

# CLAUDE LEVI-STRAUSS: ANTROPOLOGOS Y FILOSOFOS\*

DAVID GODDARD

Los formalistas son los seguidores de San Juan.  
Creen que "en un principio fue el verbo". Pero  
nosotros creemos que en el principio fue el acto.  
La palabra lo siguió como su sombra fonética.

L. TROTSKY.

**E**N la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, el análisis de los fenómenos sociales y culturales se refiere en última instancia a un objeto que se presume fundamentalmente invariable. Lévi-Strauss plantea el problema del modo siguiente:

No hay ni nunca ha habido más que un solo mundo físico, cuyas propiedades han permanecido las mismas a través del tiempo y en todas partes, mientras que miles de mundos humanos han vacilado dentro y fuera de la vida humana por doquier, a lo largo de miles de años.

¿Cuál de estos mundos humanos es el apropiado? Y si todos lo son (o ninguno de ellos), ¿dónde reside entonces el objeto real de las ciencias sociales y humanas en relación con ellos? La diferencia entre las ciencias refleja el dilema con que se enfrentan las ciencias sociales y humanas (en oposición a las exactas y naturales, las cuales carecen

---

\* Versión revisada de una conferencia dictada el 17 de abril de 1969 y auspiciada por la Facultad de Estudios Generales. Quiero expresar mi agradecimiento al Dr. J. Echeverría y al Dr. M. Pérez de Jesús por su invitación, que hizo posible mi participación en el Seminario sobre Estructuralismo. También al Dr. V. Romano García, por su labor de traducción.

de razón para dudar de su objeto): o bien otorgan a uno de estos mundos una posición privilegiada a fin de poder asirlo (p. ej. la economía), o bien se ponen en duda todos ellos en pro de una *esencia común que aún queda por descubrir* o de un solo universo, el cual, en caso de que sea realmente único, tendrá que fundirse inevitablemente con el de las ciencias naturales y exactas.<sup>1</sup>

Es este objeto —en cuanto estructural— el que deviene la esencia universal y atemporal<sup>2</sup> que subyace bajo toda expresión cultural particular, ya sea la estructura simbólica de parentesco o la tecnología cultural de las computadoras. Este objeto, como bien sabemos, es la mente humana. Frente a la teoría crítica del materialismo, se afirma aquí inequívocamente la primacía de la dimensión sincrónica sobre la diacrónica.

Evidentemente esto tiene poco que ver con la teoría crítica en las ciencias humanas, puesto que aquélla se basa en el viejo supuesto de que la disyunción entre apariencia y realidad equivale a una entre *actualidad* y *potencialidad*. La esencia es la potencialidad de un objeto dado para realizarse a sí mismo, y esto en un proceso perpetuo de *totalización* (transformación interna) en vez de en una estructura inmóvil y cristalizada. Es decir, la teoría crítica, en oposición al estructuralismo, asevera la primacía de la dimensión diacrónica sobre la sincrónica. Aquí yace la divergencia inicial y fundamental entre el racionalismo idealista del estructuralismo y la teoría crítica materialista. Si coinciden sólo es, como Marcuse dice, a causa de su pareja preocupación por la objetividad científica.<sup>3</sup> Pero esta conformidad racionalista, por importante que sea para las ciencias humanas, oculta, como se verá, un desacuerdo fundamental sobre la naturaleza de los objetos a analizar.

La confrontación yace entre el racionalismo idealista prehegeliano, fundamentalmente orientado hacia la sincronía (de suma evidencia en Kant, por ejemplo), y el racionalismo materialista posthegeliano, el cual considera los objetos sociales y culturales *históricamente* (en el verdadero sentido de la palabra), esto es, envueltos intrínsecamente en un proceso de sus propios despliegue histórico y transformación estructural como resultado de contradicciones internas. Para el materialismo

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, "Criteria of Science in the Social and Human Disciplines", *International Social Science Journal*, Vol. XVI, No. 4, pp. 551-552.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty identifica en realidad el concepto general de estructura con la clásica noción platónica de esencia. Cf. "Discussion" en R. Bastide (ed.), *Sens et usage du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, La Haya, Mouton, 1962.

<sup>3</sup> H. Marcuse, "Philosophy and Critical Theory" en *Negations*, Boston, Beacon Press, 1968, p. 87.

crítico la verdad reside en un "modo futurista", no en un presente atemporal, universal, en el que tan sólo cambian o "vacilan", como dice Lévi-Strauss, las apariencias. La identificación de la antropología estructural con el hegelianismo, en cuanto reversión de un materialismo marxista o durkheimiano en un "idealismo" o, peor aún, con el marxismo (como ha sido el caso en algunos de los principales comentaristas de la obra de Lévi-Strauss,<sup>4</sup> toma, pues, en sentido totalmente erróneo la naturaleza de la vertiente marcada por la ascensión de la filosofía hegeliana y su subsecuente transformación materialista. Con Hegel, y más tarde con Marx, la esencia de los fenómenos deviene su potencialidad para el cambio. Las antropología y lingüística estructurales, asimismo, y a pesar del uso formal de la dialéctica, pertenecen fundamentalmente a la tradición del formalismo idealista en el que los objetos se hallan, en última instancia, aprisionados por sus estructuras.

Cualquier análisis de Lévi-Strauss, en tanto que éste aparezca analizando la estructura y el funcionamiento de la mente humana, puede mantener solamente este punto. El objeto de análisis es análogo al sujeto trascendental kantiano, a saber, el que es fuente de todos los demás objetos en los mundos humano y natural (ambos producidos y aprehendidos). En esto consiste el denominador común del idealismo clásico. Ricoeur acierta por entero al caracterizar la antropología estructural como un "kantianismo sin sujeto trascendental", precisamente porque el sujeto es objetivado.<sup>5</sup> Este sujeto inconsciente y subjetivado es un inconsciente ordenador y categórico, formalmente semejante al entendimiento trascendental de Kant, si bien considerado como parte de la naturaleza —"un sistema categórico sin referencia a un sujeto pensante; homólogo a la naturaleza, que pudiera ser incluso la naturaleza",<sup>6</sup> En consecuencia la antropología estructural deshace el idealismo filosófico en un idealismo naturalista, objetivista, en el que las formas de las cosas pasan a ser las formas de la mente y las formas de la mente devienen formas de las cosas.<sup>7</sup> ¿Cuál puede ser el resultado epistemológicamente?

<sup>4</sup> Cf. las disertaciones en *The Structural Study of Myth and Totemism*, edición de E. R. Leach., New York, Praeger, 1966, en donde Lévi-Strauss, es acusado más o menos indiscriminariamente de "hegeliano". D. Schneider inserta también este punto de vista en otro interesante análisis de modelos en antropología, cf. "Some Muddles in the Models", en *The Relevance of Models for Social Anthropology*, edición de M. Banton, New York, Praeger, 1964. Finalmente el artículo de R. F. Murphy "Zen Marxism", *Man*, No. 21 (1963), guarda también cierta relación con este asunto.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, "Symbole et temporalité", *Archivo di Filosofia*, No. 1-2, 1963, p. 24.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 10. Lévi-Strauss, dicho sea de paso, cita a Ricoeur aprobatoriamente en la "Ouverture" a *Le cru et le Cuit*, París, 1964, p. 19, nota al pie. Kant, por supuesto, no estaba más interesado que Lévi-Strauss en el "sujeto pensante", el ego empírico.

<sup>7</sup> En su sentido más general esto define lo que es *the savage mind*. C. Lévi-Strauss. *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.

... así pues, la antropología no hace sino aseverar la homología de estructura entre el pensamiento humano en acción y el objeto humano al que es aplicado. La integración metodológica de esencia y forma, a su manera, refleja una integración más necesaria, la de *método y realidad*.<sup>8</sup>

A medida que se reduce la distinción entre naturaleza y cultura (después de *Les Structures Élémentaires de la parenté*), hasta desaparecer al fin, el sujeto mismo desaparece en el objeto, deviene un objeto. ¿Qué ocurre entonces al análisis del objeto? En sentido estricto, dada la necesaria integración entre método y realidad, sólo puede convertirse en análisis de la *forma* del análisis, puesto que el análisis revela la forma de un inconsciente categórico que se supone universal e inmutable. El análisis reproduce únicamente el funcionamiento de la mente, aprisionada por ese análisis como un objeto estructural (y natural), el cual, a su vez, tiene que aprisionar *necesariamente* el análisis de sus formas objetivas iguales a sí mismas. Dicho en otras palabras, no hay ni puede haber un tercer término. El sujeto, como objeto, viene fijado por el análisis en una forma inmutable; por tanto, si no hay tercer término, el análisis mismo tiene que ser por necesidad fijado inmutablemente. He aquí como lo dice Lévi-Strauss:

... podríamos afirmar como ineludible la conclusión de que la mente, libre de la conversación consigo misma y salvada de la obligación de tratar con los objetos, se encuentra a sí misma reducida en cierto modo a imitarse a sí misma como objeto. Como las leyes de sus operaciones no son ya fundamentalmente diferentes de las que manifiesta en sus demás funciones, afirma su naturaleza como una cosa entre cosas. Sin llevar demasiado lejos este tipo de razonamiento, sólo necesitamos haber adquirido la convicción de que la mente humana se presenta determinada en sus mitos. Si esto es así, entonces, *a fortiori*, tiene que estar determinada en todas sus manifestaciones.<sup>9</sup>

Mas "el tercer término", según la evidente intención de Lévi-Strauss, ha de proveerlo la antropología estructural. Sin embargo, acabamos de demostrar que esto es imposible. Es decir, la antropología estructural contiene además la presunción de ser "observador absoluto", puesto que propone los límites del pensamiento o pretende haberlos descubierto. Pero no puede estar situada *fuera de* su propio pensa-

<sup>8</sup> C. Lévi-Strauss, *Totemism*, Boston, Beacon Press, 1963, p. 91 (bastardillas nuestras).

<sup>9</sup> "Ouverture", *op. cit.*, p. 18 (bastardillas nuestras).

miento. Si la filosofía de Sartre ha de ser tratada como un mito,<sup>10</sup> lo mismo ha de ocurrirle entonces a la antropología estructural de Lévi-Strauss (cosa que Lévi-Strauss no ha negado en relación con *Mythologiques*).<sup>11</sup>

Aquí radica una parte considerable del problema que tiene Lévi-Strauss con Sartre.<sup>12</sup> En principio ambos están de acuerdo en que la forma que toma la cultura es dialéctica; en el caso de Sartre esta dialéctica es diacrónica e irreversible, mientras que en el de Lévi-Strauss es sincrónica y reversible. Evidentemente, como ya se verá más adelante, hay todo un abismo entre estos dos puntos de vista de la dialéctica, aunque el problema es también de tipo epistemológico en cuanto se trata de una función de la diferencia en la noción de la dialéctica. Tanto Sartre como Lévi-Strauss oponen la razón dialéctica (la actitud totalizadora) a la razón analítica (la actitud sistemática). No hay complementariedad entre ellos, sino más bien antinomia, ya que Sartre subordina o dispone de la razón analítica bajo la dialéctica, mientras que Lévi-Strauss reclama la posición de observador absoluto a fin de comprender *analíticamente*, o desde fuera, la razón dialéctica. Pero, una vez más, ya se ha demostrado que ésta es una posición imposible de mantener. Si Lévi-Strauss revela una dialéctica fundamental en la cultura, entonces la *analítica*, o arqueología, de esta dialéctica, mediante la delineación de los contornos de la mente, no puede en sentido alguno ser anterior a ella. Más bien al contrario, hemos de tomar la posición de Sartre, esto es, de que si ha de haber en absoluto una razón analítica, la razón dialéctica tiene que ser entonces su "principio inteligible".<sup>13</sup> Una dialéctica de la cultura constituye así ambas cosas, la razón analítica y lo que ésta puede conocer. Mas la razón analítica, si se está de acuerdo en que todo objeto es dialéctico, no puede en modo alguno ser independiente de la razón dialéctica. Lévi-Strauss se encuentra, pues, en desacuerdo con Sartre, y a decir verdad, en una contradicción insuperable.

La refutación de Lévi-Strauss podría ponerse aún en términos más clásicos. Si las ideas de la antropología estructural son tratadas como elementos de un conjunto, y las "realidades inmanentes" (en este caso la mente salvaje) que reflejan las ideas como elementos de otro conjunto, ¿dónde está entonces la prueba de la reflexión? Sólo las ideas son accesibles (principio de Arnaud). El otro conjunto es accesible

<sup>10</sup> *The Savage Mind*, *op. cit.*, p. 249

<sup>11</sup> "Ouverture", *op. cit.*, p. 14.

<sup>12</sup> Lévi-Strauss discute sus desacuerdos con Sartre en el capítulo final de *The Savage Mind*, *op. cit.*, "History and Dialectic".

<sup>13</sup> J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*. París. Gallimard, 1960, p. 10.

únicamente a través del primero, las ideas. La relación *representativa*, asumida por la antropología estructural, puede establecerse únicamente como un *tour de force*. Uno ha de tener un punto de vista por encima de los dos conjuntos de elementos, y esto no es posible, por excluirlo la antropología estructural al principio. Puesto en forma lo más gráfica posible, un triángulo isósceles compele al geómetra a coordinar los puntos de la línea I con los de la II.



I (primer conjunto)

II (segundo conjunto)

Esta es la refutación clásica de la teoría representativa de las ideas, esto es, ¿qué es lo que garantiza la verdad de las ideas si las realidades son accesibles tan sólo a través de ellas? La solución de Descartes, el cual inició la teoría representativa, consistía en invocar la Veracidad Divina como garante. Mas Lévi-Strauss, por excluir absolutamente su análisis todo garante externo (lo cual contradice su presunción de observador absoluto), no puede echar mano a tal recurso. Por eso se reduce el análisis, en última instancia, como el de Descartes, a un *tour de force*, aunque de naturaleza distinta.

Evidentemente no puede dejarse el asunto a estas alturas. La paradoja radica en el objetivo de la antropología estructural, a saber, en el conocimiento privilegiado o inmanente de las operaciones de la mente, como intento filosófico científico en vez de crítico. El paralelismo con Kant resulta, pues, sorprendente en extremo, ya que la deducción trascendental de las categorías es sustituida por una deducción *etnográfica* de categorías similares, pero no idénticas, del entendimiento<sup>14</sup> (llamado aquí, en la antropología de Lévi-Strauss, "una lógica de cualidades sensibles" o, más generalmente, "de coacciones mentales").<sup>15</sup> Dicho de otro modo, mediante la consideración de una amplia variedad de materiales simbólicos (clasificados a *grosso modo* en los ámbitos de la ordenación simbólica del parentesco, la ordenación simbólica de las especies naturales y la lógica del material mítico), Lévi-Strauss

<sup>14</sup> Durkheim intentó hacer lo mismo en *The Elementary Forms of the Religious Life*, Londres, Allen and Unwin, 1915, si bien sociológicamente en vez de a la moda psicológica *formal*. Durkheim se limitó, sin embargo, a la deducción de las doce categorías kantianas. El emplazamiento del sujeto trascendental se trasladó simplemente a la sociedad, esto es, la sociedad se trascendentalizó. Es de notar asimismo que Durkheim se movía hacia una psicología formal al final de su obra, apartándose definitivamente del análisis sociológico. Las representaciones colectivas vinieron a considerarse no como reflejos de la vida social, sino como portadoras de sus propias leyes particulares de combinación. En este respecto Lévi-Strauss quizá haya hecho algo más que tomar estas sugerencias de Durkheim a fin de llevarlas a su conclusión lógica.

<sup>15</sup> "Ouverture", *op. cit.*, p. 9.

intenta establecer las condiciones últimas del pensamiento al referir **directamente**, sin mediación ninguna, las estructuras simbólicas descubiertas a la *mente como tal*. Aparte por completo de la cuestión de la posibilidad de confirmación empírica, surge así la cuestión de si empeño semejante puede tener en absoluto alguna validez científica. Su implicación, en caso de tener tal validez, ha de ser, por cierto, de que la relación entre la mente y la realidad es una cuestión científica, naturalizando la filosofía antes y después de Kant, "como todas las demás", o más bien, quizá, neutralizándola, esto es, reflejando meramente una serie de testamentos a las alarmantes propiedades morfogenéticas de la mente.<sup>16</sup>

O, por otra parte, la antropología se transforma ella misma en filosofía, pues, tal como lo formula el mismo Lévi-Strauss, a la antropología le conciernen las verdades de razón más que las de hecho.<sup>17</sup> Deviene así una antropología filosófica preocupada con los parámetros universales de la naturaleza humana.<sup>18</sup> El objetivo de la síntesis crítica de Kant, fundamentación metafísica de una verdadera filosofía trascendental, cuya base le fue proporcionada por la crítica de la razón pura,<sup>19</sup> encuentra su equivalente (o usurpador) en una antropología estructural proveedora de una crítica etnográfica de la razón sobre la que se establece, o se pretende establecer, el transcendentalismo kantiano, una verdadera antropología.

En consecuencia, Lévi-Strauss no deja lugar a dudas de que él considera la antropología como una empresa filosófica. Es, dice, "la actitud filosófica por excelencia", utilizando el método de "duda crítica".<sup>20</sup> Que no haya equivocación alguna en esto. En *Tristes Tropiques* afirma claramente que la misión de la filosofía es comprender al ser en relación consigo mismo, y que la filosofía sólo mantiene esta misión hasta que "la ciencia sea lo bastante fuerte como para suplantarla".<sup>21</sup> Más aún, este supremo objetivista considera esta meta de la filosofía como

<sup>16</sup> De ahí que descarte la *Critique de la raison dialectique* de Sartre como, en esencia, un mito portador de una lógica latente que exige ser explicada: "Es precisamente porque todos estos aspectos de la mente salvaje pueden descubrirse en la filosofía de Sartre por lo que éste, en mi opinión, no está calificado para juzgar sobre esa mente salvaje. Se lo impide el mero hecho de proveer su equivalente. Para los antropólogos, al contrario, esta filosofía, como todas las demás, proporciona un documento etnográfico de primera clase, cuyo estudio es esencial para el entendimiento de la mitología de nuestro tiempo". *The Savage Mind*, *op. cit.*, p. 249 (bastardillas nuestras). Una mitología, tal vez, en la que podemos presumir que Lévi-Strauss incluye el marxismo.

<sup>17</sup> C. Lévi-Strauss, *The Scope of Anthropology*, Londres, Cape, 1968; texto de su *Leçon inaugurale* en el Collège de France en 1958, pp. 34, 36 y 40 ff.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>19</sup> Véase especialmente para esta interpretación de Kant, H. J. de Vleeschauer, *The Development of Kantian Thought*, Edinburgh, Nelson, 1962.

<sup>20</sup> *The Scope of Anthropology*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>21</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, New York, Atheneum, 1962. p. 62.

subvertida ya por el subjetivismo del existencialismo y de la fenomenología antes del resurgimiento de la antropología.<sup>22</sup> En su disertación inaugural en el Colegio de Francia considera una vez más la antropología como un modo original del conocer:

“...como nos enseñó Mauss... la antropología es un modo original de conocer y no una fuente de tipos particulares de conocimiento.”<sup>23</sup>

Ahora bien, un modo original de conocer, aspirante a delinear las formas del conocer mediante su deducción etnográfica, es idéntico a la pesquisa filosófica, carente tan solo del trascendentalismo de ésta. Pero una antropología estructural que alega revelar la forma inmanente de los objetos, habiendo “suplantado” a la filosofía, puede permitirse el lujo de descartar el trascendentalismo como irrelevante, igual que puede hacerlo con la *Ding an sich* (cosa en sí). La cosa en sí de Kant carece de significado en esta antropología, puesto que la cosa en sí es la mente “en conversación consigo misma” (por utilizar la admirable metáfora de Lévi-Strauss), y es esta “cosa” la que se esclarece estructuralmente.<sup>24</sup> Además de esto puede observarse igualmente que hay ciertos elementos de Leibniz en el pensamiento de Lévi-Strauss, los cuales sugieren que él no tendría problema alguno en prescindir del postulado kantiano de las cosas incognoscibles. Como ya indicamos, las formas de la mente devienen las formas de las cosas y éstas devienen a su vez las de la mente, como es aparente en *The Savage Mind*. En esta obra Lévi-Strauss manifiesta de hecho una tendencia a revolotear entre Kant y Leibniz, al no deducir solamente las categorías del entendimiento inconsciente sino al postular también una

<sup>22</sup> “La fenomenología y el existencialismo no abolieron la metafísica: tan sólo introdujeron nuevos modos de encontrar coartadas para ésta”, *ibid.*, p. 62. No obstante, en cuanto psicología formal, la antropología estructural tiene mucho en común con la fenomenología, aunque no con el existencialismo (del cual se disocia de todas formas la fenomenología ortodoxa), puesto que ambas se preocupan de las propiedades formales de los fenómenos intelectuales. Mas la fenomenología intenta aprehender descriptivamente actos de conciencia, devolviendo los productos objetivados a los actos mismos, mientras que Lévi-Strauss refiere estos productos objetivados de actividad mental a un sistema categórico de coacciones mentales. La repulsa de la fenomenología por Lévi-Strauss ocurre, empero, en otro terreno aparte del subjetivismo, a saber, el de que la fenomenología afirma, como el positivismo lógico, que la experiencia *es* la realidad (lo cual, incidentalmente, es falso).

<sup>23</sup> *The Scope of Anthropology*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>24</sup> Para Kant tampoco era incognoscible el entendimiento trascendental siendo privilegiado precisamente porque era trascendental. Pero no era un objeto, con manifestaciones empíricas (Kant no estaba interesado en el *ego* empírico como materia psicológica, igual que tampoco lo está Lévi-Strauss; ambos están interesados en los atributos *formales* de un *ego* universal). Sin embargo, puesto que para Lévi-Strauss el entendimiento es un objeto, cuyos portadores ocasionales no son, de seguro, pertinentes, podemos comprender entonces el intento de naturalización de la filosofía, su destrancendentalización.



armonía esencial entre la mente y la naturaleza, esto es, al repetir el postulado de Leibniz.

Si hemos acertado en identificar el núcleo de la antropología de Lévi-Strauss, en oposición a su primitiva hermana anglosajona, como una trasposición del problema kantiano<sup>25</sup> en términos científicos que, al mismo tiempo, contienen una presunción filosófica, podemos afirmar entonces que las repetidas aseveraciones sobre el hegelianismo, el marxismo y el positivismo pueden tener tan solo un valor sumamente dudoso. R. F. Murphy, por ejemplo, nos induce a creer que Lévi-Strauss ha sustituido el "método positivista" por la "filosofía dialéctica". Lévi-Strauss continúa siendo "un positivista en su delineación de los hechos y recurre a la dialéctica solamente cuando hace análisis estructural".<sup>26</sup>

Lévi-Strauss utiliza ciertamente un método dialéctico, tal como hacen los fonólogos, pero no es más que un método que procede según el análisis de oposiciones binarias. Tal como él mismo indica con gran esfuerzo en *The Savage Mind*, su propio método es fundamentalmente *analítico* y no dialéctico en el sentido hegeliano-marxista. Ya hemos visto cómo relega la *Critique de la raison dialectique* de Sartre al dominio de un mito interesante. Interesante tal vez menos por las razones que da Lévi-Strauss que por el motivo de que él ve la *Critique* como una demostración contemporánea de la operación dialéctica de la mente. Mas, como en la antropología, la dialéctica es puramente formal, sin la menor relación con la dialéctica de Hegel ni de Marx. La dialéctica, en los términos de Lévi-Strauss, es simplemente oposiciones binarias. La identificación de la antropología estructural con el hegelianismo (y por implicación con el marxismo) resulta de la identificación de idealismo con hegelianismo (como si Hegel lo hubiera inventado). ¿Y dónde, permítasenos la pregunta, queda el marxismo?

Como ya se ha mostrado, en primer lugar al relacionar el estructuralismo con la teoría materialista crítica, la cual se define por su preocupación con la transformación interior de los objetos a través de las contradicciones inmanentes en ellos (ya sean ideales o materiales), y en segundo lugar al relacionar el estructuralismo con Kant como su inspiración real, Lévi-Strauss se presenta como un racionalista crítico cuyo análisis, no dialéctico pero haciendo uso de la dialéctica, lleva a

<sup>25</sup> Por muy paradójico que sea en las circunstancias dadas, Leach parece ser el único de los antropólogos anglosajones en haberse dado cuenta de esto. Véase su reseña en *Man*, No. 50 (1963), donde alude a la problemática kantiana: "la necesidad de ciertos de nuestros conceptos categóricos". Mas al mismo tiempo, un año más tarde, en el artículo de *Telstar*, Leach parece dudar de ello de nuevo desde una posición positivista ecléctica. La confusión filosófica es demasiado evidente como para seguir comentando. Cf. "Telstar et les aboriginés, ou La Pensée sauvage", *Annales* (Nov.-Dic., 1964).

<sup>26</sup> R. F. Murphy, *Zen Marxism*, op. cit.

un formalismo absoluto en el que se presume haber llegado a verdades finales de posición incierta. La combinación de idealismo kantiano, el determinismo total, y la aplicación estricta del método de la "razón analítica" coloca a Lévi-Strauss en un semi-mundo en el que pudiera ser tanto un idealista objetivo como un vulgar materialista. El problema proviene, evidentemente, del intento de reemplazar una filosofía trascendental del funcionamiento intelectual con su comprensión científica. Pero es precisamente esta cuestión, la cuestión de una "filosofía" estructural, a menos que abandonemos la distinción entre ciencia y filosofía, usurpando y reemplazando a toda filosofía ("un constructivismo omniengolfante", como dice Vleeschauwer de la meta última<sup>27</sup> de Kant), la que Lévi-Strauss se niega a discutir,<sup>28</sup> prefiriendo retraerse a la pretensión de que todo lo que él desea hacer es comprender el funcionamiento de la mente humana como una especie de arqueología matematizada de la consciencia.

¿Adónde hemos ido a parar con esto? ¿A los principios de una nueva síntesis metafísica, con la que Kant soñó pero nunca completó, o simplemente a una antropología minuciosamente objetivista basada en el principio racionalista de que "las realidades elementales no nos son dadas inmediatamente, ni son susceptibles de serlo, porque no se encuentran a la escala humana?"<sup>29</sup> Mas ¿cómo es posible ninguna de ellas si rechaza la distinción entre filosofía y ciencia o aspira a reemplazar la filosofía por la ciencia? Si la antropología estructural ha de tener alguna validez en absoluto ha de ser sobre la base epistemológica del racionalismo crítico objetivo (en cuanto *opuesto* a la base de la teoría crítica real) en el que las apariencias de los objetos culturales están sometidas a duda crítica. Con esto se emplaza a sí misma, por usar las palabras de Ricoeur, en una "escuela de sospecha".<sup>30</sup> Esto no reduce la antropología estructural a un positivismo simplista. Leach, por ejemplo, asume una posición enteramente ecléctica (típicamente positivista) al argumentar que el método de discriminación binaria adoptado por Lévi-Strauss refleja simplemente los supuestos de la lingüística, la teoría de la información y el estado actual de la tecnología de computadoras. Análisis binario (dialéctico) es así solamente un método *posible*, no necesario.<sup>31</sup> Pero sabemos que el positivismo

<sup>27</sup> *The Development of Kantian Thought, op. cit.*, p. 185.

<sup>28</sup> Por ejemplo, en sus observaciones *ad hominem* en el número de *L'Esprit* dedicado al estructuralismo. "La Pensée sauvage et le structuralisme", *L'Esprit*, Nov. 1963. Véase la "Discussion avec C. Lévi-Strauss".

<sup>29</sup> L. Brunshvig, *De la connaissance de soi*, París, Alcan, 1933, p. 144.

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *De l'interprétation; essai sur Freud*, París, Ed. du Seuil, 1965, Libro I, capítulo II.

<sup>31</sup> "Telstar et les aboriginés, ou la Pensée sauvage", *op. cit.*, especialmente pp. 1107-1112.

(o el empiricismo, como se quiera llamarlo) no ha llevado la antropología a ninguna parte, salvo en la dirección del anticuarianismo. Si la antropología ha de decir algo sobre el ser humano en general (incluyendo su ser histórico), en lo cual consiste su misión científica, no puede caer en un "objetivismo ingenuo" que, como dice Lévi-Strauss, interpreta falsamente las realidades con que se ha de enfrentar. Mas a fin de comprometerse en esta importante tarea, ha de renunciar al mismo tiempo a sus presunciones filosóficas. Puede continuar siendo una ciencia humana crítica, sin reclamar ser un "modo original del conocer".

Por eso, ¿cómo puede ser la antropología estructural compatible en sentido alguno con el marxismo si invierte los términos fundamentales de éste? Para Marx, estructura no es sino un resultado, el resultado dialéctico, de la *praxis* humana. El marxismo instituye una relación dialéctica entre ellas, en virtud de la cual acción y estructura, gracias a las contradicciones que constantemente surgen entre ellas, están en un proceso continuo de transformación. Si el marxismo es algo, es un lenguaje de cambio. El estructuralismo, empero, es evidentemente un lenguaje de lo inmóvil. Para Lévi-Strauss, por otro lado, la *praxis* humana es una simple *función* de estructura, del universo de acercamientos mentales que definen y aprisionan al hombre pero que, al mismo tiempo, escapan por entero a la escala humana. Esto significa que no hay posibilidad, como es el caso en el marxismo, de llevarlos a la luz de la conciencia. Es decir, como todo es necesidad, no hay posibilidad de resarcirse de estas objetividades (estructuras), devolviéndolas así a sus productores humanos. El hombre se define simplemente por las formas universales de su vida intelectual, y no por las formas históricas de su existencia material y social. El hombre se define en abstracto y no en concreto, en forma determinista y no en libertad.

Esto resulta ya bien claro en *Tristes Tropiques*, obra caracterizada más que nada por su pesimismo. Lo que falta, por ejemplo, al comparar a Lévi-Strauss con Kant es una antropología que incluya la pregunta: ¿qué es lo que debo hacer yo? Pero a esto responde el determinismo absoluto del análisis estructural negando la pregunta. Tal como lo formula Lévi-Strauss en la introducción de *Le Cru et le Cuit*: la antropología llega a "un nivel en donde la necesidad se revela a sí misma como inmanente en las ilusiones de libertad".<sup>32</sup> El hombre es definido por la forma de su pensamiento, por su "razón congelada" o "inteligencia neolítica",<sup>33</sup> objetivo final de esta antropología, y no por

<sup>32</sup> "Ouverture", *op. cit.*, p. 18. F. Engels, por el contrario, dice que "libertad es el reconocimiento de la necesidad".

<sup>33</sup> C. Geertz, "The Cerebral Savage", *Encounter* (Abril 1968), pp. 29 y 31.

su libertad moral o la falta de ella. La falta de libertad moral deviene simplemente una implicación, expresada ya en el pesimismo total de *Tristes Tropiques*. En este respecto Geertz se equivoca al emplazar a Lévi-Strauss en la tradición de Rousseau y de los *moralistas* franceses de la Ilustración (aunque Lévi-Strauss se orienta explícitamente hacia Rousseau en el totemismo).<sup>34</sup> La preocupación rousseauiana por la mente virtuosa es reemplazada por el interés en "una inteligencia neolítica" totalmente determinista en carácter. Si este es el caso, entonces ni siquiera puede surgir la cuestión de la praxis que implique una visión moral del mundo. Obviamente el antagonismo entre Lévi-Strauss y Sartre, así como los marxistas en general, se basa en última instancia en esta cuestión de la praxis y de la concepción negativa que Lévi-Strauss tiene de ella. La afinidad con Rousseau yace únicamente en la compunción metafísica por la desaparición del estado primitivo, definido y aprisionado por estructuras cristalinas, las cuales han sido gastadas y destruidas por la historia.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 30-31.