

## PREAMBULOS DE LA ANTROPOLOGIA LEVI - STRAUSSIANA (\*)

### A. LA RUPTURA CON LA FILOSOFÍA

La constitución de un saber autónomo va acompañada, según representación bastante generalizada (Lévi-Strauss incluido, en cierto sentido), de un desgajamiento del continente omnicomprendivo de la filosofía que, con ello, se «desustancializa» progresivamente (1). La antropología pretende erigirse en disciplina autónoma. Pero —quizá por el carácter, a veces flotante, del estatuto de las ciencias humanas— lo cierto es que la línea de su demarcación resulta borrosa en ocasiones, con la consiguiente oportunidad para invasiones mutuas. El establecimiento de fronteras es ahora cuestión tanto más pertinente cuanto que se superpone a una ruptura en la propia biografía de nuestro autor: filósofo primero, antropólogo después.

#### A.I. *Justificaciones del adiós*

Aunque en toda ciencia en ciernes sea previsible detectar unos «puntos de fuga para una inspección filosófica» (2), Lévi-Strauss advierte que, en su caso, la utilización de la filosofía obedece a una intención ilustrativa (3) (como

---

(\*) Este artículo corresponde a la primera parte (resumida) de un trabajo financiado por la Fundación Juan March.

(1) Contra esa posición, cfr. la excelente obra de G. BUENO: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1970.

(2) Expresión de J.-B. FAGES: *Comprendre Lévi-Strauss*, Privat, Toulouse, 1972, página 103.

(3) «Mi finalidad no es edificar un sistema (filosófico) sino, utilizando alguna cosa que pueda servir a mis fines, recurrir a cualquier esquema hecho ya de dominio público en la tradición filosófica, si puede ayudarme a hacer que mis contemporáneos perciban, en un lenguaje que les sea accesible, el sabor único de un estilo de vida, de una institución, de unas creencias, de un grupo de representaciones...» (Carta dirigida a *Cahiers pour l'Analyse*, núm. 8, 1967, pág. 90). También, cfr. la entrevista concedida a *Cahiers de Philosophie*, núm. 1, 1966 (especial), pág. 54.

si aquella fuese una reduplicación de lo que se significa en otros niveles, añadimos nosotros). De este modo, la auxiliariadad de los elementos filosóficos no implica fidelidad alguna a una escuela determinada (4). Y si, alguna vez, Lévi-Strauss se adscribe a una filosofía determinada, no es porque ésta sea solidaria del método estructural; entonces «no hablo como hombre de ciencia que intento ser cuando me empeño en resolver los problemas etnológicos, sino como hombre formado por la filosofía» (5). Por consiguiente, su proyecto de construir una antropología al margen de la filosofía —y eventualmente contra ella— es inequívoco (6). Pero más allá de toda animosidad personal, la exclusión de las inspecciones fiscalizadoras de la filosofía sobre la antropología, encuentra su fundamento en la diferencia de sus respectivos objetos: «Es preciso creer que su objeto (el de los filósofos) no es el nuestro» (7). Si el dominio del análisis estructural difiere del de la filosofía, se disipa —dice Lévi-Strauss— «el malentendido que me opone a algunos filósofos: como rechazo su problemática en mi ámbito, imaginan que quiero extender el mío al de ellos, ya que no conciben que se pueda cambiar de perspectiva según los niveles de realidad que se observan»; es hora que «se vayan resignando a que muchas investigaciones escapen a la filosofía» (8).

No obstante, este principio de no-injerencia tampoco implica una especie de federalismo entre filosofía y antropología, y, al límite, ni tan siquiera un respeto más consistente que el puramente verbal. En efecto, la antropología, en una carrera en profundidad, se aleja del esmalte superficial que maravilla a los filósofos, porque «las ciencias humanas deben convencerse de que la

---

(4) «Me concedo el derecho de cambiar de manera filosófica, como se habla de las maneras de un pintor o de un músico, tan a menudo como pueda servir a mi propósito» (Entrevista en *Le Figaro Littéraire*, 2 de febrero de 1967).

(5) «Réponses à quelques questions», en *Esprit*, núm. 322 (especial), 1963, pág. 652.

(6) «Si, de tiempo en tiempo, y sin entorpecerme jamás, me tomo la molestia de indicar lo que mi trabajo significa para mí desde un punto de vista filosófico, no es porque conceda importancia a este aspecto. Intento más bien rechazar de antemano lo que los filósofos podrían pretender hacerme decir. No opongo una filosofía que sería mía a la suya, porque yo no tengo filosofía que merezca detenerse en ella, sino algunas convicciones rústicas a las que he llegado, no tanto profundizando mi reflexión cuanto por la erosión regresiva de lo que se me enseñó en este dominio y que yo mismo enseñé. Contrario a toda explotación filosófica que se quiera hacer de mis trabajos, me limito a significar que, a mi gusto, éstos no podrían, en la mejor de las hipótesis, más que contribuir a una abjuración de lo que hoy se entiende por filosofía» (*L'homme nu*, Plon, París, 1971, pág. 570).

(7) *L'homme nu*, pág. 570.

(8) Entrevista con R. BELLOUR, en *El libro de los otros: Conversaciones con Foucault, Lévi-Strauss, Barthes, Francastel, Laplanche y Pontalis, Ramnoux, Metz y Rosolato*, Anagrama, Barcelona, 1973, pág. 27.

realidad de su objeto no está acantonada enteramente en el nivel donde el sujeto la percibe» (9). La crítica lévi-straussiana de algunas corrientes filosóficas servirá para delinear las alternativas de una disciplina con pretensiones científicas. Como la empresa antropológica supone el escalonamiento de tres etapas, optaremos por precisar el rigor (etnográfico), el nivel (etnológico) y las conclusiones (antropológicas) que la contraponen a la filosofía.

A.1.1. *Lo «concreto» como punto de partida.*—No sólo diferencia de objeto, también de rigor. Al ideal filosófico de un conocimiento totalitario y perfectamente acabado «del todo o nada» donde prima la coherencia, Lévi-Strauss opone el apego del etnógrafo a las investigaciones positivas (10), quizá porque la coherencia se obtiene al precio de sacrificar la rigurosa proximidad a los datos de la realidad. A este respecto, resulta significativa la valoración de la enseñanza filosófica que se impartía en la Sorbona: una especie de «gimnástica» que entrañaba el peligro de «confundir el progreso del conocimiento con la creciente complejidad de las construcciones del espíritu». Esta abusiva autonomización del discurso filosófico comportaba una consecuencia grave: «el significante no se refería a ningún significado, no había ya referente» (11). A la luz de esta deplorable filosofía académica, puede comprenderse la revelación que supuso, para Lévi-Strauss, la lectura de *Primitive Sociology* (12), de R. H. Lowie, porque «en lugar de nociones tomadas de los libros e inmediatamente metamorfoseadas en conceptos filosóficos, me confrontaba a una experiencia vivida de las sociedades indígenas y cuya significación se había preservado por el compromiso del observador» (13). En definitiva, nuestro autor se hizo etnólogo por «esa especie de esterilidad que me producía —en la reflexión filosófica por la que comencé mi carrera— la ausencia total de control experimental» (14).

Esta alergia a las investigaciones positivas, lejos de ser privativa de la enseñanza sorbonense de entonces, parece un mal crónico de la filosofía (15). Incluso la formación filosófica de los iniciadores de la sociología francesa se

(9) *L'homme nu*, pág. 571.

(10) Cfr. «Réponses à quelques questions», pág. 651.

(11) *Tristes tropiques*, Plon, París, 1955, págs. 55-56.

(12) F. REMOTTI advierte que el título original de la obra de LOWIE es *Primitive Society*. El error de LÉVI-STRAUSS se debería seguramente al título de su versión francesa *Traité de sociologie primitive (Estructura e Historia: La antropología de Lévi-Strauss)*, A. Redondo, Barcelona, 1972, pág. 9).

(13) *Tristes tropiques*, pág. 64.

(14) Entrevista en *Le Patriote illustré*, 27 de agosto de 1967.

(15) Cfr. *L'homme nu*, pág. 572.

deja sentir negativamente en este sentido (16). Así, el fracaso de Durkheim, como el de la sociología de Europa continental, se debe a que «se inscribe en la tradición de una filosofía social donde el conocimiento (que sigue siendo de segunda o tercera mano) de investigaciones concretas realizadas por otros, viene solamente a apuntalar la especulación» (17). Y cuando las ciencias humanas no logran sustraerse al filosofismo, son «incapaces de dirigir un discurso concreto y verificable sobre el terreno de los hechos reales», «incapaces de hacer otra cosa que manipular abstracciones» (18).

Cabría objetar con S. Moravia que, si bien la enseñanza académica se situaba al margen de la preocupación por lo concreto, algunos coetáneos de Lévi-Strauss (Aron, Merleau-Ponty, Sartre) abrieron sus horizontes a contenidos filosóficos y culturales nuevos y más concretos (19). Sin embargo, el antropólogo francés no legitima cualquier tipo de aproximación a los datos de la realidad. Precisamente su crítica de la antropología sartriana pondrá de manifiesto la fidelidad específica de la etnografía respecto de lo real. La etnografía debe liberarse de dos prejuicios: del etnocentrismo y del antropocentrismo, porque «el yo no se opone al otro como tampoco el hombre se opone al mundo: las verdades aprendidas a través del hombre son del mundo y son importantes por este hecho» (20). En cambio, el existencialismo —«en razón de la complacencia que manifiesta hacia las ilusiones de la subjetividad»— olvida que el ser «debe comprenderse en relación a sí mismo y no en relación a mí» (21). Además, mientras «la etnografía intenta conocer y juzgar al hombre desde un punto de vista suficientemente elevado y alejado para abstraerlo de las contingencias particulares de tal sociedad o de tal civilización» (22), Sartre absolutiza el historicismo de la civilización occidental y así «separa su sociedad de las otras sociedades» como si «el hombre estuviera enteramente refugiado en uno sólo de los modos históricos o geográficos de su ser, cuando la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes» (23). Por todo ello, la etnografía «me propor-

(16) «Es difícil no estar de acuerdo con Kroeber cuando atribuye al origen filosófico del grupo de *L'Année Sociologique* su repugnancia... a comprometerse activamente en las investigaciones sobre el terreno» («La sociologie française», en varios, *La sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, P. U. F., París, 1947, vol. II, pág. 530).

(17) *Anthropologie structurale*, Plon, París, 1958, págs. 395-396.

(18) «Panorama de l'ethnologie (1950-1952)», en *Diogenes*, núm. 2, 1953, pág. 220.

(19) Cfr. S. MORAVIA: *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Sansoni, Florencia, 1969, pág. 23.

(20) *La pensée sauvage*, Plon, París, 1962, pág. 328.

(21) *Tristes tropiques*, pág. 63.

(22) *Tristes tropiques*, pág. 59.

(23) *La pensée sauvage*, págs. 329-330.

ciona: una satisfacción intelectual: como historia que junta por sus dos extremidades la del mundo y la mía, desvela por ello mismo su razón común. Proponiéndome estudiar al hombre, aquélla me libera de la duda, porque considera en él esas diferencias y esos cambios que tienen un sentido para todos los hombres» (24).

Por eso, aunque la generación intelectual francesa de los años 30 estaba apegada a la tradición filosófica pero desconectada de la práctica empírica, en general, la posterior invocación de lo «concreto» —como además de Lévi-Strauss lo han advertido otros autores— «procede menos de un realismo banal... cuanto de preocupaciones humanistas o existenciales que, frecuentemente, se introducen en las ciencias sociales bajo la cubierta de exigencias metodológicas» (25). ¿Dónde se cimentan estas «ilusiones de la subjetividad» (26)? En la valoración de lo «vivido» y, consiguientemente, de la conciencia. Sin embargo, es cierto que no se puede «sustituir la ciencia de los objetos por una fenomenología de la percepción» como tampoco se puede definir «el objeto de la física como un complejo de sensaciones cualitativas vividas» (27). Lévi-Strauss se expresa en términos análogos cuando concibe las estructuras sociales «como objetos independientes de la conciencia que de ellos toman los hombres» y pudiendo diferenciarse de esa imagen «cuanto la realidad física difiere de la representación sensible que tenemos de ella y de las hipótesis que sobre ella formulamos» (28). De donde, si lo propio del existencialismo sartriano consiste «en disolver el objeto en el sujeto, en subordinar por principio de exterioridad a la interioridad», nada tiene de extraño que el estructuralismo «tome el exacto contrapié de este paso» (29), porque —como sostiene nuestro autor— «lo que, siguiendo a Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure y Freud, intenta realizar el estructuralismo, es desvelar a la conciencia otro objeto; ponerla, por tanto, de cara a los fenómenos humanos en una posición comparable a aquélla que, según lo prueban las ciencias físicas y naturales, es la única que puede permitir el ejercicio del conocimiento» (30).

El cuestionamiento de sí mismo que supone la experiencia etnográfica se

(24) *Tristes tropiques*, pág. 63.

(25) P. BOURDIEU, J.-C. PASSERON y J.-C. CHAMBOREDON: *Le métier de sociologue*, Mouton and Co., París, La Haya, 1968, pág. 104.

(26) *Tristes tropiques*, pág. 63.

(27) G. G. GRANGER: *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, París, 1960, págs. 64-65.

(28) *Anthropologie structurale*, pág. 134.

(29) K. NAIR: «Marxisme ou structuralisme?», en *Critique de l'économie politique*, número 9, 1972, pág. 82.

(30) *L'homme nu*, pág. 563.

presenta como la verdadera alternativa a esa filosofía «que, tomando su punto de partida en el *Cogito*, era prisionera de las pretendidas evidencias del yo» (31). Por otra parte, el objeto de la etnografía neutraliza doblemente las interferencias de la subjetividad, porque aquélla se dedica al «estudio de los fenómenos que se manifiestan en las sociedades más remotas respecto de la mía, y no en espíritus humanos. Digo en sociedad, es decir, en actividades mentales encarnadas que se han concretado por el hecho de manifestarse en un punto particular del espacio y del tiempo» (32). Esto es, la objetividad que proporciona el distanciamiento se refuerza con el análisis de fenómenos que poseen una consistencia propia, irreductibles a una mera «sociologización» —al estilo sartriano— de un *Cogito* «psicológico e individual» (33).

Lévi-Strauss previene a los encuestadores sobre el terreno que estarán «siempre expuestos a confundir las teorías indígenas sobre su organización social (y la forma superficial dada a estas instituciones para hacerlas cuadrar con la teoría), y el funcionamiento real de la sociedad» (34). No debe olvidarse, en efecto, que «la conciencia aparece como la enemiga secreta de las ciencias del hombre bajo el doble aspecto de una conciencia espontánea, inmanente al objeto de observación, y una conciencia refleja, conciencia de la conciencia, en el científico» (35). De ahí que cuando los etnógrafos quedan satisfechos porque, más allá de sus ideas preconcebidas, creen haber alcanzado la de los indígenas, sus descripciones «se reducen entonces demasiado frecuentemente a una fenomenología» (36); en realidad, se debe «introducir en nuestras disciplinas una exigencia suplementaria: descubrir detrás de la idea que los hombres tienen de su sociedad, los resortes del sistema "verdadero". Es decir, llevar la investigación más allá de los límites de la conciencia» (37).

A.I.2. *La superación de la apariencia.*—Parece que a la conciencia le corresponde, por el lado del objeto, la apariencia: «Las ciencias humanas deben

---

(31) «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme (1962), recogido en *Anthropologie structurale deux*, Plon, París, 1973, pág. 48.

(32) P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1969, pág. 25.

(33) *La pensée sauvage*, pág. 330.

(34) *Anthropologie structurale*, pág. 144.

(35) «Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines (1964)», recogido en *Anthropologie structurale deux*, pág. 48.

(36) Sobre la discutible interpretación de la fenomenología por L.-S. Cfr. J. DERRIDA: «De la grammatologie», Minuit, París, 1967, pág. 172.

(37) «Problemes et méthodes d'histoire des religions (1968)», recogido en *Anthropologie structurale deux*, pág. 85.

convencerse de que la realidad de su objeto de estudio no está enteramente acantonada en el nivel donde el sujeto la percibe» (38). Si la etnografía aseguraba la purificación de la conciencia del encuestador como exigencia previa, la etnología estructuralista remata la tarea: «Descubre, en efecto, detrás de las cosas, una unidad y una coherencia que no podía revelar la simple descripción de los hechos, en algún modo banalizados y esparcidos sin orden bajo la mirada del conocimiento. Cambiando de nivel de observación, y considerando más allá de los hechos empíricos las relaciones que los unen, constata y verifica que estas relaciones son más simples y mejor inteligibles que las cosas entre las cuales aquéllas se establecen» (39). La conciencia y la ciencia tienen, pues, como correlatos objetuales, según Lévi-Strauss —y dentro de una arraigada concepción «empirista» (40)—, la apariencia y la estructura, respectivamente. Sin embargo —y aquí conforme a la tradición bachelardiana (41)— nuestro antropólogo niega que la percepción y la ciencia sean funciones pragmáticas en continuidad. Ahí reside un motivo de su oposición a la fenomenología: «La fenomenología me chocaba, en la medida en que postula una continuidad entre lo vivido y lo real» (42). No cabe confundir, entonces, el orden del sentido percibido con el orden del esquema abstracto que el modelo establece. La tarea estructuralista invertiría el propósito de la fenomenología —«se trata de describir, y no de analizar y explicar» (43)— si describir consiste en comprender significaciones.

¿Quiere esto decir que Lévi-Strauss rechaza la significación? Tomemos el ejemplo del avunculato (carácter privilegiado de la relación entre tío materno y sobrino) (44). Se descubrirá la existencia de una correlación entre la actitud del sobrino para con su tío, y la del hijo para con su padre. Acontece lo mismo con los otros dos tipos de actitudes: hermano-hermana y marido-mujer; de suerte que es este sistema de cuatro pares orgánicamente ligados el que constituye el hecho científico y donde aparecerá que el avunculato es un aspecto

(38) *L'homme nu*, pág. 570.

(39) *L'homme nu*, pág. 614.

(40) «Empirismo» en el sentido definido por L. ALTUSSER: *Lire Le Capital*, Maspero, París, 1970, tomo I, pág. 39.

(41) Cfr. G. CANGUILHEM: «Sur une épistémologie concordataire», en *Homage a Bachelard. Etudes de philosophie et d'histoire des sciences*, P. U. F., París, 1957.

(42) *Tristes tropiques*, pág. 62. No obstante, según E. PACI, «sería demasiado fácil demostrar que lo que L.-S. considera un postulado es el problema que la fenomenología intenta resolver separándola de la obviedad acrítica» («Il senso delle strutture in Lévi-Strauss», en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 19, 1965, pág. 301).

(43) M. M. MERLEAU-PONTY, cit. G. G. GRANGER: *Pensée formelle et sciences de l'homme*, pág. 131 (no se indica la procedencia de la cita).

(44) Cfr. *Anthropologie structurale*, págs. 45-51.

parcial de la estructura de equilibrio que se instituye con el «átomo» de parentesco. Y, como advierte Granger, «al término del análisis etnológico, se encuentra un hecho provisto de significación: pero no es la significación vehiculada directamente por el lenguaje y vivida en la práctica social. Un sistema nuevo, una fenomenología del objeto científico sustituye al sistema bruto de significaciones vividas, a la fenomenología de las relaciones percibidas» (45). Lo mismo puede decirse del análisis estructural de los sistemas de parentesco (46), al cabo del cual aparece que toda estructura elemental particular resulta de la articulación de tres elecciones: de régimen (relación entre filiación y residencia), de tipo de intercambio (relación entre las dos clases matrimoniales) y de estructura de base (forma de matrimonio preferencial). Por su parte, la ley de la alianza (en cuanto intenta explicar por qué algunas estructuras se realizan con preferencia a otras) mostrará que «las estructuras sirven de mediación a un proceso subyacente de universalización» (47). Igualmente, el análisis de los mitos efectuados por Lévi-Strauss revelará que aquéllos derivan unos de otros por medio de transformaciones y se insertan en una textura única, o más exactamente, «constituyen diversas variaciones sobre un tema único, que es el de la emergencia de la cultura» (48).

Por todo ello, nuestro antropólogo no acepta la acusación de «haber reducido la sustancia viviente de los mitos a una forma muerta, de haberme esforzado locamente en elaborar la sintaxis de un discurso que no dice nada». Su problemática se centra en el hecho de que «los mitos se repiten incansablemente a través del mundo, y se producen series ilimitadas de variantes que oscilan alrededor de las mismas armaduras». Dando otro paso, los análisis mitológicos «permiten obtener ciertos modos de operación del espíritu humano, tan constantes en el curso de los siglos y tan generalmente esparcidos sobre inmensos espacios, que puede tenérselos por fundamentales». De ahí que «lejos de abolir el sentido, mi análisis de los mitos de un puñado de tribus americanas extrae más sentido del que había en las vulgaridades y en los tópicos a que se reducen, desde hace dos mil quinientos años, las reflexiones de los filósofos sobre la mitología, exceptuadas las de Plutarco». Sin embargo, «los mitos no dicen nada que nos instruya sobre el orden del mundo, la naturaleza de lo real, el origen del hombre o su destino. No se puede esperar de ellos ninguna complacencia metafísica; no vendrán en auxilio de ideo-

(45) G. G. GRANGER: *Pensée formelle et sciences de l'homme*, págs. 65-66.

(46) *Les structures élémentaires de la parenté*, 2.<sup>a</sup> edición, Mouton and Co., París-La Haya, 1967, pág. 521.

(47) J. LADRIERE: *Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1973, págs. 167-168.

(48) J. LADRIERE: *Vie sociale et destinée*, págs. 169-170.

logías extenuadas» (49). Ahora bien, sería preciso recordar —y cito a Granger—. «que al nivel del objeto percibido, el hecho humano se capta siempre como significación inmediata, o al menos como promesa de significación. La explicación y la interpretación de estas significaciones no dependen de la ciencia, pero constituyen, de una parte, la práctica de la vida, de otra parte la tarea del filósofo... En estas condiciones, una filosofía como hermenéutica guarda naturalmente su lugar al lado de la ciencia, cualquiera que sea el progreso de ésta, pero no sabría sustituirla más que por impostura, como una impostura igual suprimiría la filosofía en beneficio de la ciencia» (50).

No obstante, como Lévi-Strauss sostiene que «entre lo vivido y lo real... éste envuelve y explica a aquél» (51), no es admisible la respectiva autonomía de las aproximaciones científicas y hermenéuticas. Pero cabe preguntarse: ¿cuáles son los mecanismos del análisis estructural para recuperar lo vivencial? ¿Qué pasa con esta «significación (que) es siempre fenomenal»? (52). Afirmar que el sentido es «un sabor específico percibido por una conciencia cuando gusta una combinación de elementos» (53), equivale a encerrarse en una paradoja: si el sentido es el resultado epifenomenal de un juego de relaciones, el discurso que revela esta apariencia queda abocado, a su vez, a la insignificancia (54).

Pese a todo, Lévi-Strauss se confiesa fenomenólogo (55) a su manera: «para los filósofos el método fenomenológico es un medio de descubrimiento, para mí un instrumento de comprobación» (56). La antropología elimina «la falsa oposición introducida por pensadores como Dilthey y Spengler, entre la explicación en las ciencias físicas y la explicación en las ciencias humanas»: como «los hechos sociales no se reducen a fragmentos dispersos, son vividos por hombres y esta conciencia subjetiva, tanto como sus caracteres objetivos, es una forma de realidad», la explicación y la comprensión son dos momentos

(49) *L'homme nu*, págs. 571-572.

(50) G. G. GRANGER: *Pensée formelle et sciences de l'homme*, pág. 131.

(51) *Tristes tropiques*, pág. 62.

(52) «Réponses à quelques questions», pág. 637.

(53) «Réponses à quelques questions», pág. 641.

(54) Cfr. A. J. GREIMAS: *Du sens*, Seuil, París, 1970, pág. 7.

(55) Sobre la curiosa e inconsistente proximidad que uno de sus más eminentes adversarios establece entre L.-S. y la fenomenología, cfr. E. LEACH: *Lévi-Strauss*, Seghers, París, 1970, págs. 18-20. Según confesión del propio antropólogo de Cambridge, expresada en otro lugar, éste desconoce la fenomenología. Cfr. «Telstar et les Aborigènes ou La pensée sauvage», en *Annales Economies, Sociétés et Civilisations*, número 6, 1964, pág. 1100.

(56) P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, pág. 25.

de una ciencia que desembocará en una «síntesis empírica y subjetiva» (57). Ahora bien, ¿se trata de la fenomenología del objeto científico o se apunta a esa vivencia que se ha puesto, al comienzo, entre paréntesis? Recurriremos a otro texto de Lévi-Strauss: «Sin duda la investigación se extraviaría, si en cada etapa, y sobre todo cuando aquélla cree haber llegado a su término, no estuviera en medida de volver sobre sus pasos, y de replegarse sobre sí misma para guardar el contacto con la totalidad vivida que le sirve a la vez de fin y de medio» (58). Pero entonces surge una cuestión: si no hay continuidad entre lo «vivido» y lo «real» (59), ¿qué significa «volver sobre sus pasos»? Dicho de otro modo, ¿cuál es el lenguaje mediador que posibilita la «síntesis empírica y subjetiva» salvando la discontinuidad? ¿No convendría, mejor, hablar de una relación dialéctica entre saber científico y saber fenomenológico (60), reconociendo con ello una consistencia propia a lo vivido, irreducible a las construcciones científicas?

A.I.3. *Contra las ilusiones de la libertad: el determinismo.*—Durkheim decía que la búsqueda de las leyes ha tropezado siempre con las creencias inmediatas: «Durante siglos los hombres han creído que incluso los minerales no estaban regidos por leyes definidas». Y «una nueva extensión de la idea determinista» supone el vencimiento de estas mismas «resistencias» (61). El obstáculo se incrementa, evidentemente, cuando se analizan los hechos sociales. Solamente a fines del siglo XVIII, Montesquieu y Condorcet comenzaron a entrever que la vida social estaba regida por leyes. Pero estos autores —sostiene Durkheim— piensan en una legalidad normativa que puede ser contravenida, porque «entendían solamente que, dada la naturaleza del hombre, quedaba, por eso mismo, trazado ya un camino que es el único natural y que la humanidad debe seguirlo si quiere estar de acuerdo consigo misma y cumplir sus destinos, pero permanece la posibilidad de que se aparte de él» (62). Fueron Saint-Simon y, sobre todo, Comte quienes inauguraron un nuevo enfoque: «Las instituciones de los pueblos no podían ya ser consideradas como el producto de la voluntad, más o menos esclarecida, sino como las resultantes necesarias de causas determinadas que las implicaban físicamente».

(57) «Leçon inaugurale (1960)», recogida en *Anthropologie structurale deux* páginas 16-17.

(58) *La pensée sauvage*, pág. 325.

(59) *Tristes tropiques*, pág. 62.

(60) Cfr. A. DE WAELEHENS: «Savoir phénoménologique et savoir scientifique», en *Archives de Philosophie*, vol. 3-4, 1964.

(61) E. DURKHEIM: «Sociologie et sciences sociales», en varios: *De la méthode dans les sciences sociales*, 4.<sup>a</sup> edición, F. Alcan. París, 1915, págs. 308-311.

(62) E. DURKHEIM: «Sociologie et sciences sociales», pág. 310.

te» (63). Este principio —señala Durkheim— ha ido recibiendo la confirmación de los hechos: «Los sociólogos han mostrado que, en efecto, ciertas instituciones morales, jurídicas, ciertas creencias religiosas se encontraban idénticas a sí mismas en todos los lugares donde las condiciones de la vida social presentaban la misma identidad... Esta notable uniformidad es la mejor prueba de que el reino social no escapa a la ley del determinismo universal» (64).

El paralelismo entre Durkheim y Lévi-Strauss salta de inmediato a la vista. Para nuestro antropólogo, los filósofos no se resignan al imperio del determinismo; su insurrección está motivada por un objetivo: «salvaguardar lo que ellos llaman la libertad, la espontaneidad, la creatividad del sujeto» (65). Pero como el determinismo es condición indispensable para toda empresa científica, aparece aquí un nuevo rasgo diferencial de la antropología: «Lo que la diferencia de la filosofía, y aquí simplificará la cuestión de una manera un poco burda, es el hecho de que la filosofía es tradicionalmente una búsqueda que afronta el problema de saber en qué medida el espíritu humano es libre... mientras yo, en cambio, trato de establecer, tomando la etnografía como punto de partida, en qué medida el espíritu humano no es libre» (66). De Kant —advierte Lévi-Strauss— no vale decir lo mismo, porque la revolución kantiana consiste en «tomar como punto de partida del conocimiento los mismos límites del conocimiento», o, si se prefiere, en fundar la filosofía «sobre el inventario de las constricciones mentales. Es precisamente lo que trato de hacer yo, de individualizar un número determinado de constricciones que se aplican al espíritu humano en su totalidad» (67). Pero ni los procedimientos de Kant y Lévi-Strauss, ni el valor de sus respectivas conclusiones son los mismos: «El etnólogo no se siente obligado, como el filósofo, a tomar por principio de reflexión las condiciones de ejercicio de su pensamiento, o de una ciencia que es la de su sociedad y la de su tiempo, a fin de extender estas constataciones locales a un entendimiento cuya universalidad no podría ser más que hipotética y virtual. Preocupado por los mismos problemas, adopta una posición doblemente inversa. En lugar de la hipótesis de un entendimiento universal, prefiere la observación empírica de entendimientos colectivos cuyas propiedades, en cierto modo solidificadas, se le hacen manifiestas por innumerables sistemas concretos de representaciones. Y puesto que para él, hombre de un medio social, de una cultura, de una región y de un período de la Historia, estos sistemas representan toda la gama de variaciones posibles dentro

(63) E. DURKHEIM: «Sociologie et sciences sociales», pág. 312.

(64) E. DURKHEIM: «Sociologie et sciences sociales», págs. 317-318.

(65) *L'homme nu*, pág. 612.

(66) P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, pág. 24.

(67) P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, pág. 23.

de un género; escogerá aquéllos cuya divergencia le parece más acusada, con la esperanza de que las reglas de método que se le impondrán para traducir estos sistemas en los términos del suyo propio y recíprocamente, pondrán al desnudo una red de constricciones fundamentales y comunes (68).

¿Qué perspectivas ofrece la investigación estructuralista? «Detrás de la contingencia superficial y de la diversidad incoherente de las reglas de matrimonio, hemos obtenido en *Les structures*, un pequeño número de principios simples, por cuya intervención un conjunto muy complejo de usos y costumbres, a primera vista absurdos (y generalmente juzgados como tales) quedaban reducidos a un sistema signifiante». Podría acontecer, claro está, que esas constricciones no fueran tanto producto de las estructuras del espíritu cuanto dictadas por ciertas exigencias de la vida social, aunque, eso sí, mediatizadas por el psiquismo. Pero el análisis de la mitología vence esta dificultad porque ya no se trata de resolver los problemas de «una realidad diferente, dotada de una objetividad más alta que la suya (que la del espíritu) y la cual transmitía sus órdenes a un espíritu que parece perfectamente libre de abandonarse a su espontaneidad creadora». Ahora bien, si más allá de «la apariencia arbitraria, del surgimiento presuntamente libre, de la invención que podría creerse desbocada», se encuentran «leyes que operan en un nivel más profundo», habremos adquirido «la convicción de que si el espíritu humano aparece determinado hasta en los mitos, entonces *a fortiori*, debe estarlo en todo lugar» (69).

No debe olvidarse que Lévi-Strauss ha importado los principios de la fonología (70). Consiguientemente, el determinismo que aquél propugna debe comprenderse a la luz de la disciplina inspiradora, la cual, a su vez, tiene su correspondencia en el dominio de la biología. Tanto en el modelo fonológico, como en el del código genético, nos encontramos con «un conjunto finito de unidades discretas, bases químicas o fonemas, en sí mismas desprovistas de significación pero que, diversamente combinadas en unidades de rango superior —palabras del lenguaje o tripletas de nucleótidos— especifican allí un sentido, aquí una sustancia química, determinados. Del mismo modo, las palabras del lenguaje o las tripletas del código se combinan a la vez en "frases" que la vida escribió bajo la forma molecular del A. D. N... Toda lengua preexiste virtualmente a cada enunciación que toma el discurso, como todos los genomas preexisten virtualmente a los individuos particulares que, por efecto del azar o de afinidades electivas, otros individuos engendran emparejándose» (71). Es cierto —reconoce Lévi-Strauss— que, formulando una «tesis apro-

(68) *Le cru et le cuit*, Plon, París, 1964, págs. 18-19.

(69) *Le cru et le cuit*, pág. 18.

(70) Cfr. *Anthropologie structurale*, págs. 39-44.

(71) *L'homme nu*, págs. 612-613.

ximativa», «el lenguaje incluso reducido a un cuerpo finito de reglas, permite engendrar un discurso infinito» (72). Ahora bien, «las discusiones técnicas entre los lingüistas son una cosa, otra cosa diferente es la explotación abusiva que ciertos filósofos creen poder hacer, con la ingenua ilusión de que desplazando la atención del código de la lengua al proceso de enunciación, los lingüistas restablecen sobre su pedestal la estatua de un sujeto libre y creador que sus predecesores sacrílegos habrían echado abajo» (73).

Los presupuestos de la teoría de la lengua —que sirven de fundamento a los análisis de nuestro autor— han sido teorizados por Hjelmslev (74) y Ricoeur los enumera así: lengua/palabra (homogeneización del objeto de estudio); sincronía/diacronía; consideración de las relaciones y no de los términos; cierre del sistema en el doble sentido: de finitud y de dependencias internas, lo cual es evidente al nivel de la fonología y al nivel del léxico (75). Ahora bien, el problema estriba en saber si la frase representa un grado más en la extensión del segmento considerado, es decir, en si podemos hablar de «frasemas» como lo hacemos de fonemas y lexemas, por ejemplo. A este respecto, Benveniste es categórico: «La frase no es una clase formal que tendría por unidades "frasemas" delimitados y oponibles entre ellos. Los tipos de frase que se podrían distinguir se reducen todos a uno solo, la proposición predicativa, y no hay frase fuera de la predicación. Es preciso reconocer, pues, que el nivel categoremático comporta solamente una forma de enunciado lingüístico; ésta no constituye una frase de unidades distintivas..., los fonemas, los morfemas, las palabras (lexemas) pueden contarse; existen en número finito. Las frases, no... Los fonemas, los morfemas, las palabras (lexemas) tienen una distribución en su nivel respectivo, un empleo a nivel superior. Las frases no tienen ni distribución ni empleo... Un inventario de empleos de una palabra podría no acabar; un inventario de empleos de una frase no podría incluso comenzar... La frase, creación indefinida, variedad sin límites, es la vida misma del lenguaje en acción» (76). La frase inaugura, por tanto, el nivel del discurso; y el discurso comporta características diferentes de las de la teoría saussuriana

(72) *L'homme nu*, pág. 613.

(73) *L'homme nu*, pág. 612. No parece que LEVI-STRAUSS haya comprendido el generativismo chomskyano ni sus implicaciones. A tal efecto, cfr. N. CHOMSKY: *La linguistique cartésienne*, Seuil, París, 1969. También, del mismo autor, *Le langage et la pensée*, Payot, París, 1968.

(74) Cfr. *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Wisconsin, 1961.

(75) P. RICOEUR: «La structure, le mot, l'événement», en *Esprit*, núm. 360, 1967, páginas 803-805.

(76) E. BENVENISTE: *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, París, 1964, página 129.

de la lengua (77). Sin embargo, la hipótesis metodológica de base del estructuralismo es el carácter homogéneo y, por tanto, homólogo de todas las unidades de la lengua, desde el fonema hasta los textos más largos.

El mito es un encadenamiento de frases y, por eso, susceptible de un análisis diferente del semiológico. Consiguientemente, parece fuera de lugar la acusación lévi-straussiana contra algunos filósofos de «perversión epistemológica» como resultante de una disyunción entre «un sujeto sin racionalidad» o «una racionalidad sin sujeto» (78). Porque, «es por esas operaciones que son propiamente funciones de la frase y que constituyen la enunciación en cuanto tal, que el lenguaje dice algo sobre algo, al mismo tiempo que compromete un sujeto de discurso capaz de designarse a sí mismo como "yo" en el interior mismo de sus enunciaciones» (79).

Como es fácil de observar, en la posición de nuestro autor se manifiesta el principio reduccionista: lo inferior explica lo superior. Por ello, parece conveniente revisar la concepción lévi-straussiana de la ciencia en este aspecto particular (80). La búsqueda de los elementos básicos en la lingüística se emparenta, estimamos nosotros, con el intento de establecer un nivel fundamental de descripción «atómica» (uno de los principales objetivos de la física). A este respecto se puede decir que «la física newtoniana parecía haber reducido el mundo a las trayectorias de puntos materiales —en un lenguaje más moderno— a las líneas de espacio y tiempo. Esta sería la última y completa realidad» (81); el resto, la vida, nosotros mismos, se revelaría —según esta perspectiva— como una superestructura sin significación fundamental (82). Sin embargo, al tiempo mismo de los grandes éxitos de la dinámica de Newton, se produjo un acontecimiento imprevisto, la formulación de un segundo nivel de descripción, radicalmente diferente del primero: «La evolución de los sistemas "macroscópicos" formados por un gran número de moléculas puede describirse en muchos casos no en términos de mecánica, es decir, de posicio-

(77) Cfr. P. RICOEUR: «La structure, le mot, l'événement», págs. 808-810.

(78) *L'homme nu*, pág. 614.

(79) P. RICOEUR: *Cours sur l'hermeneutique* (multicopiado), Lovaina, 1971-72, página 172.

(80) Para ello, nos apoyaremos en I. PRIGOGINE: «Physique et Métaphysique», en *Connaissance scientifique et philosophie*, Coloquio organizado por la Académie Royale de Belgique, el 16 y 17 de mayo de 1973.

(81) I. PRIGOGINE: «Physique et Métaphysique», pág. 292.

(82) Esta tendencia de la física conduce a un profundo sentimiento de alienación del hombre respecto al mundo exterior, sentimiento que ha sido admirablemente expuesto por A. KOYRE: *Etudes Newtoniennes*, Gallimard, París, 1968, págs. 42-43. Varios pasajes de J. MONOD: *L'hasard et la nécessité*, Seuil, París, 1970, subrayan esta extrañeza radical y esta marginación del universo en la que vive el hombre.

nes y de velocidades de las partículas, sino en términos de magnitudes "macroscópicas" tales como la temperatura y la presión que son medias tomadas sobre un gran número de moléculas. Esta descripción conduce, sobre todo, a la formulación del segundo principio de la termodinámica» (83). El problema de la reducción se agudiza todavía más con «la identificación de un tercer nivel de descripción, en un cierto sentido tan extraño al nivel termodinámico como éste lo es respecto al nivel mecánico, y es notable que en el mismo momento en que la termodinámica asociaba la irreversibilidad a la destrucción de estructuras, el concepto de evolución elaborado en biología y en sociología asociaba el tiempo a la formación de estructuras nuevas, a una diferenciación progresiva» (84). La reducción entre estos tres niveles es hoy difícilmente sostenible. Incluso en el terreno de la mecánica, Bohr ha evidenciado las dificultades de la actitud reduccionista cuando advierte que la descripción cuántica del mundo microscópico se basa en conceptos macroscópicos (85). Por su parte, las polémicas en torno a la reducción del nivel «biológico» al nivel «físico» son demasiado conocidas (86). Concluyendo: la irreversibilidad se expresa por una ruptura de simetría que resulta de la causalidad aplicada a grandes sistemas dinámicos (87).

De este modo, quedaría en entredicho toda tentativa por suprimir el

---

(83) I. PRIGOGINE: «Physique et Métaphysique», pág. 296. Es cierto que la entropía tenía mala reputación, confiesa PRIGOGINE; pero él ya intentó mostrar (cfr. *Etude thermodynamique des phénomènes irréversibles*, Dunod, París, 1947) que la irreversibilidad podía ser fuente de orden, de organización. Esta idea directriz ha conducido finalmente a la edificación de una termodinámica no lineal de los fenómenos irreversibles, que permite describir de manera particularmente clara los fenómenos de estructuración. A modo de ejemplo, se pueden considerar la inestabilidad de BÉNARD en el dominio de la hidrodinámica y los sistemas de reacciones químicas. PRIGOGINE constata que «más allá de la inestabilidad, el sistema puede evolucionar hacia un régimen enteramente diferente que presenta una organización espacial y temporal y que sería contraria al segundo principio de la termodinámica si aquélla se produce cerca del equilibrio... De ahí que sea tentador pensar que la organización macroscópica de los sistemas biológicos está ligada al hecho de que los mecanismos químicos implicados le permiten funcionar más allá del umbral de la estabilidad de la "termodinámica"» (I. PRIGOGINE: «Physique et Métaphysique», págs. 304-305).

(84) I. PRIGOGINE: «Physique et Métaphysique», pág. 297.

(85) Cfr. N. BOHR: «Quantum Physics and Philosophy: causality and complementarity», en *Philosophy in the Mid Century*, Ed. R. Kiliansky (dirección), Florencia, 1968.

(86) Por ejemplo, cfr. M. GRENE: *Interpretation of Life and Mind*, Routledge & Kegan Paul, 1971.

(87) Cfr. I. PRIGOGINE, CL. GEORGE, F. HENIN y L. ROSENFELD: «A Unified Formulation of Dynamics and Thermodynamics», en *Chemica Scripta*, vol. 4, 1973.

devenir (88); sustituyéndolo por una simple combinatoria. Así, el fenómeno humano puede ser considerado en su especificidad, irreductible a niveles inferiores, lo cual exige una corrección del propósito lévi-straussiano de disolver «la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas» (89). El punto de vista emergentista (90) permite reintegrar al hombre en la naturaleza en cuanto representa un nivel particular de fenómenos naturales. Pero la jerarquía estructural no es reduccionista: el nivel inferior es necesario pero no suficiente para la emergencia de un nivel superior. Por eso, podemos considerar la naturaleza como un sistema arquitectural hecho de un empilamiento de estructuras siguiendo las exigencias de una complejización creciente. No obstante, las estructuras poseerían una significación immanente, sin necesidad de invocar a la conciencia como fuente de sentido: «La naturaleza es autofinalización; está en vista de su propio aparecer, está toda entera en su manifestación, su sentido se agota en la estructuración que ella se da y en la que se produce como naturaleza, es decir, como sistema de todas las estructuras parciales» (91). Sin embargo, podemos adentrarnos —sin abandonar el estructuralismo— por una dirección diferente de la concepción que autonomiza la estructura y por ello mismo la absolutiza. Se trata de interpretar el estructuralismo (no desplazando su problemática, sino mostrando sus implicaciones) a la luz de la eficacia misma del concepto de estructura. En efecto, decíamos que la emergencia implicaba la aparición de nuevas propiedades. Ahora bien, la emergencia ¿no significaría en nuestro caso la aparición de propiedades que no son de orden estructural, que están más allá de la estructura, aunque no existan independientemente de esta última? ¿No muestra la estructura índices que remiten a otra realidad? Identificar un índice supone un instrumento de interpretación. Interpretar una estructura equivale a situarla en una perspectiva más englobante. ¿Cómo puede

---

(88) Ya en 1796, LAGRANGE consideraba la mecánica como una geometría de cuatro dimensiones (J. L. LAGRANGE: *Théorie des fonctions analytiques*, Imprimerie de la République, París, 1796, pág. 233). Incluso las dos grandes revoluciones científicas de este siglo, la relatividad y la mecánica cuántica, han dejado intacto este aspecto de la descripción newtoniana del mundo. Explicar el cambio y el devenir por una permanencia más fundamental constituye la respuesta filosófica tradicional a una vieja cuestión: ¿cómo es posible el conocimiento de un mundo que cambia? Desde que se plantea el problema de la verdad, incluso parcial, aparece necesariamente la cuestión del tiempo, o más exactamente, el de la relación entre el tiempo y lo eterno, o entre el tiempo y lo intemporal. (Cfr. A. KOJEVE: *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1971).

(89) *La pensée sauvage*, pág. 327.

(90) Lo que sigue está tomado de J. LADRIERE: *Vie sociale et destinée*, págs. 186-197.

(91) J. LADRIERE: *Vie sociale et destinée*, pág. 188.

aparecer a partir del análisis estructural mismo esta visión interpretativa más englobante?

Fijémonos en el aspecto dinámico de las estructuras. Este dinamismo nos descubre un principio que no es de naturaleza estructural. Así, en los sistemas elementales de parentesco observamos que su principio de organización es la ley de la alianza: ésta privilegia las estructuras más favorables a la extensión de los lazos de reciprocidad: «El estatuto epistemológico de la ley de la alianza es diferente del de las proposiciones que describen las propiedades estructurales de los sistemas. Mientras que estas proposiciones describen el funcionamiento de las diversas redes de relaciones, la ley de la alianza suministra la condición general a la que deben someterse esas relaciones para ser admisibles. Aquella expresa, por tanto, no un esquema de organización sino de regla que indica cómo pueden formarse esos esquemas. Por ello es verdaderamente explicativa, y no simplemente descriptiva». Con ella, Lévi-Strauss «introduce, en su análisis de los sistemas de parentesco, un principio de interpretación que no es de orden estrictamente científico, pero que abre, sin embargo, una perspectiva englobante en la que los hechos evidenciados por el análisis científico encuentran, en definitiva, su iluminación última» (92).

También es posible un ensayo por prolongar las indicaciones que ofrece el aspecto dinámico más allá de una lectura naturalista, lo cual supone otro instrumento de interpretación. Si queremos captar las indicaciones que contienen ciertas teorías, es preciso recurrir a conceptos interpretativos dotados de un poder realmente anticipador, que sean capaces de alegar lo que indican los análisis científicos. Estos conceptos sólo pueden ser especulativos, fundados sobre una operación de transgresión analógica. Tal puede ser el concepto kantiano de libertad. La cuestión principal de la *Crítica del juicio* consiste justamente en comprender cómo pueden conciliarse las leyes de la naturaleza con las leyes de la libertad, de tal modo que la acción humana se haga efectiva insertándose en el mundo de los fenómenos. El concepto de finalidad —por cuanto se da una convergencia entre la finalidad de la razón y la finalidad de la naturaleza— se presenta como una solución. Entonces, si en el interior mismo de las estructuras se perfila una finalidad natural de un movimiento de universalización (ley de la alianza), ¿no podríamos considerar, inspirándonos en Kant, el concepto de libertad como una categoría especulativa que permite captar el sentido de este movimiento de universalización? (93).

(92) J. LADRIERE: *Vie sociale et destinée*, págs. 189-190.

(93) Puede verse un excelente desarrollo de la cuestión en esta misma obra de J. LADRIERE: *Vie sociale et destinée*, págs. 192-197.

A.II. *La filosofía como anticipación de la ciencia*

Lévi-Strauss niega a la filosofía, en tanto ésta se pretenda racional, una autonomía al margen de la ciencia. Pero no excluye que la filosofía pueda cumplir una función dentro de la práctica científica. Frente al filosofar espúreo de aquellos —como sus profesores de la Sorbona— para quienes «la filosofía no es la *ancilla scientiarum*, la sirvienta y la auxiliar de la exploración científica, sino una especie de contemplación estética de la conciencia por sí misma» (94), Lévi-Strauss opone un «ámbito en el que la filosofía es legítima, inevitable, el de los problemas no resueltos aún por la ciencia, y a medida que la Historia avanza, la filosofía deja progresivamente a la ciencia un cierto número de problemas que en otra época le pertenecían... pero por otra parte suscita otros, puesto que a medida que la ciencia resuelve nuevos problemas, la filosofía origina otros» (95). Si la filosofía se niega a esta «función real aunque sea modesta» (96), está «tergiversando» su «misión»: esperar a que «la ciencia sea lo suficientemente fuerte para reemplazarla» (97). Así, Lévi-Strauss es consciente de que para «transformar las ciencias humanas en ciencias y en ciencias articuladas del mismo modo que las ciencias exactas y naturales», debe recurrir a «hipótesis y postulados filosóficos» (98). Ahora bien, si nuestro antropólogo denunciaba al comienzo el intrusismo de los filósofos, ¿no hace él lo mismo? (99). Además, ¿es indiscutible la creencia de que ya no hay lugar para la filosofía en el discurso que, al acceder a la racionalidad formal, se hace científico? (100).

(94) *Tristes tropiques*, pág. 55.

(95) P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, pág. 30.

(96) R. BELLOUR: *Entrevista con Lévi-Strauss*, pág. 30.

(97) *Tristes tropiques*, pág. 63.

(98) P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, pág. 31.

(99) Estimamos que la razón del malentendido estriba en que el antropólogo francés intenta captar las regularidades en función de una problemática que determina lo profundo y lo superficial, pero considerando estos términos en su acepción realista, con la consiguiente confusión entre objeto real y objeto de conocimiento. Entonces ocurre —y aquí reproduzco un texto de M. WEBER— que la porción de realidad «que resiste cada vez a la selección de lo legal se convierte o bien en un residuo que no ha sido todavía elaborado científicamente, pero que será preciso integrar al sistema de leyes a medida de su perfeccionamiento, o bien en lo "accidental" que por esta razón es despreciable porque no tiene ninguna importancia desde el punto de vista científico, justamente porque permanece "ininteligible legalmente" de suerte que sólo sabría ser el objeto de una curiosidad ociosa» (*Essais sur la théorie de la science*, Plon, París, 1965, página 154).

(100) «Lévi-Strauss y Lacan afirman de buena gana que su operación excluye y cierra la filosofía: y esto es verdad en el sentido que ellos le sustraen el dominio en

Pero lo que más interesa señalar en este momento es la presencia, en la obra del estructuralista, de una preocupación filosófica constante. Presencia que se detecta tanto en las conclusiones antropológicas que coronan sus investigaciones (101), como en ciertas categorías que articulan su exposición (sensible/racional, naturaleza/cultura), y en esos elementos (por ejemplo la ley de la alianza) que desempeñan la función explicativa en su estructuralismo. La ambigüedad de esa ruptura con la filosofía —confesada, pero realmente no consumada— quizá podría comprenderse —como lo indica Cressant (102)— por el hecho de que la antropología estructural, según confesión del propio Lévi-Strauss, no es una teoría (ciencia) (103), sino un conjunto de investigaciones que quieren ser positivas. Eso explicaría que la tensión con la filosofía es constante y constitutiva de su obra (104).

## B. ALGUNAS IDEAS CONFIGURADORAS DE LA NUEVA ANTROPOLOGÍA

El antropólogo intenta desvelar la estructura inteligible de la realidad social que analiza. Esta decantación del objeto que opera el conocimiento, no supone «una renuncia» o «un trueque», «sino que consiste en una relación de aspectos

---

el que se adentran; pero es falso si equivale a decir que su marcha no debe ser a su vez el objeto de una interrogación (de una interrogación a su vez nueva) sobre el tipo de "epistémè" que presupone, por ejemplo, o sobre el estatuto que asigna a la verdad en el campo perdido del deseo.» «No plantear a la ciencia la cuestión de la ciencia, eso sería todavía filosofía positivista. Hacer resurgir, del interior de una redistribución de las estructuras del saber, en un lugar inédito, la interrogación dirigida al saber, es volver al gesto de la filosofía, incluso si es para desmentir la forma que le daba la tradición» (F. WAHL: «Philosophie et Structuralisme», en varios *Qu'est-ce que le structuralisme*, Seuil, París, 1968, pág. 302 y nota).

(101) Cfr. mi artículo «Método estructural y método histórico en la antropología de Lévi-Strauss», de próxima publicación.

(102) P. CRESSANT: *Lévi-Strauss*, Editions Universitaires, París, 1970, pág. 16.

(103) Cfr. entrevista en *Témoignage Chrétien*, 1968, 18 de abril, pág. 18; citado en A. MILET: *Pour ou contre le structuralisme: Claude Lévi-Strauss et son oeuvre*, Ed. Centre diocésain de documentation, Tournai, 1968, pág. 94. En este mismo sentido: «Aunque la etnología estructuralista tenga una orientación teórica, no es una teoría, como tampoco una filosofía; más bien una cierta manera de abordar los problemas» (Entrevista en *VH* 101, núm. 2, 1970, pág. 47).

(104) A este respecto, convendría notar que una práctica no se convierte en científica sólo por importación de métodos tomados de otras ciencias. No se trata de responder con métodos científicos a cuestiones heredadas, sino de plantear nuevas cuestiones. Pero para ello se precisa la definición de un dominio y de un objeto que las determinan, de una teoría en suma (Cfr. F. VERNIER: *Une science du littéraire est-elle possible?*, Ed. de La Nouvelle Critique, París, 1972, pág. 2).

"verdaderos": ¿Cuáles son estos aspectos verdaderos? Aquellos «que coinciden con las propiedades de mi pensamiento», responde Lévi-Strauss. Y para no encuadrarse en el criticismo neokantiano, postula una garantía: no porque mi pensamiento « ejerza sobre las cosas una inevitable constricción, sino más bien porque mi pensamiento es él mismo un objeto. Siendo de "este mundo", participa de la misma naturaleza que él» (105). Sin embargo, sería preciso explicar cómo «el espíritu, objeto entre los objetos, puede traducir las cosas en representaciones» (106). De hecho, «el isomorfismo de las estructuras mentales y de las estructuras del mundo revela, quizá, si con ello se entiende la confusión subrepticia de las condiciones del pensamiento en acción y del objeto que éste intenta captar, un paralogsimo trascendental» (107).

De todos modos, el inventario de las estructuras mentales, a la inversa de Kant —como antes se expuso— pasa por la mediación del examen de sistemas objetivados. Primeramente es necesario descubrir la estructura subyacente de estos últimos. El estructuralista cuenta, para ello, con antecedentes fecundos tanto en las ciencias naturales —geología— como en las humanas —psicoanálisis y marxismo:

#### B.I. Geología, psicoanálisis y marxismo

La evolución intelectual de Lévi-Strauss está matizada por un dato biográfico: «La inmensa curiosidad que, desde la infancia, me había empujado hacia la geología». La observación de las capas geológicas —que parece una «búsqueda incoherente para el observador no prevenido»— es «la imagen misma del conocimiento». La arbitrariedad y la insubordinación de la apariencia recubre «un sentido maestro, oscuro sin duda, pero del que, cada uno de los otros, es la transposición parcial o deformada» (108).

No acaban ahí las enseñanzas de la geología. En cierto sentido, se presenta además como la precursora de la etnología, en tanto que mientras la historia hace el inventario del tiempo, la etnología el del espacio (109). Así, a veces sucede que «se adivinan en la roca dos amonitas de involuciones desigualmente complicadas, atestando a su manera una diferencia de unas cuantas

(105) *Tristes tropiques*, pág. 60.

(106) M. JALLEY-CRAMPE: «La notion de structure mentale dans les travaux de Claude Lévi-Strauss», en *La Pensée*, núm. 135 (especial), 1967, pág. 59.

(107) M. JALLEY-CRAMPE: «La notion de structure mentale...», pág. 61.

(108) *Tristes tropiques*, págs. 60-61.

(109) Cfr. F. FURET, L. LE GOFF: «Histoire et Ethnologie», en *Méthodologie de l'histoire et des sciences sociales (Mélanges en l'honneur de F. Braudel)*, Privat, Toulouse, 1973, pág. 225.

decenas de milenarios: a menudo el espacio y el tiempo se confunden; la diversidad viviente del instante se yuxtapone y perpetúa las edades» (110).

El psicoanálisis es la segunda de las disciplinas maestras de nuestro autor. El concurso de las teorías freudianas a la constitución de la antropología estructuralista puede desglosarse del siguiente modo:

1. Desde un punto de vista teórico, el freudismo ayuda a nuestro antropólogo a establecer la articulación entre el reino de la naturaleza y el de la cultura. El problema se formulaba en estos términos: ¿cómo se explica el paso de la naturaleza a la cultura si la naturaleza es idéntica en todos los hombres, mientras la cultura se diversifica según los diferentes pueblos? Puesto que la cultura es el dominio de la regla, es preciso encontrar una regla que sea universal, común a todas las civilizaciones. El psicoanálisis aporta una solución: el tabú del incesto. Claro que Lévi-Strauss cambiará el matiz negativo de la prohibición por el positivo de la obligación: ¿con quién debo casarme? (111).

2. En un plano metodológico, el psicoanálisis ha enseñado que la conciencia es una corteza superficial; la ciencia debe desvelar lo oculto. En este sentido, las teorías de Freud son «como la aplicación al hombre individual de un método cuyo canon representaba la geología. En los dos casos, el investigador se sitúa de golpe ante fenómenos en apariencia impenetrables: en los dos casos debe, para inventariar y medir los elementos de una situación compleja, poner en obra cualidades de finura: sensibilidad, perspicacia y gusto. Y, sin embargo, el orden que se introduce en un conjunto a primera vista incoherente, no es ni contingente, ni arbitrario» (112).

3. En tercer término, contaríamos con la definición del hecho social como «signo», al igual que los síntomas neuróticos son signos de una realidad escondida que debe interpretarse. La difusión de las teorías psicoanalíticas en

(110) *Tristes tropiques*, pág. 61.

(111) Cfr. *Les structures élémentaires de la parenté*.

(112) *Tristes tropiques*, pág. 61. Aunque LÉVI-STRAUSS no parece muy consciente de este tipo de problemas, el intento de encontrar un orden a los fenómenos psíquicos «no es tanto ontológico —qué es el inconsciente y qué no lo es— cuanto metodológico». «La invención del método analítico aparece entonces como respuesta a tal problema, respuesta que funda posteriormente hipótesis realistas acerca del ser inconsciente» (L. SEBAG: *Marxisme et structuralisme*, Payot, París, 1964, pág. 145).

Además, para valorar en sus justos límites la influencia de FREUD sobre nuestro autor, habría que definir la naturaleza explicativa de ambas disciplinas, esto es, el parentesco de la antropología estructural con las ciencias naturales y la pertenencia del psicoanálisis al área de la hermenéutica (Cfr. J. LADRIÈRE: «Sciences et discours rationnel», en *Encyclopaedia Universalis*, París, 1972, vol. XIV, pág. 757).

Francia, ofreció a Lévi-Strauss la posibilidad de superar la oposición racional/irracional, con «una categoría más importante y más fértil, la del significante que es la manera más alta de ser de lo racional». La obra de Freud mostró al antropólogo que las oposiciones clásicas racional/irracional, intelectual/afectivo, lógico/prelógico, no eran verdaderamente tales, puesto que «son las conductas en apariencia más afectivas, las operaciones menos racionales, las manifestaciones declaradas prelógicas, las que al mismo tiempo son las más significantes» (113). La primera lección que puede extraerse de la crítica de Freud a la histeria de Charcot, dice el autor francés, es la «de convencernos de que no existe diferencia esencial entre los estados de salud y de enfermedad mentales; que de uno a otro se produce a lo sumo, una modificación en el desarrollo de operaciones generales... El enfermo es nuestro hermano, puesto que no se distingue de nosotros sino por una involución... de un desarrollo histórico que es fundamentalmente el de toda existencia individual» (114). Si la oposición normal/patológico no es pertinente, tampoco lo será su transposición al campo de la etnología: civilizado/primitivo. La fraternidad presupuesta por el psicoanálisis «es la condición epistemológica de la etnología» (115) y se traducirá en el principio siguiente: «En etnología, como en lingüística, no es la comparación la que funda la generalidad, sino lo contrario» (116).

Sin embargo —como lo advierte Bastide—, se da en Lévi-Strauss una evolución en lo que a la significación de los signos se refiere. En *Triste tropiques*, por ejemplo, las estructuras inconscientes no son ya de naturaleza libidinal, aunque todavía operan siguiendo los mecanismos descritos por Freud. La exposición del chamanismo, descrito en *Anthropologie structurale*, es el punto de partida de una ruptura definitiva: el psicoanálisis indaga sobre las causas afectivas de los desórdenes psíquicos, mientras Lévi-Strauss busca, en un nivel más profundo, la importancia del elemento intelectual. Si en *Les structures* el antropólogo se refería al psicoanálisis clásico (el deseo de desorden se concebía como afectivo), pasamos ahora a otra definición del espíritu humano, ya no como estructura de pulsiones inconscientes (porque los traumatismos y los recuerdos infantiles pertenecen al «subconsciente», no al inconsciente). La ruptura se consuma con *La pensée sauvage*, donde se intenta descubrir las categorías *a priori*, las leyes universales del espíritu humano que son estructuras formales como las categorías de Kant. Incluso, cuando se abordan las

(113) *Tristes tropiques*, págs. 59-60.

(114) *Le totemisme aujourd'hui*, 3.<sup>a</sup> edic., P. U. F., París, 1969, pág. 2.

(115) J.-P. CHARRIER: «Lévi-Strauss, le Structuralisme et les Sciences Humaines (Rupture et Continuité)», en *Revue de l'Enseignement Philosophique*, núm. 1, 1971, página 14.

(116) *Anthropologie structurale*, pág. 28.

estructuras semánticas en los cuatro volúmenes de *Mythologiques*, la significación de los hechos colectivos se separa radicalmente de las significaciones psicoanalíticas (117).

4. Además de las convergencias apuntadas, nos encontramos con que la relación entre estructura e historia es un problema que también afecta a la disciplina inaugurada por Freud. En efecto, el incesto y el parricidio original daría cuenta de una misma estructura del espíritu humano que se repite en cada individuo. La cuestión estriba en explicar este hecho fundacional, bien como un acontecimiento histórico o bien como algo que trasciende las sucesiones históricas y las correlaciones del presente. Para la primera posición, el deseo de la madre, la muerte del padre y el arrepentimiento del hijo constituirían eventos acaecidos alguna vez (sin embargo, esta interpretación de los orígenes es insostenible por la gratitud de la hipótesis de la horda de los machos y de la muerte primitiva, así como por el círculo vicioso que hace nacer el estado social de operaciones que lo suponen). Para la segunda, estos elementos no hacen más que traducir, bajo una forma simbólica, un sueño eterno y duradero. «Y el prestigio de este sueño, su poder de modelar sin saberlo el pensamiento de los hombres, proviene precisamente del hecho de que los actos que aquél evoca no se han cometido jamás, porque la cultura se ha opuesto a ello siempre y en todo lugar.» Si son posibles estas dos lecturas, es porque *Totem y tabú* comporta ambas interpretaciones. No obstante, Freud ha sugerido, en otras obras, que ciertos fenómenos de base se explican por la estructura permanente del espíritu humano, más que por su historia, concluye nuestro autor (118). Por eso, el estructuralista francés escribirá más tarde: «A diferencia de la historia de los historiadores, la del geólogo como la del psicoanalista intenta proyectar en el tiempo, un poco a la manera de un cuadro viviente, ciertas propiedades fundamentales del universo físico o psíquico. Acabo de hablar de cuadro viviente; en efecto, el juego de los "proverbios en acción" ofrece la imagen ingenua de una empresa que consiste en interpretar cada gesto como el desarrollo en la duración de ciertas verdades in-

(117) Cfr. R. BASTIDE: *Sociologie et psychanalyse*, 2.<sup>a</sup> edic., P. U. F., París, 1972, páginas 198-200.

(118) *Les structures élémentaires de la parenté*, págs. 563-564. A. GREEN se pregunta si «con el Edipo no se hace vana toda oposición entre estructuras e historia. La historia no es pensable fuera de la repetición que remite a la estructura; la estructura en lo que concierne al hombre no es pensable fuera de su relación con sus genitores, constituyente de lo simbólico, y que introduce una relación temporal-intemporal que implica la dimensión de la historia» («La psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure», en *Critique*, núm. 194, 1963, pág. 661).

temporales cuyo aspecto concreto sobre el plano moral intentan restituir los proverbios, pero que, en otros dominios, se llaman exactamente leyes» (119).

Lévi-Strauss reconoce, también, su deuda con el marxismo, lo cual no ha dejado de provocar reacciones encontradas. Para unos, el contubernio con el marxismo puede malograr la pretensión científica del estructuralismo (120). Para otros, cualquier divergencia con Marx resulta sospechosa (121); aunque, claro está, el inventario de las discordancias exigiría previamente la elucidación del tipo de «lectura» que se practica.

1. En primer lugar, el marxismo ha influido en nuestro antropólogo como «filosofía del conocimiento», «y, en este sentido, está completamente disociado de toda acción práctica o política. Aquí existe ya una notable diferencia, por ejemplo, con el marxismo de Sartre, quien, en este plano, es mucho más marxista que yo» (122). Esta filosofía puede reducirse a un número de proposiciones elementales: el hombre está en el mundo, piensa en el mundo, por eso el pensamiento humano no se manifiesta nunca en lo absoluto, sino siempre en relación con cierto número de constricciones que son, en primer término, constricciones externas (123).

2. Lévi-Strauss indica igualmente una convergencia metodológica. Para él, la *Crítica de la economía política* o el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, son lecturas obligadas antes de aplicarse a desenredar un problema de sociología o de etnología. Siguiendo a Rousseau (124), «Marx ha enseñado que la ciencia

(119) *Tristes tropiques*, págs. 61-62.

(120) Por ejemplo, cfr. J. RUBIO: «Lévi-Strauss, ¿ciencia o ideología?», en *Arbor*, 1971, núm. 305, pág. 19.

(121) Algunos autores sostienen que el estructuralismo es «un pensamiento cientista, racionalista y ahistórico» (L. GOLDMANN: *Sciences humaines et philosophie*, Gonthier, París, 1966, pág. 97), que rechaza «con la historia y la historicidad, la *praxis* y la dialéctica» (H. LEFEBVRE: *Métaphilosophie*, Minuit, París, 1966, pág. 262), que los objetos de la investigación de MARX son «las estructuras históricas» mientras que los de LÉVI-STRAUSS «las verdades fuera del tiempo» (F. REMOTTI: *Estructura e historia...*, página 61), que este último disuelve todos los esfuerzos por liberar al hombre en un pluralismo histórico desesperante (cfr. M. RODINSON: «Ethnologie et relativisme», en *La Nouvelle Critique*, núm. 69, 1955), etc.

(122) Sobre la desnaturalización del marxismo que implica la separación de la teoría y de la *praxis*, cfr. el inteligente artículo de J. DESANTI: «Le marxisme», en *La philosophie. De Hegel à Foucault, du marxisme à la phénoménologie*, 2.<sup>a</sup> edición, Denoël, París, 1969, pág. 316.

(123) Cfr. P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, pág. 25-26.

(124) J. DERRIDA se pregunta: «¿Cómo se puede conjugar Rousseau con Marx y Freud? ¿No había pedido Rousseau que le dejaran vivir en paz con los filósofos de la conciencia y del sentimiento interior, en paz con este *córito* (pese a que Lévi-Strauss

social no se construye sobre el plano de los acontecimientos como tampoco la física a partir de los datos de la sensibilidad: su fin es construir un modelo, estudiar sus propiedades y las diferentes maneras de cómo reacciona en el laboratorio, para aplicar en seguida estas observaciones a la interpretación de lo que acontece empíricamente» (125). Pese a alguna voz disconforme (126), parece claro que el antifenomenismo de Marx —en sus obras teóricas— se levanta en actitud crítica contra los que organizan la investigación según este esquema: observación, proposiciones basadas en la observación, generalización y verificación (127). Porque, ¿qué otra cosa significa, por ejemplo, aquella frase de *El Capital*: «toda ciencia sería superflua si la esencia de las cosas y su forma fenoménica coincidieran directamente»? (128).

Es Godelier —discípulo de Lévi-Strauss y marxista (129)— quien ha construido el cuadro más completo de equivalencias metodológicas entre Marx y el antropólogo francés; concordancia fortuita en algunos casos, ya que, a veces, ha correspondido a la lingüística y no al marxismo inspirar a nuestro autor. Marxismo y estructuralismo utilizan dos principios fundamentales: distinción realidad/apariencia y prioridad del estudio de la estructura sobre el

---

piensa lo contrario) sensible, con esta voz interior que nunca miente?» (De la *grammatologie*, págs. 172-173). Sin embargo, en el «Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres» encontramos un párrafo bastante próximo al que LÉVI-STRAUSS dedica a MARX: «Comencemos, pues, por separar todos los hechos, porque no tocan la cuestión. No es preciso detenerse en las investigaciones en las que se puede encontrar este tema en tanto que verdades históricas, sino solamente en tanto que razonamientos hipotéticos y condicionales más propios para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y parecidos a aquellos que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del mundo» (*Du contract social. Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Union Générale d'Editions, París, 1963, pág. 254). Con todo es extraño que LÉVI-STRAUSS en su artículo «J.-J. Rousseau, fondateur des sciences de l'homme» —y donde alude a este último discurso— no mencione el párrafo que acabamos de transcribir.

(125) *Tristes tropiques*, pág. 62.

(126) Cfr. H. LEFEBVRE: «Le marxisme et les idéologie», en *Dialogue: Revue canadienne de philosophie*, núm. 1, 1969, pág. 8.

(127) Cfr. J. TOPOLSKI: «Marx et la méthode des modeles», en *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, págs. 435-436.

(128) K. MARX: *Il Capitale*, Rinascita, Roma, 1957, III, 3, pág. 228.

(129) Su «lectura» estructuralista de MARX ha provocado reacciones entre los marxistas. Sirva de ejemplo el debate entablado entre GODELIER y SÉVE (M. GODELIER y L. SÉVE: *Marxismo e strutturalismo: Un dibattito a due voci sui fondamenti delle scienze sociali*, Einaudi, Turín, 1970. En este libro se recoge el artículo de GODELIER: «Système, structure et contradiction dans Le Capital» —publicado originalmente en *Les Temps Modernes*—, la crítica de SÉVE: «Méthode structurale et méthode dialectique» —que apareció primeramente en *La Pensée*—, la respuesta de GODELIER y la contrarrespuesta de SÉVE).

análisis de su génesis y de su evolución. El examen de las estructuras implica además: a) que toda estructura es un conjunto determinado de relaciones, ligadas entre sí según leyes internas de transformación; b) toda estructura combina elementos específicos y por eso es inútil querer «reducir» una estructura a otra o «deducir» una estructura de otra; c) entre estructuras diferentes que pertenecen a un mismo sistema existen relaciones de compatibilidad cuyas leyes es preciso descubrir. Es fácil demostrar el paralelismo del estructuralismo con Marx, afirma Godelier: la ganancia industrial, el beneficio comercial, el interés financiero y la renta que parecen provenir de actividades diferentes, son, en realidad, formas distintas, pero transformadas de la plusvalía, formas de su repartición entre los grupos que integran la clase capitalista, formas distintas del proceso global de explotación de los asalariados. Por otra parte, Marx fue el primero en formular la hipótesis de la existencia de relaciones de correspondencia y de compatibilidad estructural entre fuerzas productivas y relaciones de producción, y entre modo de producción y superestructura, sin que éstas queden reducidas a epifenómenos de aquél (130).

3. Nuestro antropólogo acepta «el incontestable primado de las infraestructuras» y, con sus trabajos, quiere «contribuir» a la «teoría de las superestructuras, apenas esbozada por Marx» (131). Entonces, podemos preguntarnos si el estructuralismo de Lévi-Strauss se confunde con el materialismo histórico de Marx. Para ello —responde Godelier— es necesario cuestionarse sobre lo que Lévi-Strauss entiende por historia, su representación de la causalidad económica y las aplicaciones que realiza en su práctica científica. En lo que al primer punto respecta, *Du miel aux cendres* deja al azar la emergencia tanto de la filosofía como de la ciencia. El nacimiento de ambas es «una ocurrencia histórica que no significa otra cosa sino que se ha producido en este lugar y en este momento». De este modo, la historia carece de necesidad y tanto la filosofía como la ciencia occidentales se reducen a simples accidentes; la historia se ocupa de lo «que pertenece de derecho a la contingencia irreductible» (132). ¿No anula también, Lévi-Strauss, en su práctica, los principios teóricos explícitamente profesados? Es cierto que nuestro antropólogo ha realizado una revolución en el dominio del parentesco y de las ideologías. Sin embargo, ha separado el análisis de la «forma» de las relaciones de parentesco del análisis de sus «funciones». Es decir, ha olvidado el problema de la «articulación real» del parentesco con las restantes estructuras sociales. Y, ya

---

(130) Cfr. M. GODELIER: *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, París, 1973, págs. 56-59.

(131) *La pensée sauvage*, pág. 173.

(132) *Du miel aux cendres*, Plon, París, 1966, págs. 407-408.

se sabe que el materialismo histórico es «ante todo una teoría de la sociedad, una hipótesis sobre la articulación de sus niveles internos y sobre la causalidad específica y jerarquizada de cada uno de sus niveles» (133).

Afinidades y diferencias, en suma. Con todo, la lección principal que ofrecen geología, psicoanálisis y marxismo se puede condensar así: «En todos los casos, se plantea el mismo problema que es el de la relación entre lo sensible y lo racional, y la finalidad buscada es la misma: una especie de "super-racionalismo" que tiende a integrar lo primero en lo segundo sin sacrificar ninguna de sus propiedades» (134).

### C. LA ANTROPOLOGÍA, CIENCIA COMO LAS DEMÁS

Una de las aportaciones de Durkheim —así lo señala Lévi-Strauss— consiste en mostrar que «la sociología es una ciencia del mismo tipo que las otras y que su fin último es el descubrimiento de relaciones generales entre los fenómenos» (135). Este objetivo, que estimula todo proyecto científico, ha de referirse a diversas tentativas de sistematización de las ciencias naturales y humanas.

#### C.I. Breve estado de la cuestión

1. A veces, se postula la heterogeneidad de sus respectivos objetos. Algunos dirán que por «complacer a un humanismo» (136), o por «evocar, explícitamente o no, el dualismo ontológico de Descartes del alma y del cuerpo, del espíritu y de la materia» (137), con lo que se prolonga la bipartición aristotélica de lo sublunar y de lo celeste. Sin embargo, el contraste que Aristóteles percibía entre estas dos regiones del ser (más arriba y más abajo que el círculo lunar) se transportó al conocer cuando Galileo mostró que lo sublunar también obedecía a leyes. De lo cual alguien podrá deducir que las objeciones hoy formuladas (el hombre es espontaneidad imprevisible) al naturalismo, son del

---

(133) M. GODELIER: *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, págs. 59-63.

(134) *Tristes tropiques*, pág. 62.

(135) «La sociologie française», pág. 514.

(136) P. BOURDIEU: *Le métier de sociologue*, pág. 26.

(137) J. FREUND: *Les théories des sciences humaines*, P. U. F., París, 1973, página 107.

mismo género que las que a Galileo se le oponían cuando se argüía que la naturaleza terrestre era fuerza inagotable de creación espontánea, irreductible a cifras (138).

2. También se ha insistido en el contraste de sus métodos de investigación. Por ejemplo, la distinción de Rickert entre ciencias nomológicas y ciencias ideográficas, que corresponden a las ciencias de la naturaleza y de la cultura respectivamente. No obstante, para Rickert, la realidad empírica no es naturaleza ni historia, se convierte en una u otra por la operación lógica de la conceptualización, conforme a la oposición de la *Crítica del juicio* entre naturaleza e historia que «no implica, al menos en la filosofía kantiana, una interpretación sustancialista» (139). ¿Conceptualización diferente o insuficiente? (140). Este es el problema.

Igualmente, aquí se inscribe la famosa oposición entre explicar y comprender como criterio metodológico más adecuado para establecer una distinción lógica y sistemática entre los dos tipos de ciencia (141). Pero es preciso añadir, por una parte, que no se puede oponer de forma radical y rígida estos dos métodos (142). Por otra, el divorcio instituido por Dilthey entre ex-

(138) Cfr. P. VEYNE: *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, París, 1971, págs. 282-283.

(139) J. FREUND: *Les théories des sciences humaines*, pág. 107.

(140) «Muy a menudo el recurso a la descripción y sólo a la descripción es el signo de una conceptualización insuficiente» (pág. 250). Ahora bien, una vez establecida una ley, cada caso particular exigirá ser estudiado en sus menores detalles. Es una misma materia considerada bajo dos ángulos diferentes que se ofrecen recíprocamente puntos de apoyo: «Toda teoría etnológica depende del valor del material etnográfico, de la calidad de la descripción; pero inversamente, la observación se afina conformándose a las exigencias de la teorización» (pág. 248) (L. SEBAG: *Marxisme et structuralisme*).

(141) Nadie ha defendido con la intransigencia de JASPERS esta distinción (cfr. JASPERS: *Philosophie*, Springer, Berlín, 1932, tomo I, págs. 186-190). Puede verse la crítica de J. PIAGET: *Epistémologie des sciences de l'homme*, Gallimard, París, 1970, páginas 116-117.

(142) Porque incluso las ciencias empírico-formales (la física, por ejemplo) necesitan de la interpretación, en cuanto que la función de la interpretación consiste en dar una referencia al discurso formal. Esto se realiza por medio de reglas de correspondencia y de traducción que manifiestan el carácter universal del fenómeno de la interpretación. Se puede distinguir, por tanto, tres niveles de lenguaje: a), la teoría formalizada (sintaxis); b), el primer sublenguaje que contiene entidades teóricas no observables, pero propias a un dominio de la experiencia (ejemplo, campo electromagnético); c), segundo sublenguaje, el de las entidades y las propiedades observables. Estos lenguajes se unen por relaciones de interpretación. Hay que añadir, además, que «la construcción de las teorías presupone una pre-concepción del objeto y, por tanto, una donación original, aunque de otra parte el objeto sólo se nos da a través de un medio de interpretación».

Sin embargo, existe una diferencia entre las ciencias empírico-formales y las ciencias humanas; éstas estudian fenómenos que incluyen en sí mismos la presencia de

plicar y comprender ya no puede mantenerse en sus mismos términos (143).

3. Frente al mantenimiento de la división entre ciencias humanas y naturales se alza la variada gama de los naturalismos (144). Todos ellos, filosófica o metodológicamente, profesan una creencia en la supremacía de las ciencias naturales, a las que deben acomodarse todas las disciplinas humanas con pretensiones científicas. Ahora bien —y al margen de si «pronaturalistas» o «antinaturalistas» conocen efectivamente los métodos de la física para, a continuación, postular el sometimiento o la diferencia (145)— es preciso reconocer que las ciencias naturales no pueden fundar el privilegio de su discurso. Entonces, ¿cómo pueden erigirse autoritariamente en modelos de las ciencias humanas? (146).

---

significaciones» (pág. 41). En este caso, «la precomprensión hermenéutica no apunta solamente a un esquema operatorio, como el de las ciencias empírico-formales, sino que apunta a la subjetividad, a sus intencionalidades, a un dinamismo intencional» (pág. 46). (Todo ello en J. LADRIERE: *L'articulation du sens*, Aubier Montaigne - Ed. du Cerf - Delechaux & Niestlé - D. D. B., París, 1970).

(143) «Recordamos que esta oposición procedía de la oposición entre ciencia natural y ciencia del espíritu, entre conocimiento de cosa y conocimiento de otro. Ahora bien, hoy han aparecido nuevos modelos de explicación que no son ya extraños al dominio del lenguaje sino apropiados a los aspectos estructurales del lenguaje mismo y, más generalmente, de todos los sistemas de signos. Mientras que DILTHEY creía que la función de los signos era expresar una subjetividad y que, por esta razón, la teoría del signo se excluía del dominio de la explicación, la semiología, o ciencia general de los signos, es hoy el lugar mismo donde se ha hecho abstracción de la subjetividad, de la intención psíquica. Una teoría moderna de la interpretación tiene frente a sí algo que no es ya naturalista sino semiológico» (P. RICOEUR: *Cours sur l'herméneutique*, página 121-122).

(144) Cfr. J. FREUND: *Les théories des sciences humaines*, págs. 97-99.

(145) Cfr. los capítulos III y IV de K. POPPER: *Misère de l'historicisme*, Plon, París, 1956.

(146) «Se podría, naturalmente, proponer de partida asimilar un discurso al de la física. Pero tal proposición vendría, en suma, a sugerir una interpretación del sujeto en términos fisicalistas; ello constituiría, pues, un principio de interpretación que sólo podría ser aceptado como fundado si conseguía mostrar cómo y por qué tiene derecho a considerarse como privilegiado. O bien, debería expresarse en términos fisicalistas, o bien debería expresarse en los términos de otro discurso. En el primer caso, se ve difícilmente cómo podría proceder a una autojustificación sino apoyándose en una petición de principio: ¿cómo se podría justificar en términos fisicalistas la extensión del discurso fisicalista a la esfera de los fenómenos humanos, sin presuponer con eso mismo lo que hace falta justificar, a saber, la legitimidad de una tal extensión? Y, en el segundo caso, el principio se contradeciría: si pertenece a otro discurso diferente de la física, entonces el discurso de la física no puede ya considerarse como privilegiado, lo cual afirma, sin embargo, el principio invocado. Esto no significa que el lenguaje de la física es inaplicable a la realidad humana, sino simplemente que este lenguaje no puede presentarse como el principio último de interpretación» (J. LADRIERE: *Vie sociale et destinée*, pág. 204).

Es justamente significativo que Durkheim, con quien hemos iniciado este apartado, mostrara la necesidad de escapar a esta alternativa, aunque no indique el modo preciso de compaginar ambos aspectos: «la sociología nació a la sombra de las ciencias de la naturaleza y en contacto íntimo con ellas... Es evidente que entre los primeros sociólogos algunos tuvieron la equivocación de exagerar este acercamiento hasta el punto de desconocer el origen de las ciencias sociales y la autonomía que éstas deben gozar respecto a las ciencias que las han precedido. Pero estos excesos no deben hacer olvidar todo lo que de fecundo hay en estos principales hogares del pensamiento científico» (147).

### C.II. *Naturalismo filosófico y metodológico*

Este breve y recortado estado de la cuestión nos permitirá ubicar la posición de Lévi-Strauss respecto a la sistematización de las ciencias y el consiguiente papel del método histórico en las ciencias humanas.

Nuestro autor se opone a quienes pretenden fundar ontológicamente la diversidad metodológica; pero él mismo entra en la puja filosófica al proponer, por su parte, otra metafísica, aunque sea de signo monista. La oposición entre naturaleza y cultura, sobre la que insistió en *Les structures*, hoy, solamente, «ofrece un valor metodológico» (148). Porque, desde una perspectiva genética, «la emergencia de la cultura será un misterio mientras no se determinen, a nivel biológico, las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro» (149), ya que la cultura es posible gracias a «ciertas estructuras del sistema nervioso central» (150). Por consiguiente, cabe concluir lógicamente que el pensamiento «participa de la misma naturaleza que el mundo» (151).

Al naturalismo filosófico le corresponde la valoración exclusiva de los procedimientos de las ciencias naturales. Cuando se trata de establecer un parangón entre las ciencias naturales, por un lado, y las humanas y sociales por otro, se llega —dice Lévi-Strauss— a una constatación: «unas son ciencias, las otras no lo son». En estas últimas, el «término de ciencia no es más que una apelación ficticia que designa un gran número de actividades heteróclitas

---

(147) E. DURKHEIM: «La sociologie et son domaine scientifique», en *Rivista Italiana di Sociologia*, 1900, tomo IV, pág. 177.

(148) *La pensée sauvage*, pág. 327, nota.

(149) «Leçon inaugurale», pág. 24.

(150) *Les structures élémentaires de la parenté*, pág. XVI.

(151) *Tristes tropiques*, pág. 60.

y de las que sólo un pequeño número ofrece un carácter científico (por poco que se quiera definir la noción de ciencia del mismo modo)» (152).

Si la obra científica debe realizarse según el sentido y el espíritu de las ciencias exactas y naturales, eso no implica una copia servil de métodos. De hecho, Lévi-Strauss trata de dilucidar aspectos fundamentales: dualismo del observador y del objeto, facultad de realizar experiencias, elección de variables que definen un hecho científico, relación entre explicación y previsión, etcétera (153). Son significativas, al respecto, las razones por las que la lingüística «puede situarse en un plano de igualdad con las ciencias exactas y naturales» (154). Además, si «concebimos la antropología como la ocupante de buena fe de este dominio de la semiología» (155), ¿no hemos trascendido ya el dominio físico?

De todos modos, el acercamiento de las ciencias humanas a las exactas y naturales exige el rechazo de cualquier distinción que incluya, en su vertiente metodológica, la bipartición ciencias nomológicas/ciencias descriptivas: «Como toda empresa que se quiera científica, estos métodos (los de la antropología) tienden a describir propiedades invariantes detrás de la particularidad y de la diversidad aparentes de los fenómenos dados a su observación» (156). En este sentido, el etnólogo es capaz de captar «elementos poco numerosos y recurrentes, diversamente combinados en un gran número de sistemas, detrás de la particularidad temporal y local de cada uno» (157). Evidentemente, no por ello se elimina el método descriptivo, la etnografía es buena prueba de su necesidad. Ahora bien, tampoco se trata de una paridad de métodos, sino de su combinación jerárquica dentro de una única tarea. El problema estriba en determinar los procedimientos para descubrir las generalidades. Consiguientemente, nos situamos en el corazón del debate historia-sociología, cuyas diferencias —recuerda Lévi-Strauss refiriéndose a Hauser y Simiand— consisten

---

(152) «Critères scientifiques...», pág. 341.

(153) «Critères scientifiques...», págs. 342-346.

(154) La lingüística: «a), tiene un objeto universal, que es el lenguaje articulado del que ningún grupo humano está desprovisto; b), su método es homogéneo; dicho de otro modo, permanece idéntico cualquiera que sea la lengua particular a la que se aplique: moderna o arcaica, primitiva o civilizada; c), este método reposa en algunos principios fundamentales acerca de los que hay unanimidad entre los especialistas (pese a divergencias secundarias) en reconocer su validez» («Critères scientifiques...», páginas 351-352).

(155) «Leçon inaugurale», pág. 18.

(156) «L'oeuvre du Bureau of American Ethnology et ses leçons (1966)», recogido en *Anthropologie structurale deux*, pág. 72.

(157) «Critères scientifiques...», pág. 345.

en el carácter comparativo del método sociológico, monográfico y funcional del método histórico» (158).

Resumiendo: la intervención de la historia en la filosofía social —«no marxista» puntualiza Ikon— se ha efectuado conforme a tres aspectos: ontológico, epistemológico y metodológico (159). Desde la perspectiva lévi-straussiana se deduciría que: a) si la antropología se funda sobre el determinismo, no puede admitir un método histórico exigido por ciertas realidades que no se pliegan a la legalidad; b) si la antropología busca «constantes» porque toda ciencia es nomológica, se anula la concepción epistemológica según la cual la historia intervendría para marcar la especificidad de los conocimientos en las ciencias humanas; c) ahora bien, si el método histórico se presenta ligado a la descripción concreta en oposición a la teoría social abstracta, se reconocerá su pertinencia, pero limitada a las primeras operaciones de toda empresa científica.

#### D. ETNOGRAFÍA, ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

La articulación de estos tres términos en la obra de Lévi-Strauss está gobernada «por su diverso grado de generalización» (160). A este respecto, cabe señalar que los dos motivos que están a la base de la diferencia entre británicos —más preocupados por los trabajos sobre el terreno— y franceses —más amigos de teorizar— serían el respectivo temperamento nacional y el hecho de que los ingleses se sacudieron de encima las pretensiones de las grandes síntesis propias del siglo XIX, gracias a la influencia de W. H. Rivers (un psicólogo experimental) concentrando sus esfuerzos en la descripción etnográfica detallada de sociedades particulares (161). Si el mimo de lo concreto y las ambiciones de lo general caracterizan a la antropología y a la filosofía respectivamente, resulta lógica la conclusión del antropólogo de Cambridge —Leach— y que sirve de encabezamiento a uno de sus artículos: «Lévi-Strauss antropólogo y filósofo». Parece que a nuestro autor no le disgusta esta etiqueta. En efecto, advierte que si «el origen filosófico de la sociología francesa le ha jugado en el pretérito algunas malas pasadas, pudiera acontecer que, en el futuro, sea su mejor triunfo» (162). No se trata de mez-

(158) *Anthropologie structurale*, pág. 3.

(159) Cfr. I. S. IKON: «Histoire et sociologie», en *Information sur les sciences sociales*, núm. 15, 1971, pág. 87.

(160) F. REMOTTI: *Estructura e Historia...*, pág. 20.

(161) Cfr. E. LEACH: *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, Anagrama, Barcelona, 1970, págs. 6-9.

(162) «La sociologie française», pág. 545.

clar ciencia y filosofía, sino partiendo de una base rigurosa —para ello será preciso desterrar el filosofismo— apuntar a una meta que ya Kant se propuso alcanzar. El término «antropología» es polisémico por haber sido empleado de dos modos diferentes. Fue adoptado por los anglosajones en el siglo XIX para designar lo que en los países latinos hoy se denomina etnografía o etnología, esto es, observación de pueblos exóticos y sistematización de los elementos que provienen de esta observación. Sin embargo, en la filosofía —y en Kant particularmente— la antropología se refiere a la interpretación del fenómeno humano en general. Ahora bien, ambos significados pueden articularse. Así —sostiene Lévi-Strauss— «mi punto de vista está situado en la etnografía y en la etnología», «pero trato de obtener de tal observación un cierto número de principios que sean aplicables, de forma general y en un nivel precisamente filosófico, a la interpretación del fenómeno humano como tal» (163). La exigencia de trascender el dato etnográfico se debe a la necesidad de completar la descripción con la explicación, a no ser que confundiendo etnografía y antropología —se suscriba la afirmación de Malinowski: «una buena descripción, es la mejor forma de explicación» (164). Pero si se admite que etnografía, etnología y antropología constituyen «operaciones bien diferenciadas» (165), la cuestión adecuada —y que se plantea el estructuralista francés— sería la siguiente: ¿qué diferencias y qué relaciones existen entre ellas?

Todos los países consideran la etnografía del mismo modo: corresponde al trabajo sobre el terreno donde el observador acumula la mayor parte de la información gracias a una experiencia personal, mediante métodos y técnicas adecuadas. La etnología representa un primer paso hacia la síntesis; síntesis que puede realizarse en tres direcciones: geográfica (para integrar conocimientos relativos a pueblos vecinos), histórica (si se apunta a la reconstrucción del pasado de una o varias poblaciones), sistemática (cuando la atención se centra sobre un tipo de técnica, costumbre o institución). La antropología apunta a un conocimiento global del hombre comprendiéndolo en toda su extensión histórica y geográfica; aspira a un conocimiento aplicable al conjunto del desarrollo humano, desde los homínidos hasta las razas modernas, y tiende a conclusiones —positivas o negativas— pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu

---

(163) P. CARUSO: *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, pág. 22-23.

(164) Cit. en R. y L. MAKARIUS: *Structuralisme ou ethnologie: Pour une critique radicale de l'anthropologie de Lévi-Strauss*, Anthropos, París, 1973, pág. 11 (no se indica la procedencia de la cita).

(165) G. BALANDIER: «Sociologie, ethnologie et ethnographie», en varios, *Traité de sociologie*, 3.<sup>a</sup> edición, P. U. F., París, 1967, vol. I, pág. 101.

melanesia (166). Sin embargo, etnografía, etnología y antropología aunque se especifican diferentemente, no pueden constituirse en disciplinas autónomas. Porque, tomando los dos extremos de esta tarea única, constatamos que la antropología sin el anclaje en la realidad que le proporciona la etnografía, degenera en filosofismo. Por su parte, un estudio etnográfico que pretendiera encerrarse en sus propios límites, no supera el puro descriptivismo: «entre la antropología y la etnología existe la misma relación que la definida anteriormente entre esta última y la etnografía... Son, de hecho, tres etapas o tres momentos de una misma investigación, y la preferencia por tal o cual de estos términos expresa solamente una atención predominante dirigida hacia un tipo de investigación, que no sabría jamás excluirse de los otros dos» (167).

Las sucesivas síntesis que trascienden las meras descripciones de la etnografía apuntan a la generalidad, pero sosteniendo «la subordinación lógica de la semejanza al contraste» (168). De lo contrario, llegaríamos a una situación curiosa: «una disciplina, cuyo fin primero, si no el único, consiste en analizar e interpretar las diferencias, se ahorra todos los problemas no teniendo en cuenta más que las semejanzas. Pero, al mismo tiempo, pierde todo medio de distinguir lo general que es lo que pretende, de lo banal con lo que se contenta» (169). La semejanza, a lo sumo, «no es más que un caso particular de la diferencia, aquél donde la diferencia tiende a cero» (170). Por consiguiente, si la acumulación de etnografías permite solamente una yuxtaposición de diferencias, tampoco valen las analogías que sirven únicamente para atenuar las divergencias en el mismo nivel en que aparecen. Así, las cosas, «el objeto último de las investigaciones estructurales son las constantes ligadas a esas diferencias» (171). Un ejemplo: la tarea que se asigna Lévi-Strauss en el dominio de la mitología «consiste en probar que aquellos mitos que no se asemejan, o cuyas semejanzas parecen a primera vista accidentales, pueden al menos presentar una estructura idéntica y depender del mismo grupo de transformaciones» (172). Y si resulta posible conciliar la diversidad y la identidad, es porque «la una y la otra no se sitúan en el mismo nivel» (173) conforme a la lección de las tres disciplinas maestras.

---

(166) Cfr. *Anthropologie structurale*, págs. 387-388.

(167) Cfr. *Anthropologie structurale*, págs. 388-389.

(168) *La pensée sauvage*, pág. 141.

(169) *Anthropologie structurale*, pág. 19.

(170) *L'homme nu*, pág. 32.

(171) *Anthropologie structurale*, pág. 325.

(172) *L'origine des manières de table*, Plon, París, 1968, pág. 164.

(173) J. POUILLON: «L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss», recogido en *Race et Histoire, suivi de L'oeuvre de Lévi-Strauss*, Gonthier, París, 1971, pág. 116.

Como la realidad concreta sirve de plataforma para la construcción de los modelos, es del todo lógico suponer que estos últimos deberán ser convalidados mediante las oportunas pruebas de verificación. ¿Permite el análisis estructural dar cuenta de los hechos en todos los casos? Lévi-Strauss no está convencido de ello; pero esta dificultad, sin que sea de principio, hay que atribuirla a la situación histórica de la antropología. El etnólogo se ve forzado a comportarse como un botanista aficionado que amontona una mezcla de especímenes heteróclitos, deformados y mutilados, o como un físico que debiera trabajar sobre las observaciones babilónicas del Cosmos. Pero mientras los cuerpos celestes están ahí, las culturas indígenas han desaparecido o están en trance de desaparecer. En definitiva, no queda otra alternativa que ajustar las técnicas de observación a un cuadro teórico mucho más avanzado que aquéllas. Esta situación paradójica, opuesta a la que ha prevalecido generalmente en la historia de las ciencias, es el desafío lanzado a la antropología moderna (174). De ahí que, además de la verificación empírica que se funda en la etnografía o en la experiencia —y en lo suministrado por el contexto de otros mitos, si de mitología se trata— haya que recurrir a una «verificación formal» (175) cuando no es posible probar sobre el terreno la validez del análisis, bien sea por la precariedad de las informaciones o bien porque las poblaciones estudiadas están extinguiéndose o han desaparecido hace tiempo.

En otro orden de cosas, conviene no confundir este retorno a lo concreto con la «recuperación de lo vivido», si bien Lévi-Strauss se muestra un tanto ambiguo sobre el particular, llevado quizá por el ardor de su polémica con Sartre. Cabe insistir sobre ello, para que del papel secundario que nuestro autor otorga a la totalidad vivida, no se deduzca una dimisión suya en la tarea de confrontar modelos y hechos. Ahora bien, hay que señalar también que cada teoría arbitra sus propios medios de verificación (176). ¿No dice el mismo Lévi-Strauss que «el esfuerzo propiamente científico consiste en descomponer (la realidad ofrecida por la razón dialéctica) y después en recomponerla pero en otro plano»? (177). Afortunadamente, contamos con otra formulación más neta, aunque la imagen del microscopio que Lévi-Strauss utiliza

---

(174) Cfr. «Structure sociale», en *Bulletin de Psychologie*, 5 de mayo de 1953.

(175) Cfr. M. MARC-LIPIANSKY: *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, Payot, París, 1973, págs. 163-171.

(176) Por eso, nos parece equivocada una afirmación de J. POUILLON en el sentido de que la lingüística estructural, inspiradora de LÉVI-STRAUSS, «da cuenta integralmente del dato puramente fenomenológico» («L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss», págs. 109-110). ¿Acaso la fonología explica los aspectos referenciales, psicológicos, sociológicos... del lenguaje? Y, ciertamente, todos ellos contribuyen a esa totalización de la experiencia vivida.

(177) *La pensée sauvage*, pág. 331.

(para salvar la realidad de las estructuras) evocaría una imagen de la ciencia como afinamiento de la percepción (178): «Sin duda, la experiencia debe tener siempre la última palabra. Pero la experiencia sugerida y guiada por el razonamiento no será la misma que la experiencia bruta dada al comienzo; ésta permanecerá siempre irreductible al análisis que intenta superarla. La prueba definitiva de que la materia posee una estructura molecular está en el microscopio electrónico cuya lente permite ver moléculas reales; pero las moléculas no son visibles, sin embargo, al ojo desnudo. Tampoco se puede esperar del análisis estructural que cambie la forma en que captamos las relaciones sociales tal cual se manifiestan concretamente; aquél permite solamente comprenderlas mejor» (179).

JUAN IGARTUA SALAVERRÍA

### R É S U M É

*L'anthropologie prétend s'ériger en discipline autonome; elle doit donc délimiter les contours de son domaine propre. L'objet de l'anthropologie — pense Lévi-Strauss — se différencie de celui de la philosophie suivant le jeu d'oppositions: 1) Le "concret" comme point de départ (en tant qu'exigence des sciences positives) face aux constructions idéalistes complexes qui empêchent tout contrôle expérimental. Et bien que la philosophie existentialiste ouvre ses horizons à des contenus concrets, elle demeure cependant conditionnée par des préjugés ethnocentriques et anthropocentriques (absolutisation de l'historicité occidentale et complaisance envers les illusions de la subjectivité). 2) Les investigations scientifiques transcendent les limites de la conscience: science et conscience s'opposent dans leurs corrélations objectuelles, apparence et structure respectivement. 3) L'illusion de la liberté appartient aux perceptions conscientes, à quoi la science répondra par le déterminisme universel, renforcé par une vision réductionniste de la réalité. Cette dimension réductionniste de la science devra — selon l'auteur — être évaluée de façon critique à la lumière de la discipline inspiratrice (la linguistique) et des dernières positions des sciences naturelles qui admettent le devenir en tant qu'émergence. D'autre part, l'étude du dynamisme de la structure peut se prolonger au-delà*

---

(178) Aunque G. BACHELARD diría que «el microscopio es una prolongación del espíritu más que del ojo», *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, París, 1938, pág. 242.

(179) «On Manipulated Sociological Models (1960)», recogido en *Anthropologie structurale deux*, pág. 100.

*d'une lecture naturaliste qui essaie de concilier —de la même façon que Kant— les lois de la nature avec les lois de la liberté.*

*Malgré tout —dit Lévi-Strauss— la philosophie peut fonctionner comme auxiliaire de la science, dans la mesure où elle anticipe une série de questions que la science résoudra ultérieurement. L'auteur de l'article se montre réservé à ce sujet et pense trouver dans l'oeuvre de cet anthropologue une préoccupation philosophique constante.*

*Pour dévoiler la structure intelligible de la réalité sociale, le structuraliste français s'inspire des enseignement de trois disciplines: l'une naturelle (la géologie) e deux humaines (la psychoanalyse et le matérialisme historique), bien que leur application ne soit pas toujours parfaitement ajustée.*

*L'anthropologie est-elle une science naturelle ou une science humaine? Lévi-Strauss est contraire à cette différenciation, proposant quant à lui un naturalisme philosophique et méthodologique. Bien que la bipartition entre sciences nomologiques et descriptives ne soit pas pertinente, la description par contre est nécessaire comme le démontre l'ethnographie. Celle-ci est cependant le premier pas d'une tâche hiérarchisée qui débouche tout d'abord dans la synthèse ethnologique et ensuite dans l'anthropologie.*

#### S U M M A R Y

*Anthropology endeavors to establish itself as an autonomous discipline, for this reason it must delimit the outline of its own domain. The object of anthropology, Lévi-Strauss thinks is differentiated from philosophy consistent with the following oppositions. 1) The "concrete" as a taking off point (in as much as the positive sciences demand) before the complicated idealistic constructions that make any experimental control impossible. And while existentialist philosophy opens its horizons to concrete contents, it nevertheless remains conditioned by ethnocentric and anthropocentric prejudices (absolution of the occidental historicalism and compliance with subjective illusions). 2) The scientific investigations transcend the limits of the conscience: science and conscience are, respectively, oposed by their correlative objectives, their appearance and structure. 3) The illusion of freedom is typical of an awareness of life to which science will respond with universal determinism, strengthened by a reductionist vision of reality. In the writer's opinion, sciences' reductionist vision must be scientifically evaluated in the light of: The inspiring discipline (linguistics) and the latest positions of the natural sciences which admit the happening as an emergency. On the other hand, the study of the structure's dynamism beyond a naturalist reading*

which tries to reconcile like Kant, the laws of nature with the laws of freedom, can be prolonged.

Lévi-Strauss says, however, that philosophy can function as an auxiliary to science, in as much as it anticipates a series of questions that science will ultimately resolve. The writer demonstrates his reserves in this respect and believes that in the anthropologist's work there is a constant philosophic preoccupation.

To watch the intelligible structure of social reality, the French structuralist inspires in the teachings of three scientific disciplines: One natural (geography) and two human (psychoanalysis and historical materialism), although their application is not always very exact.

Is anthropology a natural or human science? Lévi-Strauss is opposed to this differentiation, advocating a philosophic naturalism and methodology. If divisions between the nomological descriptive sciences aren't appropriate, it does not mean that the description is discarded. On the contrary, it is necessary and ethnography proves it so. Ethnography, nevertheless, is the first step of a hierarchical job that leads first to ethnological synthesis, and then to anthropology.