

**NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD**

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 131 - 143
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA - FACES - UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Teoría crítica e historia intelectual en José Sazbón*

Critical Theory and Intellectual History in José Sazbón

Luis Ignacio GARCÍA
UNC/CONICET, Argentina.**RESUMEN**

La intervención teórico-política de José Sazbón (1937-2008) puede ser entendida como un esfuerzo por articular historia intelectual y teoría crítica. Por un lado, nos ofrece una historia intelectual de la teoría crítica que busca hacer patente para la propia teoría crítica las condiciones históricas de sus posibilidades y dificultades. Por otro lado, plantea una teoría crítica de la historiografía que exige a esta última una orientación política normativa en la que anclar el sentido a su labor. En su sistemática articulación, ambas orientaciones confluyen en la formulación de un amplio programa, aún vigente, de historia crítica del marxismo occidental.

Palabras clave: José Sazbón, teoría crítica, historia intelectual, marxismo occidental.

ABSTRACT

The theoretical-political intervention of José Sazbón (1937-2008) can be understood as an effort to connect intellectual history and critical theory. On one hand, it offers an intellectual history of critical theory that seeks to make obvious the historical conditions of its possibilities and difficulties. On the other hand, it proposes a critical theory of historiography that demands from the latter a normative political orientation in which the meaning of its labor is anchored. In their systematic correlation, both orientations flow together to formulate a broad and still timely program of critical history for Western Marxism.

Keywords: José Sazbón, critical theory, intellectual history, Western Marxism.

* Una versión preliminar del presente trabajo fue presentada en el marco del "Primer Encuentro Nacional de Teoría Crítica 'José Sazbón'", realizado en Rosario en noviembre de 2010. La presente versión, aunque revisada, conserva algo del tono oral de la presentación inicial.

Lo característico del tipo de crítica que en principio representa el materialismo histórico es que incluye de forma indivisible e incansable la autocrítica. Es decir, el marxismo es una teoría de la historia que pretende ofrecer a la vez una historia de la teoría.
Perry Anderson

Es sabido que la obra de José Sazbón (1937-2008) tuvo uno de sus centros de interés en el estudio de las derivas del “marxismo occidental” en general y de la “teoría crítica”¹ en particular, sus herencias y alternativas en la actualidad. Es notoria también la importancia que en sus trabajos adquieren las reflexiones teórico-metodológicas sobre “historia intelectual” y teoría de la historia en general. Pero un rasgo menos visible, y quizá más revelador de los intereses de Sazbón, es el modo en que, en sus trabajos, ambas tradiciones teóricas se dan cita en intersecciones de fecundación mutua. Nuestro objetivo es referirnos a algunas de esas encrucijadas. El propio Sazbón ha allanado nuestro trabajo al dejarnos un estudio referido explícitamente a este cruce, y titulado, precisamente, “Historia intelectual y teoría crítica”, y sin dudas deberemos referirnos a él. Sin embargo, nuestra hipótesis más general sostiene que la articulación entre las estrategias de la historia intelectual y los reclamos de la teoría crítica no expresa un interés circunstancial acotado a un estudio suelto del resto de su producción, sino que señala el punto en que se condensa el sentido teórico y político del legado de Sazbón. Si, con la mirada amplia, diversificada y comparativa que el Sazbón historiador intelectual nos ayudó a ejercitar, entendemos que la teoría crítica puede ser inscripta en el marco más amplio de elaboraciones del denominado “marxismo occidental”, entonces nuestra hipótesis podría reformularse del siguiente modo: en la obra de Sazbón asistimos al enlace productivo entre un emprendimiento historiográfico sujeto a los rigores metódicos y a la gracia artesanal de la historia intelectual, y un programa de actualización pluralista y renovadora del marxismo en tiempos adversos para sus aspiraciones políticas y afanes teóricos. Ciertamente, el trabajo más explícito y programático en cuanto a estos entrecruces es el antes citado “Historia intelectual y teoría crítica”, de 1997. Pero la evaluación de este enlace nos remitirá de lleno a los intereses más persistentes de la labor sazboniana, centralmente a su genealogía del desacople de estas dos instancias, método historiográfico y exigencia emancipatoria. El concepto que amparaba ese enlace era, para Sazbón, el de *conciencia histórica*. La crisis de este concepto a partir de la segunda mitad del siglo XX ha llevado a una desarticulación entre conocimiento histórico y praxis emancipatoria de amplios alcances teóricos y de resonantes corolarios políticos. De allí que el programa de una teoría crítica hoy reclame, para despejar el terreno de sus posibilidades y bloqueos, el ejercicio de una historia intelectual que muestre el panorama histórico de las ciencias humanas de los últimos decenios, que, por razones histórico-intelectuales delimitables, se ha mostrado opaco a los reclamos de un sentido crítico-emancipatorio de la práctica historiográfica. Este es el sentido en que la intervención teórico-política de Sazbón podría ser entendida como un esfuerzo por articular historia intelectual y teoría crítica: una teoría crítica de la historiografía, que reclama a esta última una orientación normativa que de sentido a su labor, y una historia intelectual de la teoría crítica, que haga conciente a esta última de las condiciones históricas de sus posibilidades y dificultades, confluyen en la formulación de un am-

1 Con esta expresión nos referiremos en lo que sigue a la variada constelación teórica planteada en torno a las producciones del *Instituto de Investigación Social* dirigido por Max Horkheimer, más tarde estilizada –no sin equivocidad– con la expresión “Escuela de Frankfurt”.

plio programa de historia crítica del marxismo occidental. Con ello, Sazbón no hace sino confirmar una pauta metódica del materialismo histórico desde Marx hasta Perry Anderson, pasando por la clásica formulación de Horkheimer: la “teoría crítica” se diferencia de la “teoría tradicional” no tanto por su objeto o sus métodos sino por su aguda conciencia de sus propias condiciones de producción, o, como lo dice Anderson en el epígrafe de este trabajo, “el marxismo es una teoría de la historia que pretende ofrecer a la vez una historia de la teoría”². Esta confluencia encuentra en Sazbón una intensa productividad y se convierte en programa.

Exploraremos este programa en tres pasos. Nos aproximaremos primeramente a la teoría crítica como uno de los objetos privilegiados de la labor de Sazbón. Aquí aparecerá como una de sus más sostenidos intereses la elaboración de una historia intelectual de la teoría crítica y del marxismo occidental en general. En segundo lugar, mostraremos los alcances y límites de la afinidad entre historia intelectual y teoría crítica, como formas convergentes de una amplia historia cultural de la modernidad burguesa. Por último, evaluaremos el modo en que Sazbón erige la teoría crítica en juez de ciertas formas hegemónicas de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX. Con este recorrido, daremos cuenta de las múltiples facetas de la relación entre historia intelectual y teoría crítica en la obra de Sazbón.

HISTORIA INTELECTUAL DE LA TEORÍA CRÍTICA

En primer lugar, el aspecto más inmediato y externo de los lazos entre historia intelectual y teoría crítica en Sazbón se muestra en los diferentes trabajos en que se plantea a la teoría crítica como objeto de estudio. Diversos aspectos o autores de la denominada Escuela de Frankfurt aparecen como objeto recurrente de algunos trabajos o como objeto secundario en otros. Se muestran como un interés privilegiado, pero no excluyente. En realidad debe reconocerse la inscripción de este interés en el afán más general por reconstruir la variada y múltiple historia intelectual del denominado “marxismo occidental”, con un doble sesgo a la vez comparativo y de permanente cotejo con la actualidad de esas tradiciones en el estado actual de las ciencias humanas, sus posibilidades y límites. Lukács, Korsch, Gramsci, Sartre, Althusser, Williams, Thompson, Anderson, configuran una serie continua de nombres y proyectos intelectuales en la que han de ser inscriptos los nombres de la Escuela de Frankfurt. En esto hay un conjunto de afinidades con el tipo de abordaje del “marxismo occidental” de Perry Anderson, algunas de ellas enunciadas en un estudio en el que Sazbón coteja el proyecto de Anderson con el de Edward Thompson³: en primer lugar, el afán comparatista, la búsqueda de claves de diálogo de una tradición marxista en sus diversas expresiones, que impida todo autocentramiento provinciano⁴; en segundo lugar, y consecuentemente, una mirada internacionalista que en el caso de Sazbón, a pesar de cierto centro gravitacional francés, se expresó siempre en una cuidada atención al universo de producción marxista tanto en el mundo anglosajón cuanto en el universo continental en general; en tercer lugar, una hermenéutica expansiva que, en su afán de dar cuenta de la inscripción de la producción marxista en el multifacético universo de las ciencias humanas, conduce siempre a la gozosa expansión erudita que puebla sus textos; en cuarto lugar, la apre-

2 ANDERSON, P (2000). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México, Siglo Veintiuno Editores, p. 7.

3 Véase SAZBÓN, J (1987). “Dos caras del marxismo inglés. El intercambio Thompson-Anderson”, in: SAZBÓN, J (2009). *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

4 Este comparatismo tiene distintas modulaciones, llegando incluso a registros hiperbólicos, como el que implica vincular a Sarmiento con Engels (en “Mil ochocientos cuarenticinco” [1982], incluido en SAZBÓN, J (2002). *Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, o a Borges con Lenin (en “Pierre Menard, autor del Quijote” [1982], en *ibid.*). Asoma entonces su lúdico y sutil sentido de la parodia como forma de conocimiento a través del *shock*.

ciación del enlazamiento entre conocimiento histórico y orientación de una praxis emancipatoria como parámetro de la crítica marxista, que para la práctica historiográfica se traduce en un permanente cotejo entre el objeto histórico y sus resonancias en un presente que se siente interpelado por él.

Dentro de esta orientación general, y junto a sus abordajes sobre Lukács, Korsch, Sartre, Althusser, Williams, Anderson, Thompson o Mariátegui, encontramos una serie de aproximaciones a la Escuela de Frankfurt que muestran un conjunto de rasgos que la singularizan. Su trabajo sobre “El legado teórico de la Escuela de Frankfurt” es no sólo uno de los más sólidos trabajos de reconstrucción crítica de esa tradición en nuestro país (donde la recepción de esa tradición ha sido bastante magra), sino que muestra una serie de rasgos inusuales en este tipo de reconstrucciones. En primer lugar, el emplazamiento de la Escuela de Frankfurt “como una provincia de la teoría política”⁵, una inscripción inusual, sobre todo cuando se habla no sólo de Habermas, sino de toda la primera generación, escasamente revisada por los estudios de teoría política, y más bien recluida en los ámbitos de la teoría de la cultura. En segundo lugar, la recuperación de autores muchas veces olvidados tras el aura de los grandes nombres de esta tradición. Así, lo borroso del aporte político de un Adorno o un Horkheimer contrasta con el rescate de los trabajos de Franz Neumann y de Otto Kirschheimer, y de sus variados aportes a la teoría política, ofreciendo así un cuadro inusual de esta tradición. Por último, el permanente esfuerzo por evaluar la *actualidad* de esta corriente, como tradición política, en los desarrollos contemporáneos de la filosofía y las ciencias humanas, es otro de los rasgos que singulariza la historia intelectual de la teoría crítica en Szabón. Así, la actualidad de los planteos políticos de Neumann, Kirschheimer, Habermas o Benjamin traza un cuadro complejo y variado que interviene críticamente en el espacio contemporáneo de las ciencias humanas. La búsqueda de esta “actualidad” no es ajena al propio reclamo de la teoría crítica, destacado por Szabón, de una “permanente tensión entre pensamiento utópico y proyecto político”⁶.

Otro rasgo que singulariza el interés de Szabón por esta tradición es la centralidad que en él adquiere la figura de Walter Benjamin, a quien más asiduamente ha dedicado su atención⁷. No es transparente por qué fue justamente esta figura entre los teóricos del *Instituto de Investigación Social* la que llamó más insistentemente su atención. Múltiples motivos centrales del pensamiento benjaminiano tenderían más bien a distanciarlo del posicionamiento de Szabón ante la historia y la política. La crítica del progresismo ilustrado; una concepción de la historia en la que la *interrupción* adquiere un rol epistémico y político decisivo; el explícito desacople de revolución burguesa y revolución proletaria; la afirmación decidida de la dimensión utópica, incluso mesiánica, de la acción política; la sobria pero sostenida recepción de Sorel en sus trabajos más explícitamente políticos: todos estos son rasgos del pensamiento histórico y político benjaminiano ajenos y hasta contrarios a la más clásicamente marxista concepción de la historia y la acción política de Szabón, en la que la continuidad entre racionalismo ilustrado y revolución socialista es uno de los postulados fundamentales. Incluso hay que recordar que muchas de estas tendencias, que Szabón tiende a soslayar en sus lec-

5 SAZBÓN, J (2002). “El legado teórico de la Escuela de Frankfurt”, in: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.*, p. 167.

6 *Ibid.*, p. 205.

7 Además de las páginas dedicadas a Benjamin en su estudio “El legado teórico de la Escuela de Frankfurt”, deben recordarse “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin” (1992) y “La historia en las ‘Tesis’ de Benjamin: problemas de interpretación” (2000), ambos en SAZBÓN, J (2002). *Op. cit.* También encontramos amplias reflexiones sobre Benjamin en “Historia y experiencia” y en “Historia intelectual y teoría crítica”, ambos en SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.* Pero también debe recordarse que Szabón fue el principal impulsor, junto a Nicolás Casullo, del Simposio Internacional sobre Walter Benjamin realizado en Buenos Aires en 1992, un hito en la recepción argentina del berlinés, y del que surgió el volumen colectivo *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza/Goethe-Institut, 1993.

turas de Benjamin, son explícita y duramente criticadas en sus trabajos sobre Mariátegui, severamente enjuiciado por su irreflexivo sorelianismo⁸. Todo lo cual acrecienta la importancia de aquellos aspectos en que Sazbón se reconoció en el pensamiento de Benjamin: en primer lugar, el trasfondo marxista; que en Benjamin siempre tuvo un sesgo militante ausente en el resto de los teóricos frankfurtianos; en segundo lugar, el modo en que Benjamin, a los ojos de Sazbón, supo articular teoría de la historia y práctica historiográfica, en un programa historiográfico materialista muy próximo a sus intereses, enclavados en la intersección entre filosofía e historia; en tercer lugar, el interés de Benjamin por el siglo XIX, y en particular, por ese París del Segundo Imperio que fuera una de las “formaciones impuras” con las que Sazbón probara la versatilidad del “modelo puro” marxista⁹; por último, y quizá lo más importante, el *modo de apelación al pasado* presente en la teoría y en la historia benjaminiana tiene que haber estado en el trasfondo del vivo interés de Sazbón por un autor tan poco sazboniano en otros aspectos. Nos referimos a esa reciprocidad entre presente y pasado, a ese “giro copernicano de la historia” que establece el primado de la política sobre la historia, que no podría sino haber impactado en el núcleo de los intereses de este defensor de la “conciencia histórica” que fue Sazbón.

De este modo, se dibuja así un Benjamin singular en el contexto de las lecturas argentinas. En una época (años ‘80 y ‘90) en la que Benjamin se había convertido en el profeta de la modernidad, en el fisionomista de la gran ciudad, en el teórico de la experiencia, en el contexto de un marcado consenso postmarxista, Sazbón fue uno de los pocos (junto a algunos otros, como José Aricó) que destacó el costado marxista y militante de la labor benjaminiana. Así, en “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin” ofrece uno de los pocos cotejos comparativos disponibles en castellano entre los proyectos marxiano y benjaminiano. Y también destacó otro aspecto invisibilizado del legado benjaminiano: su perfil de *historiador materialista*, y no sólo de teórico de la historia. En “La historia en las ‘Tesis’ de Benjamin: problemas de interpretación” critica la prevaleciente lectura perezosa que hipostasia las tesis “Sobre el concepto de historia” haciendo de Benjamin un filósofo de la historia, cuando en realidad eran los apuntes teórico-metodológicos de sus “estudios históricos” sobre el siglo XIX, y muestra por tanto la pertinencia del aporte benjaminiano tanto para filósofos como para historiadores.

De allí el lugar central que ocupa Benjamin en un amplio trabajo sobre la relación entre “Historia y experiencia”. Partiendo de los planteos de Koselleck, se propone allí una dilucidación de “la conexión entre las formas de la temporalidad (...) y las modificaciones de la experiencia”¹⁰. Este trabajo es especialmente importante, pues muestra la inscripción de la problemática benjaminiana en los intereses de más larga data de Sazbón. En particular, la conexión entre historia y experiencia, que no es sino la benjaminiana conexión entre pasado y presente, expresa la reserva crítica de la “conciencia histórica”, ese concepto central para plantear una *política de la historia* que ha sido sistemáticamente combatido en el contexto de las ciencias humanas desde mediados del siglo XX, según el diagnóstico de Sazbón. En ese marco polémico, Sazbón destaca que “en Benjamin, la intelección recíproca de historia y experiencia alcanza su punto más alto.”¹¹ E inmediatamente destaca que esta

8 Sobre todo en “Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui” (1980), in: SAZBÓN J (2002). *Op. cit.*

9 Sobre las nociones de “modelo puro” y de “formaciones impuras” puede verse SAZBÓN, J (1980). “Crisis del marxismo: un antecedente fundador”, en *ibid.*

10 SAZBÓN, J (1996). “Historia y experiencia”, in: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.*, p. 261.

11 *Ibid.*, p. 278.

tematización de la experiencia estaba destinada a insertarse en el discurso filosófico marxista, para volver a plantear un cotejo entre el proyecto de Benjamin y el de Marx:

El de Marx suponía una apuesta a la coordinación positiva de ilustración científica y voluntad emancipatoria. Benjamin, en cambio, testigo de la declinación de esa promesa, confió más bien en un brusco despertar mesiánico y en una recuperación de la energía utópica del pasado¹².

Frente a Marx, destaca Sazbón en Benjamin “su sombría certidumbre de la precariedad del canon ilustrado en una época de barbarie triunfante”, y remata: “Se diseña así un marxismo de la adversidad, abismalmente consciente de los espejismos que generaron su parálisis y de las servidumbres que fomentaron su impotencia”¹³.

Así, Sazbón acuña una expresión que bien valdría para buena parte del “marxismo occidental”: *marxismo de la adversidad*, esto es, un pensamiento que, consciente de la catástrofe, intenta aún construir una perspectiva emancipatoria desde el horizonte del legado de Karl Marx. Benjamin, y por extensión la Escuela de Frankfurt, pueden ser entendidos así como un modo de salvar el marxismo en la era de la crisis terminal de sus versiones clásicas, ortodoxas o dogmáticas. Pensar en términos de un *marxismo de la adversidad* es un modo, como luego veremos, de ir más allá de los diagnósticos de la “crisis del marxismo” sin saltar por detrás de obsolescencias que esta crisis estaría denunciando.

HISTORIA INTELECTUAL Y TEORÍA CRÍTICA

Ahora bien, si estos son los rasgos generales de la historia de la teoría crítica que construye Sazbón, hay otra dimensión de su planteo, más fundamental, en que las relaciones entre historia intelectual y teoría crítica se profundizan. En “Historia intelectual y teoría crítica” se propone ya no una historia intelectual de la Escuela de Frankfurt, sino un cotejo crítico entre los proyectos de una y otra orientación, planteándonos otra vía de acceso a la teoría crítica escasamente frecuentada.

Primeramente, Sazbón acentuará los puntos de convergencia. Antes que nada, destaca que ambas orientaciones asumen una perspectiva definidamente histórica, lo que da el marco más genérico de una confluencia. Pero inmediatamente surgen paralelos más estrechos entre ambas tradiciones, pocas veces destacados. Así, Sazbón muestra que los textos de los teóricos críticos constituyen ellos mismos ejercicios de historia intelectual, con ejemplos destacados que van desde la “Pequeña historia de la fotografía” de Benjamin, pasando por “Egoísmo y movimiento liberador”, de Horkheimer, hasta *El cambio estructural de la esfera pública*, de Habermas. Y el vínculo con la historia intelectual no es en ningún caso externo o accidental. Por el contrario,

cada uno de estos escritos apela constantemente a la reconstrucción histórica en virtud de una necesidad interna: en ellos, la interpretación del pasado es un momento del discurso asertivo que especifica la vigencia del concepto y otorga densidad y concreción a la experiencia social que éste ilumina¹⁴.

12 *Ibid.*, p. 286.

13 *Ibid.*, p. 287.

14 SAZBÓN, J (1997). “Historia intelectual y teoría crítica”, in: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.*, p. 317.

Así, la teoría crítica puede ser pensada como un amplio programa de historiografía materialista del ascenso y la decadencia de la civilización burguesa, con diversos estilos y acentuaciones, desde la crítica immanente del idealismo en Adorno hasta la fisonomía de los artefactos culturales de la París decimonónica en Benjamin, pasando por los más tradicionales ensayos de historia de las ideas en los que Horkheimer o Marcuse rastreaban las alternativas de conceptos clave de la modernidad político-cultural, determinando sus transformaciones y sus funciones históricas en la sociedad burguesa.

Sin embargo, el paralelo no termina en este solapamiento de tareas, pues Sazbón se atreve a afirmar, además, que los aportes de los frankfurtianos enlazarían más con el estado actual de la denominada "historia intelectual" que con las formas más tradicionales de la "historia de las ideas". Dicho en una palabra, si esta última privilegiaba el escrutinio de un "núcleo nocional" y sus avatares en términos de "biografía de una idea", si se abocaba al estudio autocentrado de unidades discursivas cerradas en ámbitos de producción intelectual consensualmente establecidos, la "historia intelectual" implicaría, en sus múltiples formulaciones, un movimiento expansivo y centrífugo en virtud del cual se produce una vertiginosa ampliación de los tópicos y los archivos que hacen estallar los límites de una "historia de la filosofía" tradicional, en la dirección de complejas reconstrucciones de redes densas de sentido, más próximas a una historia cultural. Para Sazbón, "es en esta nueva disposición de la disciplina para la exploración de los fenómenos de la significación en la historia (...) donde se puede insertar sin disonancia la dimensión histórica (...) de la teoría crítica"¹⁵. Incluso más: los aportes de los frankfurtianos resultarían pertinentes en relación a las dos grandes orientaciones generales de esta nueva configuración de la historia intelectual, a saber, por un lado, aquella que acentúa la historicidad de las ideas en el propio análisis de los textos, de la intertextualidad y de los sistemas lingüísticos asociados a diversos autores o tradiciones de pensamiento, y por otro lado, aquella que enfatiza las condiciones técnicas y materiales de las configuraciones culturales de una época, su difusión y transmisión, contra la autosuficiencia de las ideas en la vieja "historia de las ideas". Tanto el sesgo hermenéutico como el sesgo materialista de la nueva historia intelectual encontraría en los frankfurtianos aportes a recuperar.

En relación al sesgo hermenéutico, al esfuerzo por recuperar la articulación epocal de los factores que están a la base de la transformación de un concepto, Sazbón emparenta las actuales indagaciones de un Reinhart Koselleck sobre los conceptos de "revolución" o "historia", con la recomposición de las figuraciones de conceptos clave de la filosofía burguesa (historia, egoísmo, ideología, autoridad, felicidad, cultura, razón, etc.) por parte de Horkheimer, Marcuse y sus compañeros, que también llevaron a la práctica este reclamo de historización de las ideas. Esta proximidad con la historia intelectual podría precisarse aún más si recordamos las críticas a la "sociología del saber" de Karl Mannheim (de Marcuse, Horkheimer y Adorno), que básicamente rechazan lo que la denominada historia intelectual criticara en la historia de ideas, a saber, la *exterioridad* entre idea e historia. De modo que, por ejemplo, no se trataría de establecer el concepto de razón para luego exponer sus avatares históricos, sino por el contrario de desplegar una verdadera *historia de la razón*, tal como se plantea en *Dialéctica de la Ilustración*.

En relación al sesgo materialista de la "historia intelectual" contemporánea, esto es, en relación a la consideración de las condiciones materiales y técnicas que están a la base del proceso cultural y su transformación, las investigaciones de un Robert Darnton acerca del papel decisivo de la imprenta como agente de cambio en los inicios de la Europa moderna, son puestas en relación, en el

15 *Ibid.*, p. 319.

ámbito de la teoría crítica, con los trabajos de Walter Benjamin. Desde sus estudios sobre los orígenes de la técnica fotográfica, pasando por sus famosas reflexiones sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, hasta las exploraciones radicalmente materialistas de su inconclusa obra de los *Pasajes*, con su puesta en valor filosófico de un catálogo de artefactos culturales aún hoy insólito para la historia y la crítica cultural, Benjamin se muestra como una de las fuentes fundamentales del denominado “giro material”¹⁶ en la historia intelectual contemporánea.

Ahora bien, si estos paralelos muestran la confluencia programática entre teoría crítica e historia intelectual, por el doble registro *historizante* y *materialista* que ambas compartirían, Sazbón sostiene que habría un *plus* en la teoría crítica, un excedente inasimilable por las versiones contemporáneas de historia intelectual. Este plus remite a un registro *político*, o *normativo*, decisivo en los ejercicios de historia intelectual de la teoría crítica, y ausentes o diluidos en la historia intelectual, en la que primaría una mirada neutra y objetivante del pasado. La historia intelectual, a diferencia de la teoría crítica, no subtiende su construcción histórica “con un principio filosófico regulador que contrasta, en cada caso, las clausuras de un horizonte de época con el *telos* de una reintegración emancipatoria”¹⁷. Este parámetro crítico instala una frontera entre dos orientaciones que, a pesar de sus notables puntos de contacto, mantendrían una disímil apelación al pasado. Si una historia intelectual desprovista de teoría crítica podría ceñir el sentido del pasado “en un discurso avalorativo, como mero *factum* en la serie de producciones culturales”, el teórico crítico *qua* historiador interroga ese pasado

con actitud judicativa desde la altura de una actualidad en la que vibra el efecto a distancia de esa producción de sentido y que se siente, entonces, concernida por su índole, por la conformidad o disparidad de esos conatos con una expectativa presente de la que quizás sólo se distingue por grados de posibilidad o de conciencia en el seno de una historia única¹⁸.

Esta reserva anti-historicista, que permite enlazar el pasado con un presente que se siente interpelado por aquél, más próximo a la idea blochiana de una *simultaneidad de lo asincrónico* que a los tradicionales recaudos disciplinarios contra todo “anacronismo”, plantea una relación *política* con el pasado. Para decirlo de otro modo, el enlace entre historia intelectual y teoría crítica apunta a una articulación entre la *investigación histórica* y la *intervención crítica en el presente*. En ese marco, el pasado, más que un “mundo perdido” fijado con las estrategias de distanciamiento del discurso historiográfico, es la *latencia presente* de un bloqueo aún no despejado o de una posibilidad aún no realizada.

TEORÍA CRÍTICA DE LA HISTORIA INTELECTUAL

Aún en el marco del artículo que glosamos, encontramos una cita fundamental, que condensa lo que venimos sosteniendo y liga a este trabajo con el marco más amplio de intereses de Sazbón. En ella se sostiene que la historia intelectual practicada desde la teoría crítica “supone también una intervención político-cultural en el presente articulada con una conciencia histórica que imanta y dis-

16 Esta expresión se plantea en Anthony Grafton, “La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá” (2006), *Prismas*, Revista de historia intelectual, nº 11, 2007.

17 SAZBÓN, J (1997). “Historia intelectual y teoría crítica”, in: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.*, p. 320.

18 *Ibid.*, p. 321.

cierte sus conatos en el pasado”¹⁹. Lo que aquí se denomina “conciencia histórica” oficia de mediadora entre el pasado escrutado por la historia intelectual, y la intervención político-cultural en el presente exigida por la teoría crítica. Sin “conciencia histórica”, se sugiere, no podríamos coordinar la reconstrucción del pasado con las tareas del presente, objetivo clave de una historiografía permeada por la teoría crítica. Hay, por tanto, una relación inmanente entre teoría crítica y conciencia histórica en Sazbón. Si esto es así, entonces su recepción de la teoría crítica se inserta no sólo en su programa de una historia intelectual del marxismo occidental, sino fundamentalmente en su más ambicioso programa de una verdadera *teoría crítica de la historia intelectual*, que ocupó a Sazbón desde sus más tempranos afanes hasta el final de su vida. Ello nos lleva a un rodeo que nos permita reponer las claves de este programa. Para anticiparlas sintéticamente digamos que Sazbón enlaza su diagnóstico de la depreciación de la noción de “conciencia histórica” con la irrupción del “estructuralismo”, y ve en la denominada “crisis del marxismo” y en la denegación del legado de la Revolución moderna sus consecuencias políticas más estridentes.

El punto de referencia fundamental de este programa es una escena que regresa una y otra vez en la producción de Sazbón: la crítica radical a la que Claude Lévi-Strauss sometió la filosofía madura de Jean-Paul Sartre, ejemplo notable de los esfuerzos del “marxismo occidental”²⁰. Esa confrontación es la dramatización más impactante y elocuente de una torsión general en el desarrollo de las ciencias humanas, con efectos teóricos y políticos de gran alcance, y cuya influencia sigue siendo eficaz aún hoy.

Sazbón ha reconstruido de diversas maneras ese quiebre, pero en todos los casos se reiteran una serie de rasgos fundamentales. Lévi-Strauss expresaría de manera inaugural una serie de premisas luego convertidas en consenso en las ciencias humanas: la crítica del *cogito* como soberbia racionalista, como presuntuoso imperialismo cultural de occidente; la crítica de la noción de *conciencia* desde la reivindicación heurística de la idea de *estructura*; la crítica de la concepción de la *historia* como libre hechura de los hombres y el privilegio del estudio de aquellas estructuras de las que la acción depende y a las que está sujeta; la desvalorización de la conciencia a favor del *inconciente* y el consecuente deslizamiento desde el nivel de la *acción* al de la *significación*; el tránsito de la *historia* a la *etnología*, y por tanto la desatención del problema del *cambio* y el privilegio del estudio de los *invariantes estructurales* que atraviesan culturas y épocas; la reducción de la intensidad vivida de la *conciencia histórica*—como el espacio en el que se condensan sentido y acción, construcción historiográfica y orientación práctica— a la instancia pre-racional del *mito*, de modo que el apremio histórico por transformar las condiciones sociales que permiten la explotación del hombre por el hombre se vería limitado a la sintaxis de una escena primordial, eternamente repetida, de la lucha entre hombre y la naturaleza.

En cualquier caso, el balance que Sazbón extrae de sus sostenidos estudios sobre Lévi-Strauss y el estructuralismo²¹ es que con ellos se marca el inicio de una tendencia en las ciencias humanas que ha tenido y sigue teniendo una eficacia notoria: la disolución de la *conciencia histórica* como promesa de coordinación entre saber histórico e iluminación racional de la praxis (es de-

19 *Ibid.*, p. 331.

20 Nos referimos a las famosas últimas páginas de *El pensamiento salvaje*, de 1962, en las que Lévi-Strauss polemizaba frontalmente con la filosofía de la conciencia, del sujeto y de la historia planteada por Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, de 1960.

21 Resulta una curiosa paradoja que el principal responsable de la introducción de Lévi-Strauss y del estructuralismo en general en la Argentina sea, al mismo tiempo, su más enfático crítico.

cir, la misma promesa que despuntaba en el propicio maridaje entre historia intelectual y teoría crítica). Con esto, Lévi-Strauss se convierte a la vez en el padre del estructuralismo y el verdadero iniciador del denominado “postestructuralismo”, que sigue teniendo una eficacia poderosa y diseminada en las ciencias humanas contemporáneas.

La conexión de la intervención estructuralista/postestructuralista con el tópico de la “crisis del marxismo” tal como se expresó en los años 80, se manifiesta en que quienes sostenían la singularidad de *esta* crisis –en el marco de una tradición que, como ha mostrado Sazbón, se vio permanentemente puntuada por declaraciones periódicas de “crisis”²²– configuraban sus argumentaciones con los elementos que la concepción estructuralista les ofrecía. De manera que la denominada “crisis del marxismo” se planteó, desde fines de los años 70, como parte de una más amplia “crisis de la razón”, y remitía, por tanto, ya no a un proceso de recomposición crítica de las herencias y presupuestos de la tradición marxista, sino a su *crisis terminal*. Se plantearía entonces no una invitación a reformular críticamente sus presupuestos sino una “invitación al posmarxismo”, como expresara Sazbón en un recordado debate con Oscar Terán²³.

Para decirlo con uno de sus máximos representantes, la irrupción del estructuralismo representaría una “ruptura epistémica” que desconectaría el presente de los saberes y las prácticas de sus matrices anteriormente orientadoras: marxismo, modernidad, razón. Este quiebre, según Sazbón, encuentra su impulso inicial no en el giro postestructuralista, sino ya en los planteos del padre del estructuralismo:

el giro postestructuralista interno a la obra de Lévi-Strauss es el antecedente más firme y espesiosamente argumentado de la denegación de una figura de la razón en la historia que arrastra consigo tanto las certidumbres del conocimiento histórico como los conatos de un saber que en él se apoya para trasvasarse en intervención política reflexiva y racional²⁴.

La “crisis del marxismo” proclamada en los años 80 presupondría, así, “un diseño general de devaluación de la conciencia histórica que impide cualquier restablecimiento de los nexos de racionalidad entre el conocimiento de lo social y la intervención activa en su producción”²⁵.

Pero esta intervención polémica de Lévi-Strauss, estratégicamente dirigida en los primeros años ‘60 contra Sartre, una intervención que “como después fue evidente, representó una bisagra en la historia intelectual francesa”²⁶, no limitó sus alcances al ámbito de los debates teóricos, sino que cristalizaba en una verdadera crítica de la izquierda intelectual –una “crítica de la razón militante” se diría hoy– que transformaba en *mitos* sus parámetros referenciales fundamentales. Sazbón cita a Lévi-Strauss:

22 Véase SAZBÓN, J (1989). “Crisis del marxismo”: un antecedente fundador” y “Una lectura sinóptica de la ‘crisis’”, in: SAZBÓN, J (2002). *Op. cit.*

23 Véase SAZBÓN, J (1983). “Derecho de réplica: una invitación al posmarxismo”. *Punto de Vista*, n.º. 19, Buenos Aires.

24 SAZBÓN, J (2002). “Conciencia histórica y memoria electiva”, in: SAZBÓN, J (2009). *Op. cit.*, p. 80.

25 SAZBÓN, J (1993). “Razón y método: del estructuralismo al postestructuralismo”, *Ibid.*, p. 130.

26 SAZBÓN, J (2005). “Sartre en la historia intelectual”, *Ibid.*, p. 130.

el hombre de izquierda se aferra todavía a un período de la historia contemporánea que le dispensaba el privilegio de una congruencia entre los imperativos prácticos y los esquemas de interpretación. Quizá esta edad de oro de la conciencia histórica ya ha terminado²⁷.

Pero que la conciencia histórica se haya disuelto significa, ya en el propio Lévi-Strauss, no sólo una crítica del marxismo y su confianza en la historia y la conciencia, no sólo una disolución de la articulación entre intelección histórica y orientación de la práctica, sino también una crítica de las fijaciones del "hombre de izquierdas" en escenas movilizadoras de la historia de las que se vale para alentar y dar sentido a su praxis contemporánea. En particular, la atribución de obsolescencia de la conciencia histórica conllevaba, ya en Lévi-Strauss, una fuerte deslegitimación del aura de la Revolución Francesa, experiencia fundamental en la que Sartre pretendía, justamente, poner a prueba su teoría de los grupos prácticos en la *Crítica de la razón dialéctica*. La Revolución, como acontecimiento fundador de la *conciencia histórica*, es reducida al "mito de la Revolución Francesa"²⁸. La historia, como memoria movilizadora, deja lugar a la antropología, con sus fatídicas recurrencias. La Revolución Francesa, como emblema moderno de la coordinación entre dinámica histórica en movimiento e involucramiento subjetivo en una praxis transformadora, debía ser reducida a mitología de la izquierda desde que las propias nociones de historia y sujeto habían sido impugnadas. La construcción de grandes síntesis totalizadoras de sentido en la historia encontraría, para el "hombre de izquierdas", un ejemplo emblemático en la invención de la Revolución Francesa como instancia fundadora y dadora de sentido, diseñada más para legitimar un presente que para conocer el pasado. De allí que Lévi-Strauss haya afirmado, provocativo, que "la Revolución Francesa, tal como se la conoce, no ha existido"²⁹. En esta dirección, y en función de la deseada emancipación del peso vinculante de la historia, se produjo un vaciamiento del legado de las tradiciones de izquierda, y de la propia idea de legado, es decir, de cierta concepción de la continuidad en la historia, de cierta interpelación de un pasado sobre un presente, de la experiencia de tareas pendientes en la historia, de posibilidades latentes (es decir, del concepto de historia implícito, como vimos, en la teoría crítica).

Pero lo que en Lévi-Strauss podía ser provocación teórica en los primeros años '60, entrados los '80 se aclimató como obviedad en los estudios históricos. Y ello con consecuencias que excedían en mucho el campo intelectual. El revisionismo historiográfico de François Furet que estuvo a la base de las celebraciones en la Francia de 1989 por el bicentenario de la Revolución Francesa, muestran la eficacia de la operación "estructuralista". Uno de los más famosos textos de Furet sobre el tema resulta elocuente por su solo título: "La Revolución Francesa ha terminado". Es decir, ha dejado de interpelarnos como un pasado movilizador para un presente, ha dejado de ser un "futuro pasado" y se ha convertido en reliquia alejada, desprovista de sentido político para un presente. En ese trabajo, Furet retoma la agenda crítica que Lévi-Strauss había movilizado en la década anterior para criticar el proyecto histórico-filosófico sartreano, para deslegitimar ahora en general las perspectivas historiográficas marxistas sobre la revolución.

En la estela de la producción de Furet ubica Sazbón el influyente proyecto intelectual de Pierre Nora, cristalizado en la revista *Lé Débat* y en los voluminosos tomos de su *Lieux de la mémoire*.

27 LÉVI-STRAUSS, C: *El pensamiento salvaje*, cit. in: SAZBÓN, J (2002). "Conciencia histórica y memoria electiva", *Ibid*, p. 79.

28 *Ibid.*, p. 78.

29 LÉVI-STRAUSS, C: *El pensamiento salvaje*, cit. in SAZBÓN, J (1971). "El nuevo humanismo de Lévi-Strauss", *Ibid.*, p. 370; y en *Id.*, "Sartre en la historia intelectual", en *Ibid.*, p. 409.

Así como la revista se propuso ser “lo contrario de *Les Temps modernes* y de su filosofía del compromiso”³⁰, sus *Lugares de la memoria* son un monumento a la concepción furetiana de una historia tras la disolución de la “conciencia histórica”.

En Lévi-Strauss (...) podemos asistir (...) a la devaluación de la conciencia, la relativización de la historia y –como corolario– el adelgazamiento irrisorio de la conciencia histórica, posteriormente convertida en reliquia de la modernidad en el planteo inflexible de Pierre Nora³¹.

Con el hilo conductor de la disolución de la conciencia histórica, Sazbón propone todo un mapa de las ciencias humanas contemporáneas, próximo al diagnóstico andersoniano de una crisis del marxismo localizada en el ámbito latino, y sobre todo en Francia, incluyendo también el impacto del postestructuralismo francés en EEUU.

Lévi-Strauss y Furet la denuncian [a la conciencia histórica –L.G.] sobre todo en la pregnancia de la Revolución Francesa, Althusser la reniega como culpable ‘historicismo’, Foucault y Derrida la neutralizan anteponiéndole una mirada arqueológica o una desfundamentación antime tafísica, todo ello en nombre de una iniciativa liberadora que ya en esos años sesenta trasvasará su impulso, sus recursos y su inspiración “deconstructiva” al medio intelectual anglosajón: en 1966, Hayden White publica en *History and Theory* un incisivo artículo-programa, orientado desde el título mismo a desembarazarse de “The Burden of History”³².

De lo que se trataba era de deshacerse de ese lastre de la historia. Un pesado residuo que, cifrado en las articulaciones habilitadas por la “conciencia histórica”, no era, en última instancia, sino la Revolución como mandato permanente.

Frente a esta corriente hegemónica en las ciencias humanas desde los años ‘60 hasta nuestros días, Sartre, recuerda Sazbón, buscaba elaborar los instrumentos cognoscitivos “mediante los cuales la Historia se piensa, en tanto son también los instrumentos prácticos por los que ella se hace.”³³ Es decir, sentaba las bases de ese enlace en el que se juega el destino de la “conciencia histórica”. Como vemos, no otro fue el sentido del vínculo pensado por Sazbón entre historia intelectual y teoría crítica: despertar en esta especialidad en expansión la conciencia crítica del necesario enlace entre reconstrucción histórica del pasado y reclamo emancipatorio del presente.

Vemos así el modo en que en Sazbón el “marxismo occidental” es el heredero, en el siglo XX, del reclamo marxiano de vincular inteligibilidad histórica e intervención práctica en el presente, lega-

30 Cit en *ibíd.*, p. 406.

31 SAZBÓN, J (2002). “Conciencia histórica y memoria electiva”, en *ibíd.*, p. 74. Este adelgazamiento se vincula también a una transformación del estatuto del trabajo intelectual. Hay un deliberado regreso desde el “compromiso” sartreano a las prescripciones weberianas-aronianas de neutralidad del saber. “Furet ha sido elocuente en el rechazo de lo que considera una carga exorbitante sobre el espíritu del francés de nuestros días: la Revolución cumple una función ‘tan tiránica en la conciencia política contemporánea’ que es hora, piensa, de desembarazarse de ella para liberar el potencial de asombro desinteresado que sería propio del historiador, es decir, algo así como su *primum movens*... la curiosidad intelectual y la actividad gratuita de conocimiento del pasado.” (*ibíd.*, p. 87) Del mismo modo sucede en Nora, cuya premisa general es igualmente “la extinción de la conciencia histórica, que transfigura lo antes interiorizado en actual objeto extraño, ya que la otra cara de esa extinción es la consolidación del espíritu autocrítico de la historia como actividad académica.” (*ibíd.*, p. 93) Volver a la gratuidad del conocimiento, o retraer la historia a mera actividad académica, son otros corolarios del declive de la conciencia histórica.

32 *ibíd.*, p. 89.

33 SARTRE, JP: *Crítica de la razón dialéctica*, cit. In: SAZBÓN, J (2005). “Sartre en la historia intelectual”, *ibíd.*, p. 413.

tario a su vez del mandato revolucionario del Iluminismo de *introducir la razón en el mundo*. Eso es lo que vincula a la teoría crítica con Sartre, con Lukács, con Williams, con Anderson, en una tradición contrapuesta a la orientación estructuralista-postestructuralista, hegemónica desde mediados del siglo pasado. En la figura de Sartre, es todo el marxismo occidental el que se hace presente en esa escena fundante de los primeros años '60 en la que Lévi-Strauss somete a crítica los presupuestos básicos de la *Crítica de la razón dialéctica*. Reponer la tradición del marxismo occidental es abrirse, en el objeto y en el método, a una visión distinta del pasado. Una visión que, ligada aún al suelo de la "conciencia histórica", se permite pensar de otro modo el devenir de las ciencias humanas en la segunda mitad del siglo XX.

Contra la concepción anti-historicista y discontinuista, esta perspectiva permitiría pensar el debate Lévi-Strauss / Sartre como un episodio histórico y no como una "ruptura epistémica" irreversible. Pensar al estructuralismo como "ruptura epistémica" es pensarlo ya desde las categorías que él mismo intentó instalar. El enlace entre historia intelectual y teoría crítica le permite a Sazbón pensar el estructuralismo desde fuera del estructuralismo, es decir, considerarlo no como el tránsito irreversible a un nuevo suelo arqueológico, sino como una *decisión teórico-política*, lo cual presupone, ciertamente, la idea de una *conciencia histórica* operante en el trabajo historiográfico.

Desde este armado histórico-intelectual, fraguado en la intersección de teoría crítica e historia intelectual, Sazbón propone, de manera sutil y no esquemática, el contrapunto entre el estructuralismo y sus consecuencias, por un lado, y las múltiples formas del marxismo occidental, por otro, como polémica epistemológica y política central de las ciencias humanas y sociales desde mediados del siglo XX hasta nuestros días. También desde esta perspectiva pacientemente construida por Sazbón se puede sostener que la idea de una crisis *terminal* del marxismo no es sino un derivado de la concepción discontinuista de la historia inaugurada por Lévi-Strauss. Frente a ella, Sazbón puede sostener la idea de un permanente *ciclo de crisis y recomposición* como esencial al dinamismo de la tradición marxista en cuanto tal³⁴, es decir, abre el espacio para pensar la crisis del marxismo por fuera del estructuralismo y sus consecuencias. Y por último, frente a la idea de la obsolescencia final del legado de la Revolución moderna, Sazbón sostendrá, con Benjamin, que "existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra", y que sólo puede desembocarse en la denegación de la Revolución de Furet o Nora si partimos de la negación de ese custodio de la relación entre teoría y praxis, entre pasado y presente, que era para Sazbón la *conciencia histórica*, un rechazo que estuvo entre las decisiones teórico-políticas fundantes del estructuralismo. Al esforzarse por abrir el espacio de una tradición ajena a esa decisión, Sazbón deja oír, en un contexto adverso, la latencia del mandato de la Revolución, a saber, de la coordinación entre el pensar y el hacer la historia, la experiencia de la historia como un acontecer fluido y la simultánea conciencia de su maleabilidad por parte del sujeto histórico. Tal parece ser el horizonte teórico, político e histórico más amplio que tuvo, en la producción de Sazbón, el esfuerzo de articular historia intelectual y teoría crítica.

34 El motivo de la "crisis del marxismo" no tendría su comienzo sino en la más temprana elaboración de Marx y Engels, en particular en el año 1851, cuando el corpus marxista experimenta su primer gran torsión interna y se constituye en "antecedente fundador" de una tradición hecha de crisis. Véase SAZBÓN, J (1989). "Crisis del marxismo: un antecedente fundador", in: SAZBÓN, J ((2002). *Op. cit.*