liberal anticomunista asimiló y transmitió este discurso, sino también sectores de la derecha y de la izquierda marxista. Todos los miembros del cuarteto aquí estudiado se sintieron obligados a enmarcar su *opera magna* a finales de la década de 1970 y comienzos de la de 1980 en torno al concepto del totalitarismo (o al menos de examinarlo críticamente). De los cuatro, solo Debray era consciente de su efecto alarmista, al escribir, «En el arsenal de nuestras ciencias políticas, el *totalitarismo* cumple la misma función que el *fanatismo* en las de la Ilustración o el *totemismo* en la etnología: es tanto una excusa para la ignorancia como un rito para conjurar al diablo»³⁴. La presencia del discurso «totalitario» fue tal que recibió respuesta teórica de casi todos, incluso aquellos que lo tachaban de espejismo y humo ideológicos.

Los otros tres eran, al menos a finales de la década de 1970, celosamente antitotalitarios. Christofferson afirma acertadamente que los liberales fueron quienes con más entusiasmo blandieron este arma. *Le fou et le prolétaire* (1979) de Todd, por ejemplo, ilustraba a la perfección la tesis de Christofferson: identificaba al PCF como amenaza totalitaria al modo de vida francés, y sugería que una victoria de la Unión de la Izquierda en 1981 convertiría a Francia en un Estado similar a la Unión Soviética. Centrarse exclusivamente en este «momento» localizado, sin embargo, es olvidar que el antitotalitarismo constituyó un hito en la posterior obra de Todd. *La troisième planète* (1983) era una ambiciosa representación de las ideologías mundiales y sus correspondientes raíces en ciertas estructuras familiares. Y sin embargo este texto, que ayudó a establecer la fama de Todd como estudioso serio, estaba intelectualmente en deuda con el concepto «totalitario». Todd volvía constantemente a la afirmación de que los sistemas familiares nucleares, como los que se encuentran en el mundo anglosajón y en partes de Francia, son «incapaces de engendrar formas políticas e ideológicas de totalitarismo»³⁵. De igual modo, el objetivo implícito de los estudios antropológicos de Todd sobre el parentesco

³⁴ Régis Debray, *Critique de la raison politique*, París, 1981, p. 22.

³⁵ Emmanuel Todd, *La troisième planète. Structures familiales et systèmes idéologiques*, París, 1983, p. 119.

era el de ofrecer una explicación alternativa al apego mundial al comunismo, una explicación que demoliese el mito marxista de la lucha de clases. El «totalitarismo» desapareció finalmente de su obra tras la caída de la Unión Soviética, pero su función formativa en la teoría política de Todd es indiscutible.

Nuestro otro liberal, Gauchet, ocupó el lugar de honor como el antitotalitario más comprometido de Francia. Christofferson le concedió este honor a François Furet, que de hecho escribió uno de los textos más influyentes del antitotalitarismo, *Penser la Révolution française*. Pero fue Gauchet quien le dio mayor peso filosófico e histórico, convirtiéndolo en un concepto central en el metarrelato de la democracia occidental. Su obra más reciente, *À l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974* (2010), es sin duda el más omnicomprendivo, aunque ampuloso monumento a la teoría totalitarismo en Francia hasta la fecha. En cierto sentido, Gauchet estaba idealmente situado para la tarea: joven pensador formado en Caen con Claude Lefort –uno de los principales teóricos del concepto– pero también cercano a Furet en la École des Hautes Études en Sciences Sociales³⁶. Su apego al «totalitarismo» estaba en función de una antropología política específica, que sostenía que la comunidad política, en su forma más pura, estaba constituida de forma tal que repudiaba reflexivamente el poder. Las sociedades sin Estado eran entidades estables, autogobernadas, solo nominalmente regidas por un líder. Solo con el desarrollo del Estado, el primitivo sueño de la «autogestión» se vio amenazado y finalmente consumido por esta amenaza externa. El totalitarismo era, por consiguiente, una trayectoria natural del Estado concebido como tal. Aunque Gauchet adoptó el «totalitarismo» en el contexto de los debates políticos entre facciones a mediados de la década de 1970, esta idea tiene una resonancia intelectual mucho más profunda en su obra, fácil de rastrear cuando articula su antropología política.

Benoist, en la extrema derecha, respaldó plenamente la idea «totalitaria» en los escritos publicados desde mediados de esa misma década. En ellos, asumía una función polémica indistinguible del proyecto intelectual de Benoist y de la Nueva Derecha: estigmatizar muchas de las adhesiones filosóficas de Occidente, calificándolas de corruptas y peligrosas, y

³⁶ Respecto a los escritos de Lefort sobre el concepto, véase *Les formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*, París, 1978, y *Essais sur le politique: XIXE-XXE siècles*, París, 1986.

empezar a aliarse en torno a un conjunto de ideas distinto. El «totalitarismo» era perfectamente adecuado para esta tarea, siempre que se entendiese como una lógica que impregnaba ciertos sistemas ideológicos, y no simplemente como matriz de lo político. En «Totalitarisme égalitaire» (1977), escribió: «El totalitarismo no es el fruto natural del ejercicio del poder. No debe nada a la esencia del poder. Y tampoco es un avatar permanente de las pasiones humanas. El totalitarismo es *el producto del espíritu igualitario*, y, singularmente, del *espíritu económico* que es el corolario obligado». Parecería que tenemos entre manos un antitotalitarismo revisionista, que traslada la responsabilidad del campo de la acción política, cuya dignidad Benoist desearía conservar, al de las relaciones económicas. No hay nada inherentemente erróneo en lo político, afirmaba Benoist. En el mundo pagano, las sociedades se regían por ideas y costumbres «que les eran *naturales*: una cierta concepción del mundo era vivida de modo coextensivo a toda la actividad social»³⁷. Fue la modernidad la que interrumpió este esquema, introduciendo ideologías universalistas –monoteísmo, economicismo, democracia– que finalmente sometieron a las organizaciones políticas locales. La paradoja era que Benoist estaba usando la retórica antitotalitaria contra los antitotalitarios (y no exclusivamente contra la izquierda comunista, como suponía Christofferson). El blanco principal eran los *nuevos filósofos*, que, de acuerdo con Benoist, confundían fundamentalmente el fenómeno totalitario al insistir en que se debe preferir Jerusalén a Atenas, es decir, fusionar la política con la moral. La ortodoxia de estos pensadores daba una nueva legitimidad a la insustancial política de los derechos humanos: señal segura, para Benoist, de la decadencia occidental.

6. SÍNTOMAS

Las señales de una crisis intelectual profundamente asentada estaban por todas partes. A muchos pensadores de la década de 1970 les parecía que una fase concreta de la historia estaba llegando a su fin, y que el futuro aportaría algo completamente nuevo. Las mismas condiciones de pensamiento ahora asociadas con la coyuntura global posterior a 1989 –sensación de agotamiento de la historia, de haber superado la política «ideológica»– fueron contempladas en Francia una década antes, pero con más urgencia, porque sucedían, en cierto sentido, dentro. Las

³⁷ A. Benoist, *Les idées à l'endroit*, cit., pp. 160, 159.

reacciones fueron variadas: los posmodernos profetizaron el fin de la historia, o al menos fantasearon con él; muchos liberales lo vieron como el final del excepcionalismo francés y una invitación a adoptar las líneas filosóficas anglo estadounidenses (otra variante, de hecho, del fin de la historia); y por último, el giro antropológico aprovechó la ocasión para reformular la gramática del pensamiento político hasta entonces conocida en Francia.

Otro síntoma de esta crisis fue un intento sistémico de replantearse el Estado, o incluso la soberanía *tout court*. El mensaje que muchos izquierdistas habían recibido del 68 era que el Estado era invariablemente un cuerpo reaccionario, y que el poder debía ser ejercido a escala local por organizaciones obreras dirigidas autónomamente. El mito antitotalitario, por supuesto, alimentó directamente este rasgo distintivo. Foucault y otros escribieron acerca de una cierta «estadofobia» a finales de la década de 1970³⁸. Pronto surgiría, sin embargo, una reacción, a medida que algunos percibían que la reducción de las competencias del Estado podría tener consecuencias indeseables, permitiendo una mayor privatización y el debilitamiento de la posición de Francia en la política internacional. Al frente de esta ráfaga de escritos sobre el Estado se situaban Foucault, Nicos Poulantzas y Blandine Kriegel, cada uno desde posturas radicalmente distintas. Que pudiesen hacerlo y lo hiciesen era un símbolo de la ambigua función del Estado en este periodo, una incertidumbre que resonaba en el pensamiento del giro antropológico. A esta incertidumbre programática se sumaba una molesta ansiedad por la posición de Francia en el mundo en general. Nuestro pensadores estaban atentos a las cambiantes arenas de las solidaridades geopolíticas –la inminente decadencia de la Unión Soviética, el fin de la descolonización en 1975 con la derrota de Estados Unidos en Vietnam– y cómo afectaría esto al lugar ocupado en ellas por Francia. ¿Debía el país avanzar hacia una mayor integración en la matriz europea, deslizarse bajo el paraguas estadounidense, o intentar avanzar solo?

Estas preocupaciones aumentaron durante los gobiernos de Mitterrand y Chirac. Ambos, pero especialmente el primero, afrontaron difíciles cuestiones acerca de los compromisos geopolíticos de Francia: las decisiones de unirse al sistema monetario europeo y a la OTAN, la reunificación

³⁸ Véase Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, París, 2004, p. 78.

alemana, Maastricht y la adopción de una moneda única. Sobre estas cuestiones, todos los pensadores del cuarteto adoptaron en las décadas de 1980 y 1990 una actitud resuelta que en la mayoría de los casos podía retrotraerse a la plantilla político-antropológica que todos habían esbozado durante la década de 1970 assolada por la crisis. El resuelto republicanismo de Debray, apartado de la integración europea y de la Alianza Atlántica, emergía directamente de su antropología política del colectivo humano: ninguna unidad política podía funcionar como apéndice de otra. Por consiguiente, el Estado –una entidad ambigua para Debray– debe elaborar un decisivo programa de autonomía nacional y mantener un firme control sobre su arsenal nuclear, el medio para su autonomía. Todd efectuó la mayor *volte-face* del grupo, empezando como cruzado antisoviético, que escribía con entusiasmos sobre la asimilación de Francia en la Unión Europea. Al comienzo del milenio, era un nacional-republicano convencido, que despreciaba tanto las políticas de libre mercado como el imperialismo estadounidense, al tiempo que desplegaba una apasionada *apología* del proteccionismo estatal³⁹. Los pilares subyacentes de este pensamiento, sin embargo, se mantuvieron fijos: la antropología de la familia seguía siendo la *grille de lecture* de las formaciones ideológicas.

Además de la afinidad con el republicanismo, Todd y Debray compartían también la crítica al imperio estadounidense. Para ambos, el dominio de Estados Unidos sobre el mercado mundial amenazaba la autonomía cultural y económica de Francia (y de otras naciones). Esta posición era más sorprendente en Todd, que difícilmente podía calificarse de antiestadounidense fanático (aunque con frecuencia lo acusan de eso). *Après l'empire*, éxito de ventas en toda Europa, retrataba a Estados Unidos como una superpotencia enloquecida, que usaba su poder militar y financiero asimétrico para extraer «tributos» al resto del mundo y así compensar el declive de su ventaja manufacturera. Estados Unidos, un coloso, pronto se enemistaría con los aliados que le quedaban, perdería su ventaja competitiva en el mercado mundial y dejaría sitio a una zona euro rápidamente emergente. Debray, por el contrario, era antiimperialista por convicción. Sus credenciales hablaban por sí mismas: desde la lucha contra el poder *yanqui* en Cuba y Bolivia en la década de 1960, hasta su brillante sátira de la Alianza Atlántica, *L'Édit de Caracalla* (2002), había mantenido una

³⁹ Aunque escéptico respecto al euro, Todd defendía políticamente la idea de la integración europea, señalando que el continente aún poseía «la mayor concentración de estudiosos, ingenieros, técnicos y trabajadores cualificados del mundo», véase E. Todd, *Après la démocratie*, París, 2008, p. 251.

posición inquebrantable⁴⁰. Por lo general, la crítica es algo sencillamente asumido en sus textos, y rara vez Debray ha efectuado un análisis sostenido de la sociedad o la política estadounidenses. Una excepción ha sido la de *Les empires contre l'Europe*, un apasionado tratado gaullista, escrito bajo los auspicios del antigauillista Mitterrand. En él, Debray esbozaba un arte de gobernar capaz de burlar a las superpotencias rivales y conservar la autonomía nacional de Francia (y esto significaba, algo controvertido en aquel momento, una adhesión firme del país a su programa nuclear). Este análisis incluía una lúcida comparación del imperio soviético y el estadounidense, el primero candidato a la caída, y el segundo, al ascenso.

Benoist estaba a favor de una mayor integración europea, pero estrictamente cultural. «Si Europa no se convierte en una potencia unida, autónoma, decisiva y soberana, sus habitantes dejarán de hacer la historia; otros la harán por ellos», escribía en 1979. «La cultura europea, como todas las culturas, es autosuficiente»⁴¹. Este programa solo era pensable por virtud de la preexistente unidad interna de las culturas indoeuropeas, un esquema que dio a Benoist y a la Nueva Derecha una base duradera para oponerse al dominio de potencias extranjeras como Estados Unidos, pero también para denunciar la impronta cultural de las comunidades inmigrantes en Francia. Como crítico de Estados Unidos, Benoist ha sido quizá el más implacable y sarcástico de los cuatro, y no solo ha atacado verbalmente al imperio, sino también al *American way of life*: sus orígenes puritanos, su nocivo igualitarismo. En su forma imperial, de acuerdo con Benoist, Estados Unidos era un monstruo consumista que imponía valores liberal-materialistas en todo el mundo, pisoteando las formaciones culturales nativas allí donde ponía el pie. Extrañamente para alguien de la sensibilidad política de Benoist, Europa se encontraba en este caso aliada con el Tercer Mundo, porque ambos estaban atrapados entre las grandes superpotencias, luchando por la autonomía cultural. En *Europe, Tiers monde, même combat*, Benoist sostenía que si «Europa quiere ser ella misma, debe establecer un diálogo Norte-Sur, y romper con la dialéctica Este-Oeste»⁴². La inspiración teórica para la contrageometría de la política mundial de Benoist era Régis Debray, importante pensador

⁴⁰ El autor ofrece reflexiones más personales sobre su relación con Estados Unidos en «Un "anti-américain" à New York», *Contretemps. Éloges des idéaux perdus*, París, 1992, pp. 82-118.

⁴¹ A. de Benoist, «L'Europe retrouvée», en Jean Amado Maiastra, *Renaissance de l'Occident?*, París, 1979, pp. 313-315.

⁴² A. de Benoist, *Europe, Tiers monde, même combat*, París, 1986, p. 223.

de la cooperación Norte-Sur. Por supuesto, una política completamente distinta subyacía a esta convergencia de pensamiento.

Gauchet fue el único de los cuatro que apoyó la reaproximación de Francia a Estados Unidos. En cierto sentido, siempre había asumido la idea de que Occidente, Europa y Estados Unidos compartían un destino histórico común, inscrito en su «programa genético»⁴³. No obstante, puede considerarse que Gauchet siguió trabajando de acuerdo con los términos del giro antropológico, es decir, defendiendo un argumento a favor de la autonomía de una unidad político-cultural. Si el «giro» ha sido un intento de replantear los colectivos políticos autónomos en torno a un eje antropológico, la crítica al imperio estadounidense constituía una posición sensata, dado que a menudo Estados Unidos era contemplado como una amenaza a dicha autonomía. Esto era igualmente aplicable a Todd y Debray, que operaban, aproximadamente, dentro del contexto del Estado-nación. Para Gauchet, por el contrario, la unidad político-cultural pertinente era mucho más amplia, e incluía a todo el bloque occidental. El conflicto no se daba entre barrios, naciones o regiones, sino entre civilizaciones; la intrusión se producía en forma de interferencia de otras religiones y otros modos de vida. Esto quiere decir que la actitud proestadounidense de Gauchet no contrastaba completamente con los *topoi* del giro antropológico, sino que constituía una interesante variación sobre uno de sus resultados clave.

Por último, los efectos de la crisis económica de la década de 1970 no fueron inmediatamente percibidos por los pensadores aquí considerados, ninguno de los cuales, excepto Todd en ciertos momentos, mostró mucha afinidad por la economía política. No obstante, sus escritos intuían un cambio de paradigma socioeconómico. Acerca de la década de 1980, Gauchet escribiría que «el mercado recupera su legitimidad, el monetarismo impone sus fórmulas y el sector financiero despega. En medio de la zozobra se desarrolla una inmensa transformación del aparato industrial y empresarial, ayudando a emerger a un nuevo régimen técnico centrado en los ordenadores y en la información». Entretanto, insistía, «el equilibrio previamente establecido entre política, derecho e historia se ha roto, todo habrá de ser reconstituido»⁴⁴. Debray percibió también los cambios posindustriales en el régimen de producción. Una vez el capitalismo había logrado pacificar a la clase obrera y agotar la utilidad del Estado-nación, las

⁴³ M. Gauchet, *La condition politique*, cit., p. 402.

⁴⁴ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, París, 2002, p. VII; *La révolution moderne*, cit., p. 11.

revueltas del 68 ayudaron a facilitar su transición a la era de la información, donde se volvió internacional, financiero y cultural. «¿De qué vale el culto al trabajo», se preguntaba, «cuando la principal fuente de plusvalor ya no está en la cantidad de trabajo aportada, sino en su calidad tecnológica, es decir, en la materia gris empleada?»⁴⁵. En su fase «mediática», el capitalismo estaba deshaciendo la relación del presente con el pasado y esquivando los mecanismos institucionales que garantizaban la cohesión grupal y proporcionaban cierta apariencia de sentido a la vida. La obra posterior de Debray oscilaba entre dos registros. Uno científico, que desnudaba la maquinaria del capitalismo mediático, y el otro público, que daba voz a una política republicana defendida con pasión. En esta última condición, Debray recreaba una mitología republicano-socialista, ilustrando con brillantez cómo se puede usar la tradición con fines radicales.

7. ¿ÉTICIZACIÓN?

Las descripciones del periodo posterior a 1968 han estado dominadas por diferentes versiones de un liberalismo triunfante. Una tendencia, reflejada tanto en los estudiosos anglo-estadounidenses como en los franceses, es la de contemplar la década de 1970 como un periodo de recesión de la hegemonía marxista en la filosofía y en la teoría política. Para esta línea de pensamiento, ahora asociada con su portavoz más destacado, Tony Judt, el pensamiento francés situado bajo la tutela de Sartre y compañía en las décadas de 1940 y 1950 era moralmente degenerado, culpable de las peores rupturas con el pensamiento aceptable, al negarse a renunciar a sus lazos con el comunismo. Lo mismo era aplicable a las décadas de 1960 y 1970, no menos intoxicadas por la seductora bazofia de la filosofía marxista, la revolución del Tercer Mundo y la insurgencia anticolonial. Los franceses nunca carecieron de sagaces y sensatas figuras intelectuales –Blum, Camus, Aron– pero su complejidad moral, argumenta, nunca estuvo de moda, e hizo que languidciesen en los márgenes de la vida intelectual. Con el proceso de desmarxificación, a finales de la década de 1970, todo empezaría a mejorar⁴⁶. Este veredicto fue reforzado por

⁴⁵ Régis Debray, «Modeste contribution aux discours et ceremonies officielles du dixième anniversaire» (1978), en *Mai 68, une contre-révolution réussie*, París, 2008, pp. 27-28.

⁴⁶ Véase Tony Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley, 1992. La pesada disertación de Judt contra el marxismo francés era, él mismo lo admitía, una psicohistoria, que trataba más sobre «los hombres y las mujeres» que adoptaron la filosofía comunista que «sobre sus palabras y hechos», p. 2.

la publicación de una serie, dirigida por el historiador Mark Lilla, sobre el nuevo pensamiento francés («New French Thought») en Princeton University Press, que presentó –encomiablemente– a los lectores de habla inglesa unos pensadores liberales relativamente desconocidos y a menudo muy originales. Era, no obstante, una apología apenas disimulada de la liberalización del pensamiento francés. Lilla escribía en su introducción a la serie: «Con independencia de las diferencias que las separan, todas estas escuelas de pensamiento [es decir, el racionalismo hegeliano-marxista y el estructuralismo] coincidían en que el liberalismo era ilegítimo, al igual que cualquier estudio “ingenuo”, no historicista, del mismo. Abordar la filosofía política en Francia en la actualidad y reflexionar sobre la perspectiva liberal requiere, por lo tanto, una defensa previa de la empresa en sí misma, en un entorno en el que su posibilidad ha sido negada durante mucho tiempo»⁴⁷. Buena parte de la tradición intelectual francesa de posguerra le parecería un lamentable desvío a Lilla.

Una cohorte más joven de historiadores estadounidenses ha asumido la revisión de este análisis, planteando la idea del «giro ético» como marco para evaluar los cambios acontecidos en la filosofía francesa. Estos autores utilizan una periodización en general uniforme, mostrando el nuevo paradigma del lenguaje ético y basado en los derechos que emergió con la crisis del marxismo, a finales de la década de 1970. Para Samuel Moyn y Paige Arthur, que escribieron respectivamente monografías sobre Emmanuel Levinas y Jean-Paul Sartre, el giro ético fue el momento esencial de los itinerarios intelectuales de ambos filósofos, el punto en el que unas reflexiones imperfectas e incompletas maduraron para convertirse en una doctrina plenamente articulada⁴⁸. La obvia disparidad cronológica –Sartre y Levinas escribieron una generación antes del supuesto giro– se presentaba como evidencia de la asombrosa presciencia de ambos. La historia de Julian Bourg sobre las revueltas de 1968 tenía un diseño más

⁴⁷ Mark Lilla, «The Legitimacy of the Liberal Age», Mark Lilla (ed.), *New French Thought: Political Philosophy*, Princeton, 1994, p. 17.

⁴⁸ Para Moyn, «El pensamiento de Levinas, tanto su ética general como sus ideas judías, maduró en el momento en el que se unió a una cohorte de pensadores –existencialistas antiutópicos, antipolíticos de hecho– que resaltó como grupo la importancia de recuperar las normas morales». Samuel Moyn, *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca, 2005, p. 219. Para Arthur, el momento decisivo fue la década de 1960, como demostró el hecho de que Sartre defendiese a Lumumba, presidiese el Tribunal Russell, e intentase analizar los problemas éticos en la conferencia pronunciada en Roma en 1964. Paige Arthur, *Unfinished Projects. Decolonization and the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Londres y Nueva York, 2010, pp. 139-155.

ambicioso, evaluando las vicisitudes de los *évènements* a través de una mirada atenta no solo a las ideas que estos alimentaron, sino también a las instituciones que los siguieron. Su tesis fundamental es conocida a estas alturas: el 68 marcó el momento de transición de una época en la que la «revolución» era el discurso hegemónico a otra en la que se impuso la «ética»: la senda desde el maoísmo a «la reaparición de la filosofía política, Tocqueville y el liberalismo» pasando necesariamente por el Mayo. En el caso de Bourg, el giro ético experimentado en la década de 1970 fue precisamente lo que dio significado retrospectivo a los sucesos del 68⁴⁹. Tenemos así una teleología sencilla y cómoda: la filosofía francesa de posguerra conducía a la recuperación de la ética en la década de 1980, y se alejaba del paradigma presumiblemente «inmoral», «irresponsable» y «revolucionario» propio de la Guerra Fría. En estas historias, los juicios están más matizados y mejor investigados, pero la estructura sigue en pie.

El análisis marxista ha estado más acertado, al marcar los primeros años de la década de 1980 como el comienzo de una «contrarrevolución» neoliberal no menos lamentable, paradójicamente supervisada por el gobierno socialista de Mitterrand. Con frecuencia, sin embargo, esta explicación de la evolución intelectual ha sido descuidada, tendiendo a confirmar la interpretación liberal, aunque invirtiendo, por supuesto, su importancia positiva: excomunistas agotados, participantes en el 68 convertidos en *yuppies*, intelectuales liberales de segunda fila unidos a los medios de comunicación y paradigmas éticos ofrecían un sustituto blando y consensuado de un análisis social y político agudo. Es necesario observar más de cerca estos acontecimientos, matizarlos y complementarlos.

El giro antropológico ofrece una visión distinta de los acontecimientos intelectuales de estas décadas, reformulando los límites, a menudo burdamente trazados, entre izquierda y derecha. La coyuntura posterior a 1968 no aportó una unidad de pensamiento uniforme en Francia, pero sí descubrió un conjunto de temas y sesgos compartidos que podían ser reconfigurados en una filosofía profundamente crítica. Sin duda, cada pensador del giro antropológico se imaginó a sí mismo como un crítico independiente del *establishment* político, pero como hemos visto, esta percepción era en gran medida falsa. Formaban parte de una corriente

⁴⁹ Julian Bourg, *From Revolution to Ethics. May 1968 and Contemporary French Thought*, Montreal, 2007, p. 38.

intelectual más amplia que se retrotraía a la Ilustración. La distancia cada vez menor entre derecha e izquierda en esta época había estado en función de una singular trayectoria francesa: los socialistas subieron al poder en 1981, cuando el prestigio cultural de la izquierda se encontraba en su nadir de posguerra. La derecha y el centro lanzaron un ataque planeado contra Mitterrand, al igual que buena parte de la izquierda, en especial la cercana al Partido Comunista. Partidarios iniciales de la presidencia socialista se mostraron dispuestos después de 1983 a revocar su fidelidad, cuando Mitterrand hizo su famoso *tournant* y asumió una serie de reformas neoliberales. Pudo darse, como resultado, algún avance hacia un fondo de crítica común entre todos los segmentos del espectro político.

Cuestión distinta es en qué medida fue crítico el pensamiento del giro antropológico. Un comentarista amistoso podría elogiar su firme atención a los sistemas de creencias y valores que impregnan el mundo del pensamiento a comienzos del siglo XXI, y elogiar su negativa a ceder al pesimismo o el apoliticismo. Un comentarista más escéptico podría recordar lo que los escritores Marx y Engels en una ocasión describieron como la «Sagrada Familia», cuyo pensamiento idealista especulativo se disfrazaba de «crítica crítica». Al activar la latente tradición antropológica francesa, estos pensadores han ocultado y ofuscado las bases materialistas de las relaciones sociales y políticas. Su atención a las construcciones idealistas –el Estado-nación (Debray), las relaciones de parentesco imaginarias (Todd), la autonomía «socio-histórica» (Gauchet) y la unidad cultural ancestral (Benoist)– no puede sino oscurecer el carácter de las relaciones de producción, y fomentar una concepción idealista de la comunidad política. Lo que emerge es una propensión común al «arte de transformar cadenas reales, objetivas y exteriores a mi persona en cadenas puramente ideales, subjetivas e interiores, y de mudar todas las luchas exteriores y sensibles en puras luchas ideales»⁵⁰.

⁵⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica*, Buenos Aires, 1971, p. 100.