https://doi.org/10.29393/CF2-3RSNS10003

# RAZON Y SENSIBILIDAD EN LEVI-STRAUSS

NELLY SCHNAITH
Universidad de Buenos Aires

En el famoso capítulo final de **El Pensamiento Salvaje**, donde polemiza con Sartre, Lévi-Strauss propone como fin último de las ciencias humanas no constituir al hombre sino disolverlo. Es una manera drástica, como él mismo reconoce, de enunciar un pensamiento que ha tratado de desarrollar a través de toda su obra: el abandono de todo subjetivismo, de toda filosofía de la conciencia, como criterio interpretativo de la realidad humana. Para conocer científicamente al hombre hay que dejar de considerarlo como sujeto, tiene que ser disuelto en la categoría más universal de cosa. El hombre no debe mirarse a sí mismo desde adentro sino desde afuera; éste es el único camino para alcanzar la deseada objetividad de la ciencia en un terreno que hasta ahora se ha resistido a sus aproximaciones: la sociedad y la cultura.

Lévi-Strauss rechaza la posibilidad de entender una sociedad sólo a partir de la conciencia que ella toma de sí misma. Busca su explicación en los niveles más profundos del inconsciente, que intervienen en la determinación de las significaciones que cobran los usos, costumbres y creencias de un sistema cultural. Concibe este inconsciente como un aparato lógico invariante que se aplica "como una rejilla" a la realidad múltiple para volverla "significativa". Las operaciones lógicas inconscientes realizan un ordenamiento que, aun cuando rige secretamente la diversidad empírica de las diferentes culturas, no se manifiesta en los estratos ideológicos y conscientes de las mismas.

413584

No cabe duda que el recurso al inconsciente como fuerza determinante de la conducta social de los hombres abre un campo muy fértil en posibilidades teóricas y prácticas. Pero, la concepción rigurosamente intelectualista y antihistoricista del inconsciente que profesa Lévi-Strauss sugiere el intento de someter su doctrina a un análisis que trate también de exhumar los resortes secretos de sus tesis, en este caso, remitidos a una dimensión inconsciente histórica y no lógica.

Tal vez, desde este punto de vista, la disolución del hombre que propone no sea más que la forma disfrazada de un humanismo sino estructural, al menos históricamente significante. Lo que pretende disolver, en efecto, es la especificidad del hombre en cuanto sujeto histórico determinado. La verdad del hombre, dice, se recupera en el sistema invariante de las diferencias y de las propiedades comunes de todos los modos históricos y geográficos de su ser. En tal sistema, los contenidos son significativos tan sólo en tanto variables de las reglas sintácticas y formales que los ordenan. La verdad del hombre es el diagrama de un operador meramente formal, vacío y universal.

Es curioso como coinciden las propiedades de esta verdad inconsciente que el hombre lleva en sí, con la idea de razón y de subjetividad forjada y practicada por el hombre europeo a partir del siglo XVII, que culmina en la ideología promotora de la ciencia exacta como modelo de todo saber válido, imperante en nuestros días.

La necesidad de escapar al relativismo y a la dialéctica de la historia, cuyos gérmenes se insinúan ya en la racionalidad europea cuando se atreve a desligarse de los fundamentos objetivos que le suministraban la religión y la tradición, la inclina a refugiarse cada vez más en la esfera de una subjetividad (trascendental, empírica o meramente lógica) afirmada en su autonomía, una razón acantonada en la autosuficiencia de sus leyes, dispuesta a dominar lo real a fuerza de reducirlo a un espejo de sus propios esquemas.

Por esta vía la Europa civilizadora se lanza hacia el progreso con impulso irrefrenable, coloniza apoyada en la sólida base de un etnocentrismo que no se detiene ante la ateridad sino sometiéndola. En nombre del progreso no sólo fundamenta su dominio real de todas las otras sociedades del orbe. También impone las categorizaciones con que reflexionó su propia esencia histórica, como universalmente válidas para acceder a la verdad de toda civilización.

Desde Parménides, el producto más preciado y menos controvertido del pensamiento occidental fue la lógica. Que a la estructura lógica del pensar se le haya atribuido un **status** ob-

jetivo o subjetivo, metafísico o convencional, no altera el hecho de que la razón europea, salvo contadas excepciones, haya hecho de la abstracción y de la categorización lógica sus armas más fructíferas.

Lévi-Strauss, uno de los representantes de mayor importancia en la etapa actual de su desarrollo, asume la tarea de erigirse, en nombre del pensar lógico, en crítico del etnocentrismo de la ciencia social europea.

El examen de los términos en los cuales se plantea esta crítica y las soluciones que propone, permite mostrar que, paradojalmente, los ataques al etnocentrismo se apoyan en una posición igualmente etnocéntrica, pero con intenciones mucho más totalitarias: el proyecto estructural, bien que a largo plazo, promete revelar las leyes universales e inmutables del espíritu humano. Por otra parte, el espíritu humano es despóticamente lógico e intelectual, como lo es el de Occidente.

## EMPIRIE Y SIGNIFICACION

La obra de Lévi-Strauss puede desorientar al lector que la aborda por primera vez: sus postulados teóricos, de corte abstracto e intelectualista, se acompañan de una riqueza extrema de datos empíricos e históricos, manejados con admirable pericia, que arriesga a menudo ocultar el alcance real de su importancia dentro del sistema.

Bajo la apariencia de un gran respeto por los hechos, a fuerza de ser tomados en cuenta, se esconde un empobrecimiento de sus resonancias, en la invariable reducción de las mismas a un valor puramente intelectual. Los hechos son significativos tan sólo en la medida que se vuelven los mediadores simbólicos de funciones lógicas puestas en ejercicio por la actividad mental de la población estudiada.

Las conductas reglamentadas de un rito mágico, los elementos elegidos para su realización (disfraces, objetos naturales o culturales, etc.); las actitudes afectivas que rigen las relaciones entre determinados miembros de la familia o del clan (ternura, agresividad, distancia respetuosa); la elección de las categorías empíricas (colores, formas, ubicación geográfica, etc.), que permiten clasificar los fenómenos naturales o de las que instauran el orden social (clanes, subclanes, mitades, castas, etc.); son consideradas exclusivamente como índice de las relaciones abstractas subyacentes que las ordenan, y que el pensamiento indígena manifiesta a través de ellas.

En los párrafos iniciales de la **Obertura** de **Lo crudo y lo cocido** Lévi-Strauss explica que la finalidad de su libro es mostrar cómo categorías empíricas (definibles con precisión por

observación etnográfica y desde el punto de vista de una cultura particular) se pueden manejar como útiles conceptuales para extraer nociones abstractas y encadenarlas en proposiciones.

A partir de un ejemplo que funciona como laboratorio —un grupo de mitos indígenas— quiere llegar a una conclusión general: la existencia de una lógica de las cualidades sensibles. El lazo entre la empirie y la sistematización se estrecha hasta el punto que la primera se limita a ser exclusivamente una traducción simbólica de la segunda.

Para eso considera las cualidades sensibles como signos que pueden expresarse los unos por los otros y traducir en su combinatoria toda la diversidad de la experiencia sensible.

Las especies animales y vegetales, sus caracteres particulares, los colores, las formas, los tamaños, los lugares y ubicaciones, etc., puestos en relación de oposición, de asociación, de inclusión o exclusión, son los medios de que se sirven los primitivos para ordenar su mundo. Según Levi-Strauss ese orden surge porque tales términos concretos funcionan como signos de operaciones mentales abstractas, de allí que sean intercambiables entre sí, como las variables del lenguaje algebraico. "Así esperamos alcanzar un plano en que las propiedades lógicas se manifestarán como atributos de las cosas tan directamente como los sabores o los perfumes, cuya particularidad, excluyendo todo menosprecio, reenvía sin embargo a una combinación de elementos que, elegidos o dispuestos de otro modo, hubiesen suscitado la conciencia de otro perfume. Para nosotros se trata, pues, de librar las cualidades segundas al comercio de la verdad, gracias a la noción de signo, en el plano de lo inteligible y no ya sólo de lo sensible" (1).

La oposición entre sensible e inteligible se trasciende, por lo tanto, transponiendo las cualidades al plano de los signos.

Lévi-Strauss plantea el problema de la significación, inspirándose en los resultados de la lingüística estructural, como una cuestión de sintaxis.

Cuando los lingüistas descubrieron que el nivel de significación más profundo de la lengua no se daba en el ámbito de la semántica sino en las reglas inconscientes y mucho más simples de oposición y contraste entre fonemas; en una combinatoria de esas unidades constitutivas organizadas en sistema, abrieron un nuevo camino a las ciencias sociales.

Así como ellos extraen "de las palabras la realidad fonética del fonema y de éste la realidad lógica de los elementos diferenciales" (2), es posible, frente a las formas de la vida social

(1) **Le cru et le cuit**, Plon, Paris, 1964, p. 22.
(2) **Anthropologie structurale**, Plon, Paris, 1958, p. 27.

—religiosas, económicas, técnicas, culturales— asumir una actitud semejante.

Se puede considerar la organización de los diversos aspectos de la vida social como una especie de lenguaje, o sea, un conjunto de operaciones que establecen cierto tipo de comunicación entre los hombres. Las relaciones de parentesco, los intercambios económicos, el orden social, deben entenderse como sistemas de comunicación, es decir, como sistemas a través de los cuales los hombres se transmiten significaciones.

Los signos utilizados en la transmisión de estas significaciones no se agotan en su función simbólica, como los del lenguaje, puesto que pueden ser valores, como el trueque de bienes y servicios en las relaciones económicas; o personas, como las mujeres en los intercambios matrimoniales. Adquieren una función significante a partir del conjunto de reglas que determinan la forma en que la sociedad los utiliza para comunicarse.

La efectividad de la comunicación no se cumple, pues, a través de los términos del sistema sino por su propia sistematicidad. Son las relaciones entre los términos y no su soporte concreto, las que confieren un valor significativo a los mismos. "Si es permitido esperar que la antropología social, la ciencia económica y la lingüística se asocien un día para fundar una disciplina común que será la ciencia de la comunicación, reconozcamos al menos que ésta consistirá sobre todo en **reglas.** Estas reglas son independientes de la naturaleza de los participantes (individuos o grupos) cuyo juego gobiernan"... "De este punto de vista, la naturaleza de los jugadores es indiferente puesto que sólo cuenta saber cuándo un jugador puede elegir y cuándo no" (3).

Es preciso deslindar los "átomos de significación", las unidades elementales del sistema considerado, para reconstruir luego la multiplicidad de sus combinaciones.

En el sistema de parentesco, por ejemplo, se trata de encarar los términos de parentesco, a semejanza de los fonemas, como elementos de significación. **Formalmente,** el término de parentesco juega el mismo papel que el fonema, en la medida que ambos adquieren significación sólo al integrarse en un conjunto sistemático de relaciones. El problema consiste en determinar cuál es la relación fundamental, la más simple y necesaria para construir cualquier sistema de parentesco posible, aun los más complejos.

Lévi-Strauss descubre, analizando la importancia que se asigna al tío materno en las sociedades primitivas, que la estructura

(3) Anthrop. Struct., ed. cit., p. 328.

básica de todo sistema de parentesco, el "átomo de parentesco", es un grupo de cuatro términos —padre, hijo, hermano, hermana—, los mínimos requeridos para que se establezcan las relaciones elementales de cualquier sistematización en este orden: una relación de consanguinidad (hermano-hermana), una relación de alianza (marido-mujer) y una relación de filiación (padre-hijo).

La prohibición universal del incesto prueba que no es la familia biológica (padre, madre, hijo) la que explica la existencia de los sistemas de parentesco, sino la organización socialmente reglamentada de la sociedad, por la cual un hombre no puede obtener una mujer más que de otro hombre que la cede en calidad de hermana o de hija. Es necesario, pues, que haya un hermano que cede su hermana, un esposo que la recibe y un hijo que asegure el dinamismo teleológico del sistema al entrar en el juego de las prestaciones y contraprestaciones de las generaciones que siguen. Se trata de reemplazar "un sistema de relaciones consanguíneas de origen biológico por un sistema sociológico de alianza" (4).

Así comprendidas, no como términos aislados sino como grupos de relaciones básicas entre ellos, las unidades elementales de significación se presentan en un nivel formal y sintáctico que abre la posibilidad de un pasaje entre los diversos sistemas, permitiendo la elaboración de un código. Sea el sistema en cuestión un grupo de mitos, la trama compleja de las relaciones de parentesco de un pueblo dado o su organización económica, el análisis estructural de su contenido debe reducirlo a ciertos átomos relacionales cuya combinatoria pueda ser remitida a un conjunto de reglas de transformación que permitan pasar de una variante a otra, por medio de operaciones semejantes a las del álgebra. "No se trata de sustituir un contenido original por otro, de reducir éste a aquél, sino de saber si las propiedades formales ofrecen entre ellas homologías y qué homologías; contradicciones y cuáles contradicciones, o relaciones dialécticas expresables bajo forma de transformaciones" (5).

Por medio del código podemos expresar las propiedades comunes de las sistematizaciones que configuran los diferentes aspectos de una sociedad o los de sociedades diversas. La codificación, que nos permite traducir un sistema a otro, compararlos, consiste, pues, en atribuir un valor sintáctico a los elementos de distintos campos semánticos, o sea, asignarles un lugar en un esquema sistematizado de relaciones. Así se vuelven

(4) Anthrop. Struct., ed. cit., p. 68.
(5) Ibid., p. 98.

signos mediadores de la comunicación. La sistematización es "el operador sintético entre la idea y el hecho, al transformar a éste último en signo" (6).

La lógica de las cualidades sensibles se descubre en base al mismo principio. Los sistemas clasificatorios de los primitivos, extraordinariamente atentos al detalle y a las distinciones concretas de lo real, no indican por esto, según Lévi-Strauss, una incapacidad lógica o de abstracción. Por el contrario, en nada suponen la carencia de un método en la observación o la ausencia de una actividad mental ordenadora. El universo es, así para los primitivos como para los civilizados, "un objeto de pensamiento por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades" (7).

Lo que testimonia el valor teórico y no meramente práctico o utilitario del saber primitivo, no es la clase de fenómenos a la cual se aplica (concretos y sensibles) sino la clase de operaciones mentales que realiza para ordenarlos.

Lo importante no es que el primitivo utilice el pico de pájaro carpintero para curar las enfermedades de los dientes, sino que los asocie, que "vayan juntos", con lo cual introduce un principio lógico de ordenamiento en su mundo.

Por medio de sistemas clasificatorios como los totémicos (que toman las especies naturales y sus diferencias sensibles para denominar grupo humanos), los indígenas esconden el contínuo fluir de la realidad inmovilizándolo en el esquema de la permanencia y la discontinuidad. Los cortes y contrastes en el flujo de lo existente aseguran las condiciones formales para que se vuelva significativo. Tanto sus conductas como su pensar tienden mucho más a resaltar las separaciones diferenciales entre los términos que el contenido de los mismos. "El principio lógico es el de **poder oponer** siempre términos que un empobrecimiento previo de la totalidad empírica permite concebir como si fueran distintos" (8). Cómo oponer y qué oponer es una cuestión posterior y subordinada.

La búsqueda de una ciencia de lo concreto o de una lógica de las cualidades sensibles, tiende a revalorizar la especificidad y la dignidad de las sociedades primitivas, pero sometiéndolas al predominio de una instancia que, históricamente, sólo ejerció verdadero imperio en la civilización occidental: lo lógico, lo científico.

En esta perspectiva, la importancia de la naturaleza y sus fenómenos en la vida de los indígenas, las múltiples formas de relación por las cuales lograron integrarla socialmente en un

(6) **El pensamiento salvaje.** F.C.E., México, 1964, p. 193.
(7) Ibid., p. 13.
(8) Ibid., p. 115.

mundo culturalizado (mimetismo, proyección afectiva, identificación, etc.), son pasadas por el tamiz del intelecto y su significación es reducida a la función lógica que desempeñan en tanto símbolos de operaciones sintácticas del pensamiento salvaje.

Lejos de menospreciar la capacidad intelectual de las sociedades indígenas, lo que interesa señalar es la subordinación de todos sus niveles al patrón de un intelectualismo sin concesiones. No sólo afirma Lévi-Strauss el carácter intelectualista de su propio método, sino también el de las sociedades al cual lo aplica. Los salvajes se reivindican porque son tanto o más lógicos que nosotros.

Las prohibiciones alimenticias, las reglas de conducta, las jerarquías sociales, la socialización de las relaciones sexuales, las creencias y los ritos religiosos son, en su verdad más profunda, diferentes campos semánticos que los indígenas tienen ante sí "para significar", es decir, para ordenar sintácticamente.

En una crítica, justificada en muchos sentidos, al funcionalismo de Malinowski y a Radcliffe-Brown, que explican el totemismo por razones meramente utilitarias, presenta el contraejemplo de una tribu en que la especie totem elegida es la mosca y el mosquito, azotes altamente nocivos para la población. Los indígenas, sin embargo, realizan ceremonias destinadas a asegurar su multiplicación. El hecho se entiende al saber que la aparición de los mosquitos precede la época de las lluvias, ansiosamente esperada por los nativos. "Lo cual es tanto como postular —y la fórmula podría extenderse al campo entero del totemismo— que moscas y mosquitos no son percibidos como **estimulantes,** sino concebidos como signos" (9).

Sin negar la función de signo que puedan cumplir estos elementos dentro del ordenamiento lógico de la situación, reducir a eso el sentido que tiene el fenómeno en el mundo del indígena, es menospreciar quizás los aspectos más importantes para él, aun cuando éstos no "expliquen" los hechos en los términos exigidos por nuestro intelecto.

Asimismo, rechaza de plano cualquier recurso a la afectividad y a los sentimientos como criterio interpretativo: "En verdad, las pulsiones y las emociones no explican nada, son siempre resultado, sea de la potencia del cuerpo, sea de la impotencia de la mente. Consecuencias en ambos casos, jamás son causas. Estas no pueden buscarse más que en el organismo, como sólo la biología sabe hacerlo, o en el intelecto, **única** vía abierta, lo mismo a la psicología que a la etnología" (10).

(9) **El totemismo en la actualidad.** F.C.E., México, 1965, p. 98.
(10) Ibid., p. 107 (subrayado nuestro).

La transposición del mundo sensible y afectivo al nivel de signo es una "reintegración del contenido con la forma" que, dice Lévi-Strauss, aleja al estructuralismo tanto del formalismo como del funcionalismo.

Los contenidos sensibles son los términos en que se formalizan las oposiciones y correlaciones sintácticas. La forma se define por oposición a un contenido, en tanto que la estructura es "el contenido mismo captado en una organización lógica concebida como propiedad de lo real" (11).

Sin embargo, es lícito preguntarse si tal reintegración no es simplemente una variante, más elaborada, del formalismo. Bajo la apariencia de una ligazón más estrecha de las formas con los contenidos, sacrifica cualquier valor significante intrínseco de estos últimos. En otras palabras, la hipótesis estructural no admite que los contenidos puedan reincidir dialécticamente sobre las formas, sólo les reserva la función de variables en la relación lógica, en última instancia, tanto vale uno como otro.

En algunos pasajes Lévi-Strauss habla de un esquema conceptual, cuya naturaleza y función (lógica, metodológica, ontológica?) resultan difíciles de comprender. Por su actividad "una materia y una forma, desprovistas así la una como la otra de existencia independiente, se realizan como estructuras, es decir, como seres a la vez empíricos e inteligibles" (12).

La estructura es al mismo tiempo empírica e inteligible porque su inteligibilidad, o sea, la ordenación lógica de sus términos según relaciones de inclusión o exclusión, por procedimientos de oposición binaria, se realiza justamente tomando como términos por relacionar los datos empíricos.

Desde el punto de vista de la estructura, alto y bajo, rojo y blanco, cielo y tierra, aves y peces, paz y guerra, son los símbolos mediante los cuales una sociedad expresa su lógica operatoria inmanente, consistente en esquemas formales aplicables a cualquier contenido. En las sociedades primitivas, la única manifestación posible de esa lógica inconsciente es la actividad sistematizadora de los elementos sensibles en vastos conjuntos de prácticas y creencias culturales que confieren existencia real e histórica a las estructuras. La empirie es el instrumento de la inteligibilidad, su lenguaje metafórico.

Pero, si es así ¿dónde queda la función **mediadora** del esquema conceptual? ¿En qué se diferencia éste de la forma mediada o de la estructura?

Como se verá más adelante, o se reduce a una mera hipótesis metodológica o debe remitirse a la noción metafísica de

(11) Cf. C. Lévi-Strauss, **La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de W Propp.**, Cahiers de l'I.S.E.A., Serie M., Nº 7, marzo 1960.
(12) **El pensamiento salvaje**, ed. cit., p. 193.

espíritu humano, aun cuando se lo conciba en términos materialistas como "estructura del cerebro" (13) o como "cosa".

En lo que toca al problema de la integración de "mundo inteligible" y "mundo sensible", la solución intelectualista de Lévi-Strauss no hace más justicia a la sensibilidad que la vieja respuesta dualista. La despoja de su ilusoria autonomía, pero tan sólo para subordinarla sin restricciones a las funciones significativas de un intelecto omnideterminante.

## FUNCION SIMBOLICA Y SABER ANALITICO.

En los artículos sobre **Magia** de la **Antropología Estructural**, así como en el análisis de la noción de "mana" en la **Introducción a la obra de Mauss**, la interpretación general de las conductas relacionadas con lo sobrenatural y de los conceptos con que los indígenas tratan de expresarlo, tiende a restaurar el equilibrio de un pensar tautológico amenazado por los abismos de lo "desconocido", el "misterio" o el "terror".

"Todas las operaciones mágicas descansan en la restauración de una unidad, no perdida (pues nada se pierde jamás) sino inconsciente, o menos completamente consciente que esas operaciones mismas" (14).

Lo que de una manera indistinta se designó como "mana" es la presencia de una fuerza misteriosa, una potencia secreta en las cosas que abría una dimensión no identificable con los contornos habituales de lo existente, determinándolo, sin embargo.

¿Qué tipo de signo es el mana en la teoría estructural puesto que no designa **nada**? ¿Cómo descubrirle una función sintáctica de oposición, de correlación o de complementariedad para darle lugar en el sistema?

Este tipo de nociones funcionan como símbolos algebraicos, aptos para recibir cualquier significación, justamente porque su valor significativo es indeterminado, en sí mismo vacío de sentido. La real función sintáctica del mana es, entonces, llenar el espacio que se produce entre significante y significado, entre signo y realidad en las circunstancias en que se presentan con un grado de inadecuación. No se puede "buscar el origen de la noción de mana en otro orden de realidades que las relaciones que ayuda a constuir: orden de sentimientos, voliciones y creencias que, del punto de vista de la explicación sociológica pueden ser epifenómenos o misterios, pero, en todo caso, objetos extrínsecos al campo de la investigación" (15).

(13) Cf. **El totemismo en la actualidad**, ed. cit., p. 132.
(14) C. Lévi-Strauss, **Introduction à l'oeuvre de M. Mauss**, en M. Mauss, **Sociologie et Anthropologie**; P.U.F., Paris, 1950, p. XLVII.
(15) Ibid., p. XLV.

Nociones tales como misterio, fatalidad, etc., no aclaran el fenómeno que se trata de explicar sino que participan de él, en el sentido de que forman parte de la reflexión subjetiva de los primitivos con respecto a la exigencia de una totalidad no percibida conscientemente, pero existente en el plano inconsciente.

La distancia entre el concepto y la realidad (ya presente en la noción de mana en cuanto alude a algo de más en lo real) no es constitutiva de la realidad misma, la mutua negación de esos dos términos no se concibe como el resorte que mueve la dinámica del todo sociedad-naturaleza, sino como ilusión subjetiva de una destotalización aparente, para nosotros".

La humanidad, sostiene Lévi-Strauss, dispone, desde sus orígenes, del plan completo de significaciones que lo dado puede recibir, su tarea sólo ha consistido en acondicionar la esfera del significante a la de lo significado, en salvar las ocasionales inadecuaciones. "Lo que se llama progreso del espíritu humano, nunca ha podido ni podrá consistir más que en rectificar cortes, proceder a reagrupamientos, definir pertenencias y descubrir recursos nuevos en el seno de una totalidad cerrada y complementaria con ella misma" (16).

La inadecuación entre los dos dominios es la marca de la condición humana, de su finitud. El hombre dispone, con respecto a lo significado, de una plétora de significación que se canaliza por las vías subjetivas de la magia, la religión, la metafísica o los sentimientos. Esta significación "flotante" se corporiza en nociones válidas tan sólo para la autoconsciencia de las sociedades en las cuales se les atribuyó la función de designar una posible trascendencia que, ilusoria o no, intervenía en la dinámica de lo real. Pero la mirada de Dios o de la ciencia descubre, detrás de los engaños subjetivos, al operador inconsciente que, dentro de la más absoluta inmanencia, juega desde siempre, con diferentes piezas, la misma partida: el intelecto objetivo codificador.

Con intenciones más modestas y sin dejar de denunciar los errores del subjetivismo o las trampas de la autoconsciencia, podría buscarse la conciliación del desajuste implícito en el pensamiento simbólico —abundancia del significante con respecto a lo real significado— en otra manera de interpretar el símbolo.

La relación entre palabra y cosa, entre concepto y realidad, establece una distancia que, renovada constantemente es, sin embargo, siempre salvada por el proceso histórico, social y humano que los enfrenta. No hay un lugar, consciente o in-

(16) Ibid., p. XLVIII.

consciente, eterno o histórico, donde se equilibre la complementariedad de los dos aspectos porque el desequilibrio mismo es su fundamnto. El concepto es el espejo que refleja la realidad desmintiéndola al mismo tiempo, su entrenamiento implica una inadecuación mutua que desabsolutiza al concepto y cumple la crítica simultánea de lo existente, despejándolo de su carácter inexorable.

Pero, así considerada, hay que buscar los resortes secretos que explican la dialéctica del significante y significado en un terreno menos tranquilizador que las leyes eternas de un aparato lógico: en los hilos entrecruzados de la dimensión histórico-social de los hechos y de sus categorizaciones, respectivamente confrontados.

No se trata de indagar el sustrato significativo profundo en la consciencia histórica (17), como bien critica Lévi-Strauss, sino de ubicar los niveles inconscientes que motivan la consciencia y la praxis histórica en el mutuo desenmascaramiento que sufren las ideas y los hechos cuando se enfrentan dialécticamente.

## INCONSCIENTE, ESTRUCTURA Y UNIVERSALIDAD LOGICA

Las estructuras son el ordenamiento lógico inconsciente de los contenidos sociales, económicos, técnicos, artísticos, etc., de una sociedad.

Su carácter inconsciente les asegura una exterioridad y una autonomía con respecto a los procesos subjetivos que permite calificarlas como objetos a pesar de su naturaleza psíquica.

El inconsciente es desprovisto de todo contenido y se reduce a "un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que, en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; la cual se remite, de hecho, al conjunto de estas leyes" (18).

Mero órgano de esta función, el inconsciente se limita a imponer sus leyes estructurales a cualquier contenido desarticulado: pulsiones, recuerdos, representaciones, relaciones entre los hombres, fenómenos naturales.

Exterior e independiente del sujeto, "cosa entre las cosas", el inconsciente no sólo nos revela las estructuras objetivas de la subjetividad, por así decir, sino también el sustrato lógico de los objetos.

Cuando funciona libremente, como en las matemáticas o en la fantasía de los mitos, el espíritu revela "la actividad de las células de la corteza cerebral, relativamente liberadas de toda constricción exterior y obedeciendo sólo a sus propias leyes" (19).

(17) **El pensamiento salvaje**, ed. cit., p. 367: "Por tanto, es vano indagar el sentido más verdadero buscándolo en la conciencia histórica".
(18) **Anthrop. Struct.**, ed. cit., p. 224.

Más aún, como la mente es una cosa, su naturaleza nos instruye sobre la ordenación del mundo de las cosas.

Así como el hombre es el muñeco del ser ventrílocuo en la filosofía de Heidegger, así también para Lévi-Strauss el sujeto es nada más que el lugar donde la logicidad intrínseca de lo real se hace consciente. (Esto, por supuesto, no puede afirmarse del hombre primitivo sino, en rigor, sólo del científico europeo que llega a saber que "los mitos se piensan entre sí", a través de los hombres).

La consciencia no tiene nada que agregar a la remoción científica de sus niveles profundos, los únicos no enredados en las ilusiones míticas de la subjetividad, tanto de la que se vive históricamente como de la que pretende sustraerse a la historia.

Refiriéndose a los mitos, en que el espíritu no se enfrenta con coacciones exteriores y aparentemente puede abandonarse a su libertad, Lévi-Strauss intenta mostrar que "también en este caso, la apariencia arbitraria, el surgimiento pretendidamente libre, la invención que podría creerse sin riendas suponen leyes que operan a un nivel más profundo". Entonces, "se volvería ineluctable la conclusión de que el espíritu, librado a un **tête à tête** consigo mismo y escapando a la obligación de corresponder con los objetos, se encuentra de alguna manera reducido a imitarse a sí mismo como objeto y que, no siendo las leyes de estas operaciones fundamentalmente diferentes a las que manifiesta en la otra función, confiesa así su naturaleza de cosa entre las cosas". "Si el espíritu humano aparece determinado hasta en sus mitos, entonces, **a fortiori,** debe serlo en todas partes" (20).

Postergando el examen de la tesis determinista, la consecuencia más inmediata de estas afirmaciones es que el fin de la ciencia antropológica es menos comprender la especificidad de las sociedades concretas, primitivas o históricas, que alcanzar la universalidad de las leyes lógicas que el inconsciente aplica por doquier, y que se manifiestan en las estructuras.

Esta universalidad se vuelve evidente, según Lévi-Strauss, cuando aplicamos a las estructuras el concepto de permutación.

Las estructuras no aparecen en el estudio de una sociedad aislada sino en el examen comparado de grupos de sociedades, a veces muy alejadas en el tiempo o en el espacio, cuyas sistematizaciones presentan propiedades formales equivalentes, permutables o transformables entre sí, a pesar de la diversidad de niveles empíricos por medio de los cuales se realizan concretamente. "Según los grupos considerados, las mismas fórmulas aparecen y desaparecen, idénticas o transpuestas de un nivel

(19) **El pensamiento salvaje,** ed. cit., p. 359, nota.
(20) **Lo cru et le cuit,** ed. cit., p. 18.

de consumo a otro, apuntando algunas veces al uso de las mujeres, otras al de los alimentos y otras más al de las palabras del discurso" (21).

Las estructuras se presentan, pues, en familias y cada una aparece como transformación lógica del mismo grupo estructural. En cuanto sistemas de signos, las estructuras se revelan en la medida que pueden transformarse, es decir, traducirse al lenguaje de otro sistema por medio de permutaciones.

En **El pensamiento salvaje** se aplica esto al conjunto de las sociedades australianas, las cuales se muestran unas y otras en una relación de transformación. O sea, que es posible establecer un código que permita la convertibilidad de los sistemas de relaciones concretas de diferentes sociedades y los de los diferentes niveles de una misma sociedad. Todos transmiten igual significación en tanto utilizan reglas formalmente idénticas, pero de las que sólo el contenido ha sido invertido.

Lo prueba, por ejemplo, la comparación de los sistemas totémicos, que establecen una equivalencia lógica entre una sociedad de especies naturales y un universo de grupos sociales, con el sistema de los bosquimanos de Africa del Sur, que establece **la misma equivalencia formal,** pero esta vez entre las partes constitutivas de un organismo animal individual y las clases funcionales de la sociedad, concebida también como organismo (22). En un caso estamos frente a una etnozoología, en el otro frente a una etnoanatomía, pero podemos permutarlos o transformarlos entre sí en virtud de su misma estructura formal, de las mismas leyes internas de implicación o de exclusión que rigen la disposición lógica de sus términos concretos.

Con referencia a los sistemas de prohibiciones alimenticias dice: "Prohibir determinadas especies no es sino una manera, entre otras, de afirmar que son significativas, y la regla práctica se manifiesta, entonces, como un operador al servicio del sentido, en una lógica que, siendo cualitativa, puede operar con ayuda de conductas lo mismo que de imágenes".

Así pues, identificar un sistema significa integrarlo en el grupo de transformaciones al cual pertenece. Desde este planteo se concluye que el sistema total de transformaciones teóricas, o sea, lógicas, que permite una estructura determinada puede ser mucho mayor que el de las variantes que se han realizado empírica e históricamente.

La idea que subyace a los conceptos de estructura, de inconsciente, de permutación lógica, así entendidos, es la de un antihistoricismo radical. El "sistema de las diferencias" que cons-

(21) **El pensamiento salvaje,** ed. cit., p. 133.
(22) Cf. **El pensamiento salvaje,** ed. cit., pp. 154-155.

tituye la verdad del hombre, se vuelve el "sistema de las transformaciones" de una combinatoria universal y siempre idéntica a sí misma. La diferencia es el camino que debe llevarnos a la identidad lógica, eterna e inalterable.

Cuesta comprender en qué consiste para Lévi-Strauss el primado de las infraestructuras, que a veces se permite reconocer (23), frente a la presión totalitaria de aquel operador conceptual autónomo que es el inconsciente. Por cierto, él mismo admite que no confiere "ingerencia teórica", dentro de su doctrina, a este reconocimiento, ya que sólo pretende esclarecer la dialéctica de las superestructuras.

En este sentido tiene razón, su dialéctica, si existe, se retrotrae al ámbito interno del sistema lógico. Los elementos aparentemente exteriores a él (sensibilidad, afectividad, conductas), son incorporados sin dinamismo propio o sin significación propia. Significan tan sólo como símbolos o instrumentos del intelecto, son pretexto para que éste desarrolle su propia dialéctica.

Ante un planteo de este género, parece abusivo hablar de una dialéctica entre intelecto y sensibilidad, cultura y naturaleza, estructura e historia; la totalidad es sometida a la pura movilidad combinatoria que permite el objeto estructura.

Toda explicación de los fenómenos sociales depende de su posible reducción a un conjunto de operaciones lógico-formales que revelen el elemento universal que los integra. Cualquier intento interpretativo que tome en cuenta otro aspecto de los hechos se basa en las variables, en lo contingente y no puede aspirar, por lo tanto, a ser científico.

En **El totemismo en la actualidad**, siguiendo a Evans Pritchard, explica la relación que los Nuer establecen entre los gemelos y las aves por una serie de asociaciones lógicas. Como los gemelos son "hijos de dios" y por ser el cielo morada divina, se los considera "personas de lo alto". En esto contrastan con los hombres comunes que son "personas de abajo". Los pájaros son, por naturaleza, "de lo alto" y, por lo tanto, los gemelos se identifican con ellos. Pero los gemelos son humanos y, en consecuencia, relativamente "de abajo". La misma distinción se puede aplicar a las aves que, aunque pertenecen globalmente "a lo alto", pueden repartirse según lo alto y lo bajo de acuerdo a su mayor o menor capacidad de vuelo. Por eso los gemelos reciben el nombre de aves "terrestres": pintada, francolin, etc. La asociación no responde a razones utilitarias o a la intuición de semejanzas sensibles, sino a "una serie de encadenamientos lógicos que unen relaciones mentales" (24).

(23) Cf. **El pensamiento salvaje**, ed. cit., p. 192 y ss.
(24) **El Totemismo en la actualidad**, ed. cit., p. 118 y ss.

Al mismo tiempo que reconoce el valor de este análisis de Evans Pritchard, Lévi-Strauss le reprocha el "presentar una interpretación general en el lenguaje de una sociedad particular, y, así, limitar su alcance". La limitación radica en el hecho de que Evans Pritchard subordina la interpretación de toda la cadena de asociaciones a la creencia fundamental entre los Nuer de que los gemelos son sagrados, divinos. Sin necesidad de recurrir a la teología, dice Levi-Strauss, este caso puede entenderse como una variante del principio lógico general por el cual los primitivos establecen relaciones de homología entre grupos humanos y especies animales.

Sin embargo, en la intención de comprender la sociedad Nuer y no la estructura universal del inconsciente lógico, parece de esencial importancia, como lo hace Evans Pritchard, establecer la conexión con la teología, que es la que explica el razonamiento **pero no es explicada por él.**

## CIENCIA Y DETERMINISMO

Las investigaciones sociales alcanzan nivel científico en la medida que pueden postular principios tan universales y necesarios que todas las contingencias y diversidades históricas les queden subordinadas, sean reducidas y se equivalgan entre sí.

"A partir de la experiencia etnográfica, se trata siempre de levantar un inventario de las constricciones mentales, reducir datos aparentemente arbitrarios a un orden, alcanzar un nivel donde se revela una necesidad, inmanente a las ilusiones de la libertad" (25).

El concepto de ciencia que Lévi-Strauss propone para las disciplinas sociales, responde al ideal de ciencia exacta, formal, que ha logrado sus máximos logros en su aplicación al campo de la física.

La lingüística abrió el camino para cambiar el **status** de las ciencias sociales y humanas, que durante uno o dos siglos "se resignaron a contemplar el universo de las ciencias exactas y naturales como un paraíso cuyo acceso les estaba prohibido para siempre" (26).

La necesidad, la universalidad y objetividad de sus principios deben asegurar a la ciencia un ámbito neutral, ahistórico, que señale su distancia con respecto a las situaciones contingentes y otorgue validez absoluta a sus verdades; ese ámbito sólo puede ser el de la inteligibilidad lógica.

(25) **Io cru et lo cuit**, ed. cit., p. 18.
(26) **Anthrop. Struct.**, ed. cit., p. 80.

A pesar de que la praxis humana, Lévi-Strauss lo admite, debe nutrirse del mito contemporáneo de la historia para regir sus decisiones y compromisos, la teoría no está obligada a inclinarse ante esa ley contingente y puede superarla refugiándose en la esfera de la significación sintáctica de lo contingente.

A diferencia del filósofo que "toma por principio de reflexión las condiciones del ejercicio de su propio pensamiento" y eleva así a la universalidad las leyes de su subjetividad histórica, por ende, hipotética y virtual; el etnólogo adopta un camino inverso y "parte de la observación empírica de entendimientos colectivos, cuyas propiedades, de alguna manera solidificadas, se le vuelven manifiestas por innumerables sistemas concretos de representaciones" que aparecen "como la gama de todas las variaciones posibles en el seno de un género". Lo guía la esperanza de que "las reglas del método que se le impondrán para traducir esos sistemas en términos del suyo propio y recíprocamente, pondrán al desnudo una red de exigencias fundamentales y comunes" (27), cuyo carácter objetivo está asegurado por el inventario empírico en el que se funda.

El conjunto de estas condiciones lógico-estructurales adquiere, en virtud de su punto de partida, la observación empírica, el carácter de un objeto dotado de una realidad propia e independiente de toda subjetividad. No se trata de un empirismo, puesto que los datos concretos, para mostrar su función significante, son transpuestos al nivel sintáctico como signos, y para ello deben ser sometidos a la prueba de la mutua convertibilidad de sus conexiones. De todos modos, aunque no en sentido empirista, el manejo de los datos parece garantizar, contra las pretenciones de la filosofía, la postulación "verdadera", "científica", de un psiquismo inconsciente universal, no histórico. Pero, para justificar este postulado, o bien se recurre a la verificación, y en ese caso participa del carácter hipotético de los procedimientos científicos; o bien se recurre a la metafísica y es necesario convocar a "ese huésped presente entre nosotros pero que nadie pensó invitar a nuestros debates: el espíritu humano" (28).

Lévi-Strauss percibe el problema: "Contrariamente a lo que podría creerse, el método no cae en círculo vicioso. Implica solamente que cada mito, tomado en particular, existe como aplicación restringida de un esquema que las relaciones de inteligibilidad recíproca, percibidas entre varios mitos, ayudan progresivamente a extraer" (29). Reaparece el esquema mediador mentado en **El pensamiento salvaje**, pero en un contexto general en que la convocatoria del espíritu humano se ha vuelto

(27) **Lo cru et lo cuit**, ed. cit., p. 19.
(28) **Anthrop. Struc.**, ed. cit., p. 81.
(29) **Lo cru et lo cuit**, ed. cit., p. 21.

expresa, así como su función determinante en el síntesis de materia y forma.

El espíritu humano, tal como lo descubre la ciencia etnológica, es un operador arquitectónico siempre igual a sí mismo a través de las distancias del tiempo y del espacio. Ya desde la eternidad, está tan dado a las ciencias sociales como la realidad física lo está para las ciencias naturales. La tarea es desentrañar sus leyes que nunca son nuevas "en sí" sino tan sólo "para nosotros". "Así, en cada una de sus empresas prácticas, la antropología no hace sino poner de relieve una homología de estructura entre el pensamiento humano en ejercicio y el objeto humano al cual se aplica. La integración metodológica del fondo y de la forma refleja, a su manera, una integración más esencial: la del método y la realidad" (30).

Si el mundo y el pensamiento no son pensados como términos que se revocan y se integran mutuamente en el proceso de una totalidad dialéctica, la afirmación de la identidad esencial de sus leyes conduce a la aceptación de un determinismo que no ofrece salidas a las posibles transformaciones de la realidad. La identidad analítica del pensar y su objeto se funda en el supuesto de que son los términos de una ecuación ya establecida desde siempre y que rige todos los valores que puedan asumir sus incógnitas.

Como para Spinoza, la reflexión sobre lo existente revela para Lévi-Strauss, el espejismo de toda teoría que pretenda desasir el orden de las ideas del orden de lo dado para buscar su integración en el mutuo reajuste a que los somete el desarrollo histórico de sus relaciones. La tarea del pensar queda confinada a la de prestar su conformidad con respecto a lo que es, una vez descubierta la estructura inamovible que los condiciona a ambos.

Sólo las "ilusiones de la libertad" hacen creer a los hombres que pueden escapar a la eterna remodelación de lo existente según las mismas leyes prefijadas. En toda reflexión, el espíritu no hace más que volver a contemplarse a sí mismo.

En esta vocación determinista de la razón analítica que supone todo proceso como decidido de antemano, reside el aspecto verdaderamente cuestionable de sus tesis, donde asume pretensiones más rígidas que las teológicas, en cuanto suprime incluso la remisión de la libertad a una hipotética voluntad divina.

A la noción de determinismo, aplicada con alcance absoluto, subyace una metafísica con disfraz de modestia, en cuanto

(30) **El Totemismo en la actualidad**, ed. cit., p. 134.

oculta su sanción definitiva del curso del mundo bajo visos de rigor científico o atención a los hechos.

No menos conformista es la ampulosa literatura sobre la libertad humana que, al considerar condición natural del hombre lo que sólo alcanza como resultado de un bregar penoso contra los determinismos, elude el verdadero problema, disolviendo en concepto vacío lo que exigiría un riguroso enfrentamiento con los hechos.

Lévi-Strauss reconoce explícitamente su propia inspiración determinista. Lo desconocido es una incógnita sólo para el investigador. Las múltiples configuraciones históricas de la matriz formal se revelan como variaciones lógicas de un mismo tema, el espíritu humano, cuando alcanzamos el nivel significativo profundo de su contingencia: la disposición sintáctica de los elementos. La historia y la empirie proveen los signos de una verdad que se reencuentra en cada caso en la dimensión de las relaciones abstractas y que prefija el valor significante de sus términos concretos.

Todo ordenamiento de la realidad, primitivo o científico, ha sido válido, no porque reflejase las condiciones históricas objetivas de la sociedad que lo engendró, sino porque la combinatoria del pensar es limitada, "por definición el número de estructuras es finito" (31); en consecuencia, cualquier "puesta en estructura" cumple el requisito de "significar al espíritu" cuyas posibilidades, en principio, ya están dadas desde los orígenes.

"Lo que importa es que el espíritu, **sin preocuparse por la identidad de sus mensajeros ocasionales,** manifiesta allí (en la confrontación de la estructura objetivada de diferentes pensamientos históricos, en este caso, el suyo y el de los indígenas sudamericanos. [Paréntesis nuestro]) una estructura más y más inteligible a medida que progresa el procedimiento doblemente reflexivo de dos pensamientos que actúan uno sobre otro y cada uno de los cuales, alternativamente, puede ser la mecha o la chispa de cuyo acercamiento surgirá la común iluminación" (32).

Para que se produzca la "común iluminación", es necesario reducir "los mensajeros ocasionales", o sea, suprimir lo específico de ambos pensamientos y conservar tan sólo las propiedades que revelan al espíritu universal. Esas propiedades son formales porque el espíritu sólo puede ser universal, en un sentido determinista, vaciándose y repitiéndose.

Así, la magia es un sistema paralelo al de la ciencia, que descansa en el supuesto de un determinismo igualmente rigu-

(31) **El pensamiento salvaje,** ed. cit., p. 28; Cf. también **Anthrop. Struct.,** ed. cit., p. 30.
(32) **Le cru et le cuit,** ed. cit., p. 21 (subrayado nuestro).

roso, pero elige otro orden de fenómenos al cual aplica un mismo tipo de operaciones mentales.

De igual modo, los conocimientos que condujeron al hombre del neolítico a descubrir las grandes artes de la civilización, cerámica, agricultura, etc., suponen una actitud mental verdaderamente científica e intelectual (léase lógica) y no de mera practicidad, que esfuma los cambios aparentemente aportados pensamiento, en virtud del cual se universaliza su "cientificidad", por el tiempo y la evolución histórica. El carácter lógico del es abstraído del contexto histórico en que tal operar abstracto cobró o no significación consciente en la praxis humana y sus designios, por eso puede extenderse a todas las épocas como nota esencial.

Sin embargo, Lévi-Strauss se detiene ante lo que llama la "paradoja neolítica": Si el espíritu que inspiró las técnicas del neolítico y la ciencia actual es el mismo: ¿cómo se explica que se haya detenido durante milenios antes de "significarse" a sí mismo a la manera de la ciencia contemporánea?

"La paradoja no admite más que una solución: la de que existen dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximadamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia —sea neolítica o moderna— pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes; una de ellas muy cercana a la intuición sensible y la otra más alejada" (33). Estos dos caminos de la ciencia y el pensamiento, uno concreto, el otro abstracto, hubieran llegado a encontrarse "si no se hubiesen producido bruscos cambios de perspectiva" (34).

Puede ser que esa sea la solución **desde el punto de vista del espíritu formal significante;** desde el de los hechos así significados eso es sólo bautizar el problema, explicarlo implicaría dar respuesta justamente al cambio de nivel estratégico que se produce con la aparición de la ciencia moderna. Y en este caso, es preciso recurrir a nociones que Lévi-Strauss menciona, muy al pasar, bajo el rótulo general de "las condiciones objetivas" en que se dieron los dos tipos de conocimiento (35).

Si adjudicamos los cambios de perspectiva a la responsabilidad de las "condiciones objetivas" para desligarlos de la del pensar, la ciencia puede permanecer indemne y sobrevolar a la historia desde al alcázar de sus metaformas.

(33) **El pensamiento salvaje,** ed. cit., p. 33.
(34) Ibid., p. 390.
(35) Cf. ibid., p. 31.

La teoría queda reducida a la mera contemplación de las estructuras lógicas, inconscientes y eternas del espíritu humano y la realidad histórica es condenada a ser una incidencia contingente e irreductible, desprovista de todo carácter intrínsecamente significativo, cuya lógica interna podría conducir a una realidad mejor. Para el pensamiento, como para los hechos **les jeux sont faits.**

Su apasionada defensa del espíritu científico conduce a Lévi-Strauss y le exige "remontar hasta las fuentes", a la manera del filósofo.

No ha podido evitar el pronunciarse sobre los supuestos filosóficos en que se apoya su reflexión: la mente es un objeto, la libertad una ilusión, la historia un mito, la verdad una forma omnipresente en el tiempo y en el espacio, la consciencia un instrumento, mistificante, de la verdad, el orden de lo real es el orden mismo del intelecto.

Una vez aceptado esto, la teoría de la sociedad en cuanto vasto conjunto de sistemas de comunicación, sintácticos y sincrónicos, se alza como un edificio imponente, sin fisuras en su cientificidad.

## HISTORIA, MITO Y ETNOCENTRISMO

En un pasaje de **Le cru et le cuit** se afirma que: "Si el fin último de la antropología es contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivado y de sus mecanismos, en última instancia, es lo mismo que, en este libro, el pensamiento de los indígenas sudamericanos tome forma bajo laoperación del mío, o el mío bajo la operación del de ellos" (36).

Es conveniente examinar los dos términos de la opción para decidir si, en efecto, son tan reversibles como Lévi-Strauss declara.

En los análisis precedentes se ha tratado de mostrar lo que ahora podría resumirse como "la paradoja de la antropología estructural". El concepto de universalidad formal, atribuido al espíritu humano como entidad ahistórica, es el supuesto que permite a Lévi-Strauss reivindicar las sociedades primitivas, en cuanto depositarias del ejercicio del intelecto a igual título que las demás, refutando así el etnocentrismo de las doctrinas etnológicas europeas.

Lo curioso es que el instrumento conceptual de esa refutación, la estructura lógico-formal y ahistórica del pensar, sea el producto histórico más elaborado de una civilización determinada: la europea. Esta reflexión basta para cuestionar la posibilidad de que la opción arriba mencionada sea enteramente

(36) **Lo cru ot lo cuit**, ed. cit., p. 21.

válida. Quizás la refutación del etnocentrismo sea una escondida manifestación de etnocentrismo; y es el pensamiento de los indígenas sudamericanos el que toma forma bajo la operación del de Lévi-Strauss y no a la inversa.

En términos generales, la crítica estructuralista muestra los acentos etnocéntricos de la etnología en su tendencia a menospreciar los fundamentos lógicos del pensamiento indígena (la mentalidad prelógica de Levy-Bruhl), por una parte, y en el prejuicio historicista que extiende las categorías de tiempo con que entendemos nuestra propia civilización a las de los primitivos, por otra. Hay que superar la falsa antinomia entre mentalidad lógica y prelógica. Los salvajes son lógicos de la misma manera que nosotros cuando nuestro pensamiento se aplica a un dominio cuyos elementos son captados, a la vez, en cuanto sensibles y en cuanto significativos. "Una vez disipado ese error, sigue siendo verdad que, en contra de la opinión de Levy-Bruhl, este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad; con ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación" (37).

En lo que respecta a la historia, si bien es cierto que nosotros nos explicamos nuestra propia civilización en términos históricos, eso no implica que sea válido hacerlo con las sociedades que clasifican a las cosas y a los seres, tanto naturales como sociales, por medio de grupos finitos.

En efecto, el sistema que inicialmente agota la clasificación, estableciendo una homología, dada de una vez por todas, entre dos series, una de seres naturales y otra de grupos sociales, difícilmente pueda afrontar los deterioros de los factores demográficos y del efectivo devenir temporal con sus trastornos económicos y sociales, sin recurrir a una concepción, consciente o inconsciente, del tiempo que trate de subordinar la historia a la estructura, para poner a salvo la permanencia de la sistematización original, aunque sea en la imagen que se forman de sí mismos. "Se conoce este procedimiento, que consiste, no en negar el devenir histórico, sino en admitirlo como una forma sin contenido: hay un antes y un después, pero su única significación es la de relegarse el uno al otro" (38).

Así pues, estaríamos ante dos diferentes concepciones del tiempo, una, histórica, que lo proyecta como una serie lineal irreversible e ilimitada, la otra, ahistórica, que trata de integrar la irreversibilidad en el esquema de un origen inmutable que se repite eternamente al nivel del acontecimiento.

La conclusión que Lévi-Strauss parece desprender de estos análisis es que el carácter histórico de una sociedad se reduce

(37) **El pensamiento salvaje**, ed. cit., p. 388.
(38) **El pensamiento salvaje**, ed. cit., p. 341.

a un fenómeno de tipo ideológico, forma parte de aquellos sistemas "conscientes", a través de los cuales los hombres se explican a sí mismos, pero de ninguna manera determina los niveles profundos de las estructuras inconscientes que "realmente" configuran el todo social. Desde este punto de vista, el despliegue en el espacio y la sucesión en el tiempo ofrecen perspectivas equivalentes y no hay por qué conceder a la historia una dimensión específicamente humana, capaz de fundar el tipo de inteligibilidad más satisfactorio para los fenómenos sociales. "Basta con reconocer que la historia es un método, al cual no corresponde un objeto distinto y, por consiguiente, recusar la equivalencia entre la noción de historia y de humanidad..." "De hecho, la historia no está ligada al hombre ni a ningún objeto en particular, consiste enteramente en su método" (39).

La historia es el mito de nuestro tiempo, que abre las puertas a todos los peligros del subjetivismo y del relativismo, factores que han medrado el respeto teórico por otras culturas, y favorecido el despotismo real que ejerció la civilización occidental en sus empresas colonizadoras.

Por eso, en tanto la obra de Lévi-Strauss se plantea como un proyecto crítico de las fuentes teóricas del etnocentrismo europeo, debe invalidar los dos supuestos que sustentaron a éste último: carácter no lógico del pensamiento indígena y proyección infundada del subjetivismo histórico del investigador.

Su refutación consiste en demostrar exactamente lo contrario: la mentalidad primitiva funciona con igual rigor lógico que la civilizada, pero no puede explicarse por categorías históricas.

La relación entre lógica e historia en los sistemas etnocéntricos y en el estructuralista sería simétrica e inversa, desde el punto de vista formal y sintáctico adoptado por Lévi-Strauss; lo cual indicaría que ambos dicen lo mismo, o sea, que son equivalentes y permutables entre sí.

Si marcamos con signo positivo y negativo los casos en que los términos de la relación son afirmados o negados respectivamente, tenemos:

| | Lógica | / Historia |
|---|---|---|
| Sistema etnocéntrico | — | + |
| Sistema estructuralista | + | — |

Es decir, una permutación lógica.

Formalmente, parece que tan sólo se invierte el valor de los términos, prefiriendo que la imparcialidad de la lógica instaure la unidad de la naturaleza humana sostenida antes por la historia en beneficio de la parte civilizada del mundo.

(39) Ibid., p. 280.

Este juego de procedimientos estructuralistas no pretende sentar una demostración que, para ser válida dentro del sistema mismo, requeriría un manejo experto del método.

Se trata de sugerir la idea de que el cambio de perspectiva operado conduce a resultados similares, aunque no interpretados en su sentido lógico: la proyección, a las culturas primitivas, de las categorías fundamentales en que se centra la explicación de una sociedad, en un momento dado de sus condiciones sociales y materiales.

La antinomia entre ciencia e historia es resuelta por Lévi-Strauss en sentido inverso al de sus predecesores, lo cual convalida en vez de refutar el hecho de que ambos se ubican **dentro de esta antinomia,** propia de la civilización europea, para plantear los problemas de la etnología.

Como hemos visto, el desarrollo de la posición estructuralista conduce a ciertas tesis filosóficas cuyas implicaciones muestran los resultados paradojales de su emprea teórica.

Rechaza toda identificación con el formalimo, creyendo superarlo por medio del concepto de estructura en cuanto disposición lógica de los contenidos empíricos de una sociedad.

La lógica de las cualidades sensibles permite demostrar que el pensamiento indígena, si bien usa símbolos "concretos" y no abstractos como los nuestros, ejerce en la ordenación de su mundo las mismas operaciones formales y lógicas que el pensamiento "civilizado".

Sin embargo, el "nivel estratégico" en que Lévi-Strauss se aproxima a los datos concretos los subordina a conclusiones puramente abstractas: "Diremos que nada es demasiado abstracto para ser primitivo y que, cuanto más ascendamos hacia las condiciones esenciales y comunes de cualquier pensamiento, más tomarán éstas la forma de relaciones abstractas" (40).

Suprime de raíz el subjetivismo de las filosofías de la consciencia para oponerles una consideración absolutamente objetivizante del orden humano. La disolución del sujeto en la estructura objetiva de los procesos sociales se logra a través de la noción de inconsciente. El inconsciente, sustrato de toda realidad social, es un objeto psíquico, autónomo con respecto a toda subjetividad empírica o trascendental, cuyas leyes impregnan de logicidad lo real. Las propiedades formales y objetivas con que el inconsciente estructura las cosas son propiedades de las cosas mismas.

La teoría del nivel inconsciente de las estructuras asegura la objetividad del método, en tanto revista a su objeto de un carácter cosificado, al mismo tiempo psíquico y extrasubjetivo,

(40) **Du miel aux cendres,** Plon, Paris, 1966-67, p. 401.

evitando la transposición de la reflexión consciente de la subjetividad histórica del científico al objeto en cuestión.

El antisubjetivismo, la reificación del inconsciente, culmina en un materialismo que reduce la totalidad de lo que es a la categoría de cosa. Pero para que el psiquismo se vuelva cosa, las cosas deben volverse esqueletos lógicos inmanentes: "Como la mente también es una cosa, el funcionamiento de esta cosa nos instruye acerca de la naturaleza de las cosas: aún la reflexión pura se resume en una interiorización del cosmos. En forma simbólica, ilustra la estructura de lo de fuera: "La lógica y la logística son ciencias empíricas que pertenecen a la etnografía más que a la psicología" (Beth, p. 15)" (41).

La teoría de la "encarnación" de las formas en el mundo está ligada pues, a un materialismo logicista que unifica la realidad bajo la categoría de inconsciente entendido como pensamiento y cosa a la vez.

La ciencia, sistema de relaciones necesarias, universales y ahistóricas, es la encargada de revelar esta estructura lógica de lo real, en base al supuesto de la identidad entre sus leyes y las del objeto al cual se aplica.

La identidad de ser y pensar, concebida como una totalidad tautológica, vuelve inevitable la afirmación de un determinismo radical, para el cual la libertad queda relegada a mero fenómeno de conciencia histórica.

Abstracción formalizante, materialismo antisubjetivista, determinismo ahistórico permiten acceder a un plano de universalidad que unifica las diferencias desplegadas en el espacio y en el tiempo.

El soporte metafísico de esa universalidad formal, objetiva y ahistórica es el "espíritu humano", cuya hipótesis vuelve realmente posible, aunque sea en teoría, la comunicación entre los hombres: su acción inconsciente pone en juego, cada vez, estructuras que pertenecen a todos los hombres, ayer y hoy, y que vuelven traducibles entre sí los sistemas empíricos según los cuales han organizado su sociedad. Esta comunicación se establece al nivel de las formas abstractas; los sistemas culturales, como el lenguaje, son "una razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce" (42).

El espíritu humano, exponente ignorado de estos principios que caracterizaron una actitud teórica propia de Europa occidental; la ciencia, es universalizada para reivindicar la dignidad de todas las sociedades humanas y para prevenirnos del prejuicio de etnocentrismo.

(41) **El pensamiento salvaje**, ed. cit., p. 359, nota.
(42) **El pensamiento salvaje**, ed. cit., p. 365.

El problema que un "civilizado" con irreprimibles manías historizantes aún puede plantearse, es el si esta dignificación, sin poner en duda la autenticidad de sus intenciones y el éxito de algunos de sus resultados, no se realiza en términos igualmente contagiados por ese otro mito de nuestra época: la ciencia.

El camino no es mostrar lo que nos separa de los salvajes, por proyección infundada de nuestras propias categorías, sino demostrar lo que nos acerca: el pensamiento lógico.

El patrón universal que permite postular la identidad esencial de toda la humanidad es que cualquier hombre "hace ciencia", lo sepa o no. En el nivel de la inteligibilidad, consciente o inconsciente, todos los hombres se reencuentran y "el sistema entero del conocimiento humano cobra, así, el carácter de un sistema cerrado" (43).

Estas conclusiones teóricas generales de la doctrina parecen oponerse al logro de algunos de sus objetivos declarados: conservar la "prodigiosa riqueza y la diversidad de las costumbres, usos y creencias", recordar que "a sus propios ojos, cada una de las decenas o centenas de millares de sociedades que han coexistido sobre la tierra... se han valido de una certidumbre moral... para proclamar que en ella... se condensaban todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana. Pero ya sea en el caso de ellos o en el de nosotros, se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero, refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser, siendo que la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes" (44).

En el curso de estas notas se ha puesto en evidencia que la "prodigiosa riqueza y diversidad de las costumbres" es, en verdad, admirablemente manejada por el método estructuralista, pero no se le asigna real significación teórica.

El sistema de las diferencias es sólo el pretexto, el "símbolo" que elige el espíritu para imponer la marca de sus propiedades generales. En sí misma, la diversidad pertenece al orden de la contingencia y de la empirie, sólo su disposición sintáctica puede reintegrarla al nivel de la inteligibilidad, y allí no interesa lo que se incluye, excluye, opone o complementa, sino estas operaciones mismas, siempre idénticas y absolutamente universales.

La infinita riqueza de lo real se reabsorbe en la autocontemplación última y científica del espíritu. El verdadero objeto de la ciencia es esta arquitectura intemporal, cuyas encarnaciones quedan relegadas, en su problematicidad y en sus oposicio-

(43) Ibid., p. 390.
(44) **El pensamiento salvaje**, ed. cit., p. 360.

nes discordantes, a la dimensión mítica e initeligible de la historia.

Redefinimos el concepto de ciencia, por lo menos en el campo de los fenómenos sociales, o nos conformamos con la ficción de un respeto por la variedad de modalidades históricas y geográficas del hombre.

Una vez decretada la necesidad absoluta como atributo del intelecto y a éste como sustrato real de la sociedad, es imposible evitar las consecuencias; tanto el saber como la realidad se vuelven una gran tautología, y sus transformaciones, habidas y por haber, una posibilidad ilusoria.

La posición de Lévi-Strauss se ha endurecido con el tiempo. Sus últimas obras no guardan resonancias del primitivo conflicto, "contingente e histórico", que lo condujo a la etnología.

Sin embargo, **Tristes Trópicos,** un libro de enorme riqueza, donde el acento personal se integra con la observación científica y una actitud de profunda simpatía y respeto por los indígenas (ciertamente no alterada después en su dimensión humana); aporta reflexiones, cuya lucidez revela sin disfraz la opción de un pesimismo, con respecto a la praxis histórica, que no es más que una de las salidas que el hombre europeo puede hallar frente a las presiones de la civilización industrial.

El hecho de estudiar las sociedades ajenas a la suya, sumerge al etnógrafo en una contradicción difícil de resolver, originada en la necesidad de determinar su actitud con respecto a ambas: "No se escapa al dilema: o bien el etnógrafo adhiere a las normas de su grupo y las otras no pueden inspirarle más que una curiosidad pasajera en la cual jamás está ausente la reprobación; o bien es capaz de entregarse totalmente a ellas con una objetividad viciada, puesto que, lo quiera o no, para darse a todas las sociedades se ha negado por lo menos a una" (45).

La oposición entre objetividad y compromiso, entre "rigor científico y escrúpulo moral", se acentúa cuando encaramos el problema desde el punto de vista de la acción. La consideración absolutamente objetiva de todas las sociedades nos prohíbe condenar las condiciones sociales análogas a aquellas que combatimos en la nuestra, puesto que se trata tan sólo de explicarlas; pero el mismo principio de imparcialidad interfiere la crítica de nuestra propia realidad social, impidiendo todo aporte a su mejoramiento. "Actuando en su propio mundo, uno se priva de comprender el resto, pero queriendo comprender todo, se renuncia a cambiar nada" (46).

(45) **Tristes Tropiques,** Plon, Paris, 1955, p. 344.
(46) **Tristes Tropiques,** ed. cit., p. 344.

Formulación notablemente lúcida del conflicto en el que él mismo optará por la segunda posibilidad.

En **Tristes Trópicos,** esta elección trasunta todavía preocupaciones histórico-sociales, extra-científicas, que presionaron en su origen. La etnografía es la tarea expiatoria del colonialismo occidental. "Puesto que ser hombre significa, para cada uno de nosotros, pertenecer a una clase, a una sociedad, a un país, a un continente y a una civilización; y que para nosotros, europeos y terráqueos, la aventura en el corazón del Nuevo Mundo significa, ante todo, que no fue el nuestro, que cargamos con el crimen de su destrucción y, en consecuencia, que no habrá otro; vueltos a nosotros mismos por esta confrontación, sepamos, al menos, expresarla en sus términos primeros, en un lugar y retrotrayéndonos a un tiempo en que nuestro mundo perdió la oportunidad que se le ofrecía de elegir entre sus misiones" (47).

La reforma de nuestra sociedad, única "que estamos en posición de transformar sin arriesgar su destrucción", puede cumplirse (y con esto superaríamos la contradicción inicial) renunciando al prejuicio que privilegia nuestras propias normas en relación a las demás, tanto como el inverso, que incurre en la condenación de nosotros mismos por enaltecimiento indiscriminado de otras organizaciones sociales.

Esta renuncia, decisión primera de la etnología, permite descubrir la base inalterable de toda vida social, un modelo universal y eterno, fuera del tiempo y del espacio, que "sin retener nada de ninguna sociedad", las utiliza todas para proponer los principios que deberían regir la nuestra. La confrontación con los otros hace posible el extrañamiento con respecto a nosotros mismos que vuelve factible el cambio.

La posibilidad del cambio, buscada en la repetición de una estructura intemporal, debía necesariamente diluirse, por respeto a la coherencia, en un determinismo autorizado por la proyección del pensamiento lógico a todos los ámbitos de lo social.

Aún admitiendo el riesgo de "menospreciar la realidad del progreso", implícito en la postulación de un modelo inamovible, Lévi-Strauss encuestra más fecundo este principio, que asegura la fraternidad humana en virtud de una identidad forzada a imitarse a sí misma en cada renovación.

La clarividencia del pensar científico desbarata el juego de la libertad para sustituirlo por la aceptación consciente de lo que es, ha sido y será.

El hombre primitivo no era más libre que el de hoy; esclavo de la naturaleza, estaba, sin embargo, protegido de esta evidencia, por sus sueños y por sus mitos, "a medida que estos se

(47) Ibid., p. 347.

transformaban en conocimientos, el poderío del hombre se acrecentó, poniéndonos, por así decir, 'en aprehensión directa' del universo; ¿este poder, del cual estamos tan orgullosos, qué es en verdad, sino la conciencia subjetiva de un soldarse progresivo de la humanidad con el universo físico, cuyos grandes determinismos actúan, desde entonces, no como extraños temibles, sino **por intermedio del pensamiento mismo,** colonizándonos en provecho de un mundo silencioso del cual nos hemos vuelto agentes?" (48).

El contenido revelador de este pasaje permite una interpretación que acepte los mismos conceptos, aunque invierta su sentido.

Para Lévi-Strauss, el poderío que el saber ha dado al hombre, es sólo la conciencia subjetiva de una verdad más profunda alcanzada por el conocimiento: la integración del hombre en el determinismo objetivo que gobierna la realidad entera, social y natural, y que es manejada, desde entonces, por el pensamiento en cuanto se descubre agente del orden ineluctable de las cosas.

Invirtiendo los términos, podría decirse que el determinismo fue, históricamente, la actitud del pensamiento cuando se descubrió a sí mismo como instrumento de poder.

La previsión y explotación de los fenómenos naturales, estuvieron condicionada por una formalización simultánea del pensar y de la realidad que, si bien los empobrecía a ambos, aseguraba el curso calculado de sus relaciones fundándose en la mutua equivalencia que permitía su ecuación abstracta.

El determinismo era el supuesto necesario, la conciencia subjetiva de una estructuración de la realidad agenciada por el pensamiento científico para asegurar el poder del hombre.

La aparición de la ciencia es un hecho clave en la empresa histórica de la sociedad burguesa, cuyo dominio de la naturaleza ha sido el mediador de una expansión ilimitada del dominio sobre los hombres.

No es el universo quien nos coloniza poco a poco por intermedio del pensamiento sino el pensamiento por intermedio del universo. Para ello, fue preciso que el pensar renunciara a su derecho de "elegir entre sus misiones", de oponerse a sus propias determinaciones como irreversibles; y que plegase su estructura a la del mundo físico, se concibiera a sí mismo en armonía formal con los determinismos naturales.

La esencia de ese pensar histórico, objetivada en una realidad social que reproduce los esquemas deterministas del universo de las cosas para afianzar su permanencia y expansión,

(48) **Tristes Tropiques,** ed. cit., p. 352 (subrayado nuestro).

se vuelve agente de un poder verdaderamente objetivo y no mero fenómeno de conciencia, puesto que impone la efectiva división de la humanidad en opresores y oprimidos.

La base real del poder, en el sentido abiertamente material que esta palabra adquiere en la civilización del "progreso", no es la gradual identificación del pensamiento con los determinismos del mundo objetivo, sino la sistemática explotación de estos últimos para dominar a los hombres.

Sus armas teóricas se afianzan en una doble reducción: la del pensamiento a un operar formalizante, independiente de sus contenidos, y la de la realidad a una fórmula previsible, predeterminada por el cálculo del pensar.

Esta identificación, tan fructífera en resultados teóricos y técnicos que abrió posibilidades insospechadas para el mejoramiento de las condiciones materiales de la humanidad, dio lugar, por otra parte, a una concentración ilimitada de poder en occidente, cuyo ejercicio rebasó, por su desmesurada universalización, las formas de opresión existentes, de hecho, en toda sociedad (49).

Hemos examinado ciertos principios de la filosofía estructuralista que, asumidos en apoyo de una conciencia lúcida en extremo de los avances destructivos de la así llamada "civilización del progreso", conducen, paradojalmente, a conclusiones teóricas semejantes a las que posibilitaron aquel despliegue multiplicado de la dominación.

Si la aceptación acrítica del progreso autoriza las mistificaciones más cínicas de las verdaderas relaciones de dominio que históricamente lo condicionaron; el recurso a un núcleo atemporal y oculto, donde se refugia la verdad de todos los hombres y de ninguno, descripto en términos de un ámbito común de inteligibilidad lógica, desdeña el examen de las reales condiciones históricas que, "por intermedio del pensamiento mismo", con la aparición de su cientificidad, permitieron que los hombres se convirtieran en los agentes de un determinismo en el cual se han objetivado sin hallar respuesta a las exigencias imperiosas de transformar su realidad social.

La contemplación ultramundana y teológica de la verdad por la ciencia, oculta el derrotismo del pensar teórico que busca en estructuras eternas, atemporales y absolutamente objetivas, la justificación para resignarse ante las distorsiones de la praxis, abandonadas a la ininteligibilidad insuperable de su contingencia.

(49) Cf. **Tristes Tropiques**, ed. cit., p. 350: "Me bastará citar a los aztecas, llaga abierta en los flancos del americanismo, que una obsesión maníaca por la sangre y la tortura (en verdad universal pero patente entre ellos bajo esta **forma excesiva** que la comparación permite definir) ubica a nuestro lado, no como únicos inicuos, sino por haberlo sido a nuestro modo, de manera **desmesurada**.