



Necrología

Muere el filósofo Marcel Hénaff

Cédric Enjalbert, publicada el 21 de junio de 2018

El filósofo y antropólogo Marcel Hénaff murió el 11 de junio de 2018, a los 75 años. Director de los programas en el Collège international de philosophie, en París, luego profesor de filosofía en la universidad de California en San Diego (EE. UU.), Marcel Hénaff publicó ensayos de antropología entre los cuales una obra sobre *Claude Lévi-Strauss y la antropología estructural* (Pocket, 2000; traducción Paláu en proceso) así como un ensayo importante sobre el don: *Le Prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie* (Seuil, 2002).

Remitiendo al análisis del etnólogo Marcel Mauss sobre el intercambio por donación en las sociedades primitivas, [en un diálogo con la filósofa Marcela lacub^{♥*}](#) sobre la lógica mercantil, se dice convencido de *«que existen al menos tres tipos de dones: primero los ceremoniales, que son públicos y que deben ser recíprocos, pues se trata de reconocerse inter-grupos; segundo, los dones unilaterales, que son gratuitos y que buscan agradar a los seres amados (padres, hijos, amantes); y tercero, los dones de solidaridad, que buscan solventar necesidades de las gentes en pobreza material o moral (lo que no ocurre en los dos primeros casos). Pero hay un solo rasgo en común en estas tres formas: la generosidad. Este universo del don es el de las modalidades de vínculos. Sin este lazo, no hay sociedad.»*

Las nuevas complejidades

Prosiguiendo una reflexión entablada sobre las modalidades de la sociedad y sobre la manera cómo se forman nuestros vínculos, escribe sobre urbanismo; analiza la desaparición de las formas tradicionales de nuestras ciudades en *La Ciudad que viene* (Carnets de l'Herne, 2008; "Obertura" & "Conclusión". Revista de *Extensión Cultural* nº 57. pp. 44-53. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, junio – julio de 2012. https://medellin.unal.edu.co/revista-extension-cultural/images/documentos/Revista_Extension_Cultural_57.pdf), sin por ello

♥* <en este mismo cuaderno *infra*, p. 9...>

estarse lamentando. *«Creo en efecto que estamos todos saliendo del modelo centrado, que era el de las ciudades europeas pero también asiáticas, explica en una entrevista que nos concedió en 2009. Vamos hacia conurbaciones, hacia un mundo de archipiélagos urbanos cada vez más extensos. Esta evolución corresponde a la aparición de una nueva complejidad, de otro modo de relación entre lo local y lo global. La globalización ha hecho nacer el miedo de una homogenización. Con el empuje de la ciudad-red, nos encontramos por el contrario (como lo muestra Los Ángeles, nebulosa de ciudades-islas en la Megalópolis), ante un triunfo de lo vernacular, una multiplicación de las comunidades locales y una nueva oportunidad que se les ofrece. En suma, a la inversa del discurso tecnófobo y urbanófobo actual, creo que con la ciudad-red estamos inventando complejidades y singularidades como nunca las habíamos visto, así como los nuevos modos de pensamiento que acompañan esta evolución.»* Acompañar las evoluciones del mundo con nuevos modos de pensamiento: una ambición que se había propuesto en sus investigaciones y, más generalmente, en su vida.

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, noviembre 5 de 2025

Marcela Iacub, Marcel Hénaff. ¿Qué es lo que no tiene precio?

Marcel Hénaff, Marcela Iacub, conversación con [Martin Legros](#), publicada el 24 de septiembre de 2008

El cuerpo, el amor o la justicia ¿deben escapar de la lógica mercantil? Intercambio de opiniones radicalmente opuestas entre el filósofo Marcel Hénaff, que defiende el valor del don como cemento de las relaciones humanas, y la historiadora del derecho Marcela Iacub, partidaria del *laissez-faire* como condición de la emancipación del individuo.

Filósofo, profesor de la universidad de California en San Diego, autor de obras sobre la antropología (*Claude Lévi-Strauss et L'anthropologie structurale*, Pocket, 2000; *Claude Lévi-Strauss, el pasador de sentido*, Perrin, 2008, trad. Paláu en proceso^{♦♦}) o el urbanismo (*La Ciudad que viene*, 2008; Santiago, cl: LOM, 2014), Marcel Hénaff ha publicado una obra importante sobre la cuestión, *Le Prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie* (el Precio de la Verdad: el don, el dinero, la filosofía. Santiago, cl: LOM, 2017). Apoyándose en los célebres análisis del etnólogo Marcel Mauss sobre el intercambio por medio del don en las sociedades primitivas, él ha demostrado que el regalo que algunos conciben como un sustituto o una alternativa del mercado, obedece en realidad a una lógica distinta: la del reconocimiento social. El don tiene esa sorprendente propiedad de obligar a devolver. Por intermedio de las cosas que se regalan, transita otra cosa: el reconocimiento mutuo entre los hombres, que no tiene precio. Los hombres se entregan haciendo donaciones.

Es precisamente contra esta lógica de la deuda mutua que se rebela Marcela Iacub. Historiadora del derecho, investigadora en el CNRS, autora de numerosos ensayos, a veces polémicos, sobre la historia de las costumbres – *L'Empire du ventre: pour une autre histoire de la maternité* (Fayard, 2004); *Par le trou de la serrure: histoire de la pudeur publique, XIX^e-XXI^e siècle* (Fayard, 2008); *Qu'avez-vous fait de la libération sexuelle?* (Flammarion, 2002)^{♦♦}–, se centró en demostrar que el Estado somete a los individuos al control de normas morales vinculantes. Manteniendo toda una serie de cosas en el registro de la donación en vez del mercado (sangre, órganos, sexualidad...), el Estado buscaría convertir a los individuos en deudores los unos de los otros. Tras la cuestión del poder del dinero, lo que acá se oponen son dos concepciones del hombre y de la sociedad.

♦♦ <dado que llegan de Buenos Aires ecos de quienes son los “dueños” del pensamiento crítico, bueno es divulgar la lectura inteligente que sí ha hecho Hénaff de Lévi-Strauss. Como anexo publico la presentación y el primer capítulo del *Lévi-Strauss, pasador del sentido*. Paláu >

♦♦ <para los “martes del pensamiento francés” tradujimos y discutimos: 1) Iacub Marcela. *El final de la pareja*. París: Stock, 2016. Medellín, marzo – julio de 2017. 2) Marcela Iacub & Patrice Maniglier. *ANTIMANUAL DE EDUCACIÓN SEXUAL*. Rosny: Breal, 2005. Medellín, junio – agosto de 2017. Paláu>

El mercado del cuerpo

Marcela Iacub : Para mí tengo que una de las propiedades centrales del dinero es que él permite extinguir las deudas entre los individuos, interrumpir las relaciones. En lo opuesto, los intercambios no mercantiles crean entre las personas vínculos con contornos mal definidos, que obligan desde un punto de vista simbólico. Citemos dos ejemplos. Primero, el trasplante de órganos. Está prohibido vender sus órganos. ¿Cuál es el resultado? No solamente hay menos órganos disponibles, sino que se ejerce una fuerte presión psicológica sobre los donantes potenciales. Cuando Ud. le debe donar un riñón a su hermano para que sobreviva, realmente no tiene elección. Después de todo, los donadores explican frecuentemente que se han sentido violentados. En cuanto al enfermo, él contrae una deuda inmensa... Si por el contrario los individuos que lo deseen o que tengan necesidad de hacerlo pueden decidir vender una parte de su cuerpo, veríamos aparecer un mercado de órganos, que evitando toda esa violencia simbólica y psicológica, reduciría el problema de la escasez. Evidentemente que un tal mercado no podría ser « libre », en la medida en que la ley debe proteger a los vendedores de los atentados contra su integridad física, así como contra los acuerdos que no retribuyan en su justa medida lo que se está vendiendo. Pero, contrariamente al prejuicio, la legalización del comercio de órganos sería una solución protectora de las libertades individuales. Otro ejemplo es la prostitución. Si esta última no está legalizada en Francia, es porque el Estado desea orientar el uso de la sexualidad. La relación sexual pagando no desemboca en nada, al no quedar en deuda moral ninguna los participantes el uno con respecto al otro. Al condenar la prostitución, el Estado se asegura por el contrario que el sexo cree obligaciones, que tenga consecuencias –matrimonios, concubinatos, procreaciones... En estos dos casos, él busca crear situaciones de endeudamiento simbólico.

Marcel Hénaff : Según Ud., el Estado tendría interés en que la gratuidad prevaleciera, para hacer que las relaciones entre los individuos sean más largas, más desinteresadas?

M. I.: A mi manera de ver, él busca sobre todo crear un cierto tipo de lazo social. Pero, en una sociedad pluralista, parece lógico dejarle a los individuos que tengan la posibilidad de escoger ellos mismos lo que quieren comprar o no con dinero.

M. H. : Estoy de acuerdo con Ud., pero le pregunto: ¿no será que el Estado tiene interés en que hayan muchos intercambios mercantiles, puesto que es con el impuesto, haciéndose a una parte de la riqueza que circula, que él llena sus arcas con miras al servicio colectivo?

M. I. : Ciertamente, pero no crea que el interés del Estado se reduce a la fiscalidad. No es solamente económico, es igualmente simbólico. Voy a ponerle otro ejemplo: la donación de sangre, que no se retribuye. ¿Por qué? Este

principio proviene de la idea de que uno está obligado a derramar su sangre por su patria... No se paga por la sangre. La sangre tiene que ver con una lógica sacrificial, sirve para afirmar la pertenencia de un sujeto a una comunidad. Esa sangre que se estaba obligado a verter antaño por la gente del frente de guerra se transformó luego de la Segunda Guerra mundial en un fluido dado voluntariamente para que el Estado lo redistribuya y permita así vivir. Habría muchas más sangre disponible si se la pudiera vender, si en lugar de esas lógicas simbólicas se pusieran en funcionamiento otras más pragmáticas. Y en lugar de esto, ¿a que asistimos? Pues a que la prohibición de la venta de sangre se ha extendido a la del espermatozoides y de los óvulos.

M. H. : Si yo la entiendo bien, Ud. es favorable a la mercantilización de algunas zonas más o menos marginales de la sexualidad y del cuerpo: los órganos, la sangre y todo lo tocante a la procreación –el espermatozoides, los óvulos, las madres portadoras– y, finalmente, la prostitución... Ud. defiende pues implícitamente una posición propia de la tradición anglo-sajona, según la cual cada uno es propietario de su cuerpo. Si mi cuerpo me pertenece, es pues una parte inalienable de mí y paradójicamente, por esta misma razón, sólo yo estoy en capacidad de alienarlo si lo quiero, prostituyéndome por ejemplo. Ahora bien, como Ud. lo sabe, hay otra tradición que se remonta a Kant, y que dice algo completamente distinto. Valoriza el concepto de dignidad humana, el hecho de que no se pueda utilizar al ser humano como un medio, porque él es siempre al mismo tiempo un fin. En esta óptica, la ley tiene por objetivo volver inalienable el cuerpo de cada uno, incluso para sí mismo. Seguramente que se trata de una limitación de la libertad individual, pero me parece que ésta no está primero que todo al servicio del Estado, se trata más bien de defender una cierta idea de la integridad de la persona humana.

M. I. : Me volvería un puro medio si me quitaran mi sangre o mis óvulos a la fuerza. Pero, en la medida en que estos intercambios se operen en condiciones de equidad, me parece que no se corre tal riesgo. Por lo demás, lo que constatamos en la actualidad es que esa idea de dignidad humana es el verdugo de las libertades individuales. Este principio paternalista supone que los individuos no saben decidir su suerte por sí mismos.

¿Reparación o castigo?

M. I. : Y ya que estamos hablando de la manera cómo el Estado piensa el asunto del dinero, me parece importante reflexionar en otro problema. Hace algún tiempo que las víctimas han tomado un lugar cada vez más grande en materia penal. Esto quiere decir que el Estado no se contenta con castigar de acuerdo a la transgresión de una regla social, sino que además la víctima y sus parientes exigen una reparación individual. Como si hubiera una duplicación de la deuda de los infractores, como si tuvieran que pagar dos veces a nombre de dos lógicas diferentes. Ciertamente, hoy el Estado se sirve de las víctimas para aumentar su poder de castigar. Pero podríamos imaginarnos que en una

sociedad más racional la reparación de las víctimas se vuelve la única deuda que contrae el infractor y que el Estado en la medida en que abandone el poder de castigar se contente con jugar el papel de árbitro. De esta manera, el castigo, semejante resto arcaico que nuestras sociedades contemporáneas no dejan de glorificar, podría muy bien ser reemplazado por la reparación de las víctimas. El dinero jugaría pues aquí en esta nueva situación una plaza importante, en medio de otras técnicas de reparación.

M. H. : Pero Ud. lo que propone es ni más ni menos que la disolución del poder soberano...

M. I. : Probablemente sí...

M. H. : Es una position libertaria radical que yo no acompañaré en este terreno. Y le voy a decir por qué: las investigaciones etnográficas nos han enseñado que, en las sociedades sin organización estatal, la reparación material y la compensación simbólica son una sola y única cosa. Es lo que se llama la justicia «restaurativa» (que no es nuestra venganza moderna). Se trata de restaurar un equilibrio destruido por una ofensa que puede ir del insulto al asesinato. En todas esas sociedades se va viendo cómo la equivalencia simple (del golpe por golpe, del muerto por muerto) se reemplaza por dispositivos de sustitución en forma de bienes que frecuentemente son los mismos que operan en los intercambios de dones (objetos preciosos, rebaños). Todavía en la actualidad esta es la lógica que opera en la multa que hay que pagar. Ella permite extinguir las deudas en el caso de los delitos de poca monta. Pero cuando la ofensa es grave (asesinato, violación, traición), no hay equivalencia financiera posible. El culpable debe asumir el castigo en su propio cuerpo por medio de la pérdida de libertad. En suma, él debe pagar lo invaluable con lo invaluable. Ciertamente, esto no necesariamente consuela a las víctimas – Aristóteles ya lo había comprendido: solo la expresión del remordimiento por parte del culpable puede lograrlo, al menos parcialmente. Le corresponde al Estado soberano garantizarle a todos los ciudadanos que, más allá de un cierto límite, la ofensa no es ya negociable en términos de equivalencia; entonces el sujeto de derecho debe asumir su deuda en sus carnes. Y si esto no ocurre quedamos abocados a que sólo los ricos pudieran comprar su inocencia con dinero, y por ende –y este es el sueño sadiano– comprar el derecho de matar impunemente.

M. I. : Yo no he dicho que el dinero sea la única reparación posible de las víctimas. Podemos encontrar otros dispositivos. Todos sabemos que el castigo no sirve para nada, que es un ritual sacrificial inútil. Por lo demás, como Ud. lo sabe mejor que yo¹, Sade no pensaba que hubiera que intercambiar el dinero contre al asesinato. Simplemente pensaba que no era al Estado al que le

¹ <M. Iacub nos recuerda que la primera obra escrita por M. Hénaff fue *la Invención del cuerpo libertino*, Barcelona: Destino. Paláu>

correspondía castigar al asesino, sino que había que entregarlo a la venganza individual.

Lo que tiene precio y lo que no lo tiene

M. I. : Es un fantasma muy difundido, según el cual la lógica mercantil tendería a acrecentarse, arrasando con todas las relaciones humanas, si bien habría que resistir, pues sólo lo que no tiene precio tendría valor en el plano moral. Pero para mí este peligro no existe. Si se legaliza la prostitución ello no implica la desaparición del amor. Si las personas ya viejas pueden actualmente pagar para que se les haga compañía o si el hombre de negocios puede decidir que lo acompañe una *escort girl* en sus salidas, esto no significa que el afecto auténtico deje de existir. Incluso me voy a atrever a decir lo inverso: entre más se desarrollen los intercambios mercantiles más magia puede adquirir el amor incondicional, el deseo loco. En la medida en que las relaciones desinteresadas no sean ya obligatorias, se vuelven más preciosas.

M. H. : Esto es muy optimista de su parte. Sin embargo estoy de acuerdo con Ud. en un punto: la observación antropológica muestra que la existencia de una esfera del don nunca ha impedido el desarrollo del comercio. Quiero presentar como prueba un ejemplo citado por Mauss en su clásico *Ensayo sobre el don* de 1924. Se trata del ciclo de los intercambios de regalos –llamado *kula*– en el archipiélago de las Trobriands al noreste de Nueva-Guinea. Los participantes del *kula* intercambian con generosidad y sin miramientos brazaletes y collares preciis, y anudan así fuertes vínculos de una isla a la otra. Y al mismo tiempo tienen lugar –con otros compañeros a los del *kula*– intercambios mercantiles llamados *gimwali*, que implican a veces hasta negociaciones agrias. No se confunden pues las relaciones de don y las de contrato. Pero cuando se habla de don, hay que evitar igualmente mezclar géneros, pues lo que se enreda es la gratuidad y la reciprocidad. Me parece evidente *que existen al menos tres tipos de dones: primero los ceremoniales, que son públicos y que deben ser recíprocos, pues se trata de reconocerse como inter-grupos; segundo, los dones unilaterales, que son gratuitos y que buscan agradar a los seres amados (padres, hijos, amantes); y tercero, los dones de solidaridad, que buscan solventar necesidades de las gentes en pobreza material o moral (lo que no ocurre en los dos primeros casos). Pero hay un solo rasgo en común en estas tres formas: la generosidad. Este universo del don es el de las modalidades de vínculos. Sin este lazo, no hay sociedad. Pero al mismo tiempo requerimos también intercambios «sin ataduras», exentos de catexis personal. Ud. tiene razón en recordarnos que una de las propiedades del dinero es extinguir las deudas. Sólo nos compromete en el momentos de las compras. Pero ¿estamos seguros de que no desborde en el campo del don y desvíe sus finalidades? Es legítimo que nos lo preguntemos. Por ejemplo, con la revolución industrial, hemos asistido al paso de una civilización rural, marcada por intercambios ceremoniales, a una lógica mercantil que invade todas las relaciones sociales. Uno de los mayores riesgos, cuando la lógica del don y la del comercio se*

sobreponen, es ver cómo se generaliza la corrupción. En Francia, hace un poco más de un siglo, los campesinos les ofrecían con gusto una gallina o legumbres al médico del pueblo o a la maestra de la escuela. Era una expresión de gentileza con respecto al notable, pero también una manera de endeudarlo. Prctica inocente, ciertamente, pero hay por ahí otras más peligrosas. El funcionamiento de la mafia, con sus códigos de honor, su manera de entrelazar las relaciones familiares y comerciales, tiene que ver con la confusión de lo mercantil y de lo simbólico. La corrupción de muchos jefes de Estado del tercer mundo proviene a menudo de una intrincación entre los códigos de regalos de gentileza, y las instituciones políticas y económicas modernas. Nosotros no tenemos interés en que la lógica mercantil se apodere de cosas que no tienen precio –como la verdad científica, la belleza de una obra de arte, un sentimiento amoroso que no se compra ni se vende–, pero tampoco tenemos interés en ver cómo la lógica del don se inmiscuye en los *business*. En los dos casos, una estricta separación de los dominios me parece preferible. Que la ley y el Estado deban garantizar esta separación es esta otra cuestión: en una óptica libertaria o liberal, es preciso evitar toda legislación limitadora, pero no podemos subestimar su pertinencia para remediar aquellas derivas de un capitalismo que se volvió seductor y capaz de tragarse a sus adversarios.

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, noviembre 12 de 2025

Marcel Hénaff : “Vamos hacia un mundo de archipiélagos urbanos”

Marcel Hénaff, conversación tenida con Patrice Bollon, publicada el 12 de septiembre de 2012

Si las ciudades tradicionales fueron construidas por todas partes en torno a un centro, lo que se ve aparecer de acá en adelante es un nuevo modelo de vastas conurbaciones articuladas en red. Una evolución que no necesariamente tenemos que deplorar, como lo explica Marcel Hénaff.

¿Como se plantea la cuestión de la diversidad de las ciudades según las culturas y sus modos de pensamiento dominantes?

La diversidad de las formas de ciudades puede ser acercada a la de las lenguas. Si estas últimas divergen de manera extraordinaria, ellas lo hacen sin embargo sobre la base de una capacidad de hablar que, ella, sigue siendo común. Las formas de habitar muestran la misma cosa: una invariancia de las competencias y una multiplicidad de las *performances*.

¿Cualesquiera que sean las culturas, las ciudades poseen pues rasgos comunes?

Históricamente, las ciudades se han desarrollado por todas partes de una manera comparable en tanto que conjuntos contruidos. Con respecto a los grandes burgos agrícolas que existían antes, las ciudades que aparecieron alrededor de ocho mil años antes de nuestra era, primero en la Creciente fértil y luego en el valle del Indo y en China, están todas caracterizadas por la aparición de edificios colectivos, tales como murallas, templos, o también palacios. Esta dimensión de «monumento» supone la existencia de un trabajo esclavizado, por tanto igualmente de una sociedad jerarquizada. De acá una segunda dimensión que el historiador norteamericano Lewis Mumford llamaba la «megamáquina». Esta ingeniería social ha constituido un medio técnico completamente extraordinario que hizo de las ciudades de los lugares por excelencia de aceleración, de innovación y de transformaciones de la producción. Las ciudades se han vuelto así centros de intercambios, tanto en su espacio propio como entre ellas, con las otras ciudades. Esta actividad corresponde a la existencia de las ciudades como sistema de circulación; y es sorprendente constatar que, en civilizaciones que no tienen ninguna relación entre ellas, se reencuentra el mismo sistema ortogonal, en forma de «damero». Las relaciones que permiten este esquema son lo que yo llamo la tercera dimensión de la ciudad, la dimensión de «red».

Ud. acaba de describir las « invariantes » de las ciudades. Pero, ¿cuales son los rasgos que los singularizan según las culturas?

Algo pasó en las ciudades europeas, algo que no pasó ni en las ciudades del Oriente Medio, de China o del Japón: la formación de lo que llamamos un «espacio público». En Atenas, la asamblea estaba originariamente hecha del círculo de los guerreros, desprendido de su medio en un espacio neutro en el que se depositaba el botín y en el que se debía tomar la palabra. Si este espacio del Bien común ofreció el modelo de nuestras ciudades, con sus calles abiertas, no se le vio aparecer en otras civilizaciones. Como la del Oriente-Medio, la ciudad china está hecha de barrios amurallados, y las calles funcionan solo como corredores entre bloques. Esta idea de un espacio público abierto a todos, algo fundamental en nuestra cultura política, permaneció en gran medida ajena a las ciudades de otras culturas. Ella está ligada a nuestra filosofía: es la idea según la que, a la palabra autoritaria o mágica debe suceder una palabra debatida, contradictoria, falsable, la de la ciencia. Uno de los grandes desafíos que se le plantea hoy a las ciudades chinas o japonesas, que se occidentalizan, es el adaptarse a este modelo sub-yacente.

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, noviembre 12 de 2025.

MARCEL HÈNAFF

Claude Lévi-Strauss, el pasador de sentido

París: Perrin, 2008

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, julio de 2012 – Envigado, co, noviembre de 2025

Para Marcel Detienne
& Kozo Watanabe

En homenaje a Claude Lévi-Strauss, con ocasión de sus cien años

Abreviaturas de las obras de Claude Lévi-Strauss citadas en este ensayo

EEP = Las estructuras elementales del parentesco

TT = Tristes trópicos

AE = Antropología estructural

IMM = “Introducción a la obra de Marcel Mauss” in M. Mauss. Sociología y antropología

In GC = Georges Charbonnier. Arte, Lenguaje y etnología

TA = el Totemismo en la actualidad

PS = el Pensamiento salvaje

CC = lo Crudo y lo cocido – Mitológicas I

MC =de la Miel a las cenizas – Mitológicas II

OMM = el Origen de las maneras de mesa – Mitológicas III

HD = el Hombre desnudo – Mitológicas IV

AEII = Antropología estructural II

VM = la Vía de las máscaras

MD = la Mirada distante

PD = Palabras dadas

AC = la Alfarera celosa

CL = de Cerca y de lejos

HL = Historia de lince

MEL = Mirar, escuchar, leer

Presentación

Lo que produce sentido

Lévi-Strauss ¿*pasador de sentido*?. La fórmula tiene por qué seducir, pero ¿es pertinente? Se podrá objetar, ¿acaso no es el *sentido* lo que precisamente más falta cuando se trata del pensamiento de este autor? Para apoyar esta duda se recordará las observaciones preñadas de una poética del vacío, por no hablar de un sentimiento de la nada, que concluyen obras importantes como *Tristes trópicos*² o *El hombre desnudo*. Suponiendo sin embargo que el malentendido en torno al alcance de estas páginas pueda ser disipado (más henchidas de distancia serena que de angustia), quedaría por demostrar que Lévi-Strauss en sus investigaciones más técnicas nos ofrece algo que correspondería a lo que se entiende ordinariamente por “sentido”. Se dirá ¿no es esto precisamente lo que su enfoque busca excluir en provecho de dispositivos puramente formales? Pero supongamos de nuevo esta objeción descartada; aún sería necesario comprender lo que se busca al hablar de “pasador”. ¿Por qué no creador o productor? ¿Qué entender por esta modesta función de intermediario, de *go-between*? ¿Qué es lo que esto tiene que ver con esta empresa de pensamiento? ¿Cómo definirla? Para captar mejor su originalidad y sus promesas bien puede ser útil desbrozar –al menos sucintamente– estas cuestiones.

¿Visiones de la ausencia de sentido?

“El yo no es digno solo de odio; no hay distancia entre un *nosotros* y una *nada*. Y si opto finalmente por ese nosotros, aunque se reduzca a una apariencia, es que, a menos que me destruya –acto que suprimiría las condiciones de la opción– no tengo mas que una elección posible entre esa apariencia y nada” (*TT*, 418). En estas líneas de la última página de *Tristes trópicos* se enuncia claramente una visión despojada de toda ilusión sobre la posibilidad de una glorificación cualquiera de la aventura humana, y sobre todo del sujeto individual. Este rebajamiento del yo le hace eco a muchas otras anotaciones sobre el estatuto de la conciencia, cuyas pretensiones siguen siendo infundadas, contrariamente a lo que toda una tradición filosófica había tratado de establecer. Algunas páginas anteriores de la misma obra le había dado crédito al budismo por haber sabido afrontar y enunciar esta difícil verdad. Es en una modesta pagoda de bambú de un pueblo birmano, en ese espacio calmo y rústico, y mientras observa los gestos simples de dos bonzos que realizan sus ritos, cuando se le aparece la fuerza de la enseñanza del Buda; de ello extrae esta convicción doctrinal: “Todo esfuerzo por comprender destruye el objeto al cual nos hemos aferrado, en provecho de un objeto de otra naturaleza; reclama de nuestra parte un nuevo esfuerzo, que anula en provecho de un tercero, y así sucesivamente hasta que alcanzamos la

² “El mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él. Las instituciones, las costumbres y los usos, que yo habré inventariado en el transcurso de mi vida, son la eflorescencia pasajera de una creación en relación con la cual quizás no posean otro sentido que el de permitir a la humanidad cumplir allí su papel” (*TT*, 417)

única presencia duradera, que es aquella donde se desvanece la distinción entre el sentido y la ausencia de sentido: la misma de la cual partimos” (TT, 415).

A estos pensamientos les hace eco los que concluyen la tetralogía de las *Mitológicas*. Son formulados en torno de esa afirmación que concierne al ser humano, a saber “de que otrora no estaba presente sobre la tierra y de que no lo estará siempre, y de que con su desaparición ineluctable de la superficie de un planeta destinado también a la muerte, sus labores, sus penas, sus gozos, sus esperanzas y sus obras se volverán como si no hubiesen existido, por no haber ya conciencia ninguna que preserve así sea el recuerdo de aquellos movimientos efímeros, a no ser por algunos rasgos pronto borrados de un mundo de cara en adelante impasible, verificación abrogada de que fueron, es decir nada” (HD, 628).

Pensadores hay, y no de los menores, que se han ofuscado con estas reflexiones que, si se tiene todo en cuenta, enuncian verdades que debería razonablemente suscribir cualquiera que acepte la pertinencia de nuestro saber sobre la evolución y sobre el fin probable de nuestra galaxia. Se ha hablado, a propósito de Lévi-Strauss, no solamente de anti-humanismo, de ausencia de sentido, de formalismo, sino incluso de nihilismo y de ateísmo³. No es necesario aquí regresar sobre estas polémicas y estos malentendidos. Es suficiente con releer las misma páginas de las dos obras precitadas para descubrir allí claramente algo distinto a un elogio del no-sentido. Por ejemplo, en *Tristes trópicos*, el autor también escribe: “No estamos solos y no depende de nosotros permanecer ciegos y sordos a los hombres o confesar la humanidad exclusivamente en nosotros mismos (...) Entre la crítica marxista que libera al hombre de sus primeras cadenas (...) y la crítica budista que es coronada por la Liberación, no hay oposición ni contradicción” (TT, 416). Lo que conduce a esta máxima: “Me debo a los hombres como me debo al conocimiento” (TT, 417).

En *el Hombre desnudo* y en muchos otros textos⁴, se invoca más de una vez una exigencia semejante de responsabilidad. Se está en las antípodas de todo nihilismo. Es más –y esto nos conduce al segundo problema– cuando el autor nos lleva al terreno más particular de la investigación etnográfica y evoca el alcance de su constitución de la mitología amerindia, escribe: “una obra que yo sé que está preñada de sentido se reduce para otros al despliegue de una forma vacía de sentido. Pero es que este sentido está incluido y como comprimido en el interior del sistema. No pudiendo instalarse en él disponiendo de la inmensa suma etnológica que representan las culturas indígenas del Nuevo Mundo, se condena uno a no apreciar nada de su significación interna; visto desde afuera, se anula” (HD, 626). El autor añade que los primeros en sentirse excluidos son los filósofos en tanto que no se toman el trabajo –o rara vez lo hacen– de

³ A menudo se ha citado esta anotación de E. Levinas: “El ateísmo moderno no es la negación de Dios, es el indiferentismo absoluto de *Tristes trópicos*. Pienso que es el libro más ateo que se haya escrito en nuestros días, el libro más desorientado y el más desorientador” *Difícil libertad*, París, 1959, p. 249. Ciertamente, Levinas confiere al concepto de ateísmo una acepción que le es propia; es verdad también que Lévi-Strauss siempre reivindicó, si no una posición atea, al menos gnóstica.

⁴ Por ejemplo “Reflexiones sobre la libertad”, MD, cap. XXII.

entrar en ese mundo tan alejado de sus modos de pensar⁵. Pero hay más: el sentido del que está saturado este universo no es una representación general que la precedería o la envolvería, es su inteligibilidad que se exhibe en la disposición de las redes de relaciones. Estas relaciones se sostienen en objetos de la experiencia vivida; su puesta en evidencia es lo opuesto a todo formalismo. Este término exige ser mejor comprendido.

Más allá del formalismo

¿Qué entender exactamente por formalismo? Aplicada a las ciencias sociales, la palabra resuena como un reproche; en desquite, parece apropiada desde que se trate de lógica y de matemáticas. Para ver claro acá, se requiere ante todo precisar el concepto de “forma”. Se puede retener bajo este término dos acepciones principales: 1/ Para comenzar *forma* puede ser opuesta a *materia*; y esto remite a la tradición aristotélica, la del hilemorfismo (*hylé*: materia; *morphé*: forma). La forma es entonces concebida como un molde, un continente en el cual la materia aún indeterminada viene a configurarse. Hablar de formas en este caso es hablar de figuras. Describir su modo de aparecer define la tarea de una morfología; el proceso de formación se lo llamará morfogénesis. Nada en todo esto indica un formalismo. 2/ Existe sin embargo otra acepción de la noción de forma, aquella según la cual ella se opone a *contenido*: la forma designa entonces un esquema estable de relaciones entre términos, mientras que el contenido es susceptible de variaciones. Esta oposición puede concernir diversos campos como el del derecho; se tratará en ese caso de reglas consideradas independientemente de su aplicación; se hablará entonces con razón de formalismo jurídico. Existe sin embargo un campo de aplicación más estricto de este concepto, el de los modelos lógicos y matemáticos: las relaciones entre los términos son aquí consideradas por fuera de todo contenido. Claro que se tiene que ver acá con un puro formalismo, y ello según una acepción perfectamente positiva. Se podrá hablar también de niveles de formalización en las ciencias naturales o sociales que recurren a modelos lógicos y matemáticos, de la química a la economía, de la biología a la lingüística. Recordemos que Lévi-Strauss encaró la posibilidad de aplicar modelos matemáticos a dispositivos de parentesco⁶. Pero recordemos también que para él el concepto de estructura no se confunde con el de forma. Es lo que enuncia perentoriamente su crítica del enfoque narrativo que hace Propp en su *Morfología del cuento*, crítica formulada así: “La forma se define por oposición a una materia que le es ajena; pero la *estructura* no tiene contenido distinto: es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real” (*AE II*, 113). Lévi-Strauss reconoce que Propp había tenido el inmenso mérito de sacar el

⁵ “Mi análisis de los mitos de un puñado de tribus americanas, lejos de abolirlo, ha extraído más sentido del que reside en las insulseces y lugares comunes a que se reducen desde hace unos dos mil quinientos años las reflexiones de los filósofos acerca de la mitología, exceptuando las de Plutarco” (*HD*, 577).

⁶ En *Las estructuras elementales del parentesco*, se encuentra una tal aplicación realizada sobre el sistema Murgin (Australia) por André Weil, uno de los matemáticos fundadores del grupo Bourbaki. Cfr. *EEP*, cap. XIV, pp. 278-286.

análisis de los cuentos de los enfoques puramente genéticos o filológicos. Pero, al intentar constituir una tipología fundamentada en las solas funciones y que buscaba definir las independientemente de los períodos históricos y de los medios, se ha deshecho de los contextos. Por el contrario, el análisis estructural comienza por el inventario preciso de los elementos empíricos que componen el léxico de los sistemas culturales y de sus simbolismos. Un relato –mito o cuento– moviliza esos detalles en tanto que ellos ofrecen rasgos diferenciados –y por ello mismo pertinentes– que permiten constituir matrices contrastivas, en suma: estructuras. Esto quiere decir que el contenido no es indiferente. Un detalle ofrecido por el relato no es arbitrario; existe porque es congruente con otros elementos siguiendo, por ejemplo, valores de simetría, de oposición, de inversión. Por ejemplo, cuando un árbol es mencionado, no será un árbol en general, sino un árbol con rasgos precisos, cuyas propiedades son conocidas: silueta, tamaño, longevidad, tipo de hojas, a veces de frutos, de raíces, sin hablar de la oposición doméstico/salvaje. Son tales detalles los que podrían jugar un papel determinante en un dispositivo de homologías con otros elementos. Los contenidos no son indiferentes porque están siempre motivados en un contexto. Si la estructura es pues “el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica”, esto quiere decir también que, en el estudio de los mitos o en toda pesquisa etnográfica, no se podría buscar formular una gramática antes de haber inventariado el léxico. Las dos tareas son de hecho indisociables. El enfoque estructural que propone Lévi-Strauss no consiste –según una formulación desafortunada que a veces se encuentra^{♥♦}– en

^{N♥♦} <Y que esta vez encuentro en un libro que infortunadamente compré, el del diletante Juan José Sebreli, *el Olvido de la Razón, un recorrido crítico por la filosofía contemporánea (sic)*. Barcelona: Cátedra-Random House, 2007... en donde se lee: “El estructuralismo francés se originó a fines de los años cincuenta y comienzos de los sesenta; lo inició Claude Lévi-Strauss, cuando adaptó reglas (sic) de la lingüística al ámbito de la antropología”. p. 208. “Creyó necesario, además, que el estructuralismo no fuera solo una epistemología, sino que trascendiera al plano ontológico; insistió en que no se trataba de un método sino de una certeza (sic). Las leyes de la lingüística se podían aplicar al conocimiento de toda la realidad humana... La innovación del estructuralismo lévi-straussiano fue encontrar fundamento científico para las ciencias humanas en las reglas de la lingüística. La transformación de esta última, junto con la semiología y la semiótica, en ciencia entre las ciencias coincidió además, con el llamado ‘giro lingüístico’ de la filosofía analítica anglosajona. Aunque tuvieran poco en común, la confusión contribuyó también al éxito de esta doctrina. Durante algunas temporadas seguir cursos de lingüística se convirtió en una moda (sic) insoslayable en los ambientes sofisticados. ¿Qué obtuvieron los antropólogos, sociólogos y filósofos de una ciencia tan formal y abstracta como la lingüística? Levi-Strauss (p.222) deducía que todo fenómeno social, toda cultura, podía ser mirado como un sistema de signos con una estructura específica, como la lingüística, donde lo sincrónico predominaba sobre lo diacrónico, el significante sobre el significado (n.42, p.406: La lingüística estructuralista llama “significante” al símbolo que representa un concepto, al que denomina “significado” o “referente”. El lazo que une el significado con el significante es arbitrario. Los estructuralistas más radicales afirman el predominio del significante sobre el significado y, por lo tanto, el carácter insignificante (sic) de éste). El lenguaje les es dado a los individuos desde su nacimiento, se transmite de generación en generación de forma coercitiva, cada lengua es un círculo cerrado, con su propio código, no hay lengua universal... los lingüistas estructuralistas consideraban el lenguaje como un sistema de signos cerrado que no referían a nada sino a sí mismos. Esta concepción fue decisiva tanto para Lévi-Strauss como para el postestructuralismo, el deconstruccionismo y el formalismo estético de la vanguardia. Todos ellos enfatizaban la arbitrariedad y el convencionalismo de los signos, la subordinación del significado al

“proyectar” estructuras mentales sobre el dato; consiste por el contrario, en poner en evidencia relaciones entre elementos debidamente repertoriados, relaciones cuya recurrencia y vínculo con otras, forman sistema; son tales relaciones las que se llaman “estructuras”.

El análisis estructural se da como objetivo primero observar lo que se ofrece en la experiencia. Llama “sentido” a esta inteligibilidad que allí descubre y que sus modelos buscan hacer legible. Porque el mundo que trata de aprehender “produce sentido”, la tarea del observador no es la de producir interpretaciones (las que no harían sino sumarse a las ficciones existentes) sino de reconocer ese *hecho del sentido* y de obrar para su comunicación; por esto a ese observador se lo puede llamar el pasador. Abordando las cuestiones de la relación sentido/verdad, de la formación de los dispositivos simbólicos, de las producciones de formas plásticas, de las transformaciones entre conjuntos, este ensayo tratará de comprender cómo Lévi-Strauss (con una rara constancia) ha querido asumir esta labor de pasador de sentido.

significante y el olvido del referente (sic), el predominio en fin, de lo simbólico sobre lo real (sic)... Más aún, el significado estaba destinado a ser insondable porque “desde sus orígenes el hombre posee un acervo integral de significantes que no sabe cómo asignar a un significado que es dado como tal sin, no obstante, ser conocido” (p.223)”. Perdonémosle este último galimatías pues, como lo hemos dicho en todos nuestros cursos, la traductora de la “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, in *Sociología y Antropología*, (p.40) tampoco lo hizo bien. La traducción más aceptable de la cita, y el análisis más fino de ella es sin ninguna duda la “Octava serie: de la estructura”, el de Deleuze, en la *Lógica del sentido*, pp.69-70: “El hombre dispone desde su origen de una integralidad de significante que sólo con muchas y serias dificultades puede asignar a un significado, dado como tal sin ser por ello conocido”... el orden significado es el de lo que puede llegar a conocerse, que no está destinado a ser “insondable” como dice Sebreli, sino que por el contrario exige el trabajo de ser producido por las ciencias, puesto que está sometido a la ley de un movimiento *partes extra partes*. Paláu >

El debate sentido/verdad y el momento estructuralista.

Una antropología “buena para pensar”

La importancia lograda por la obra de Claude Lévi-Strauss en el paisaje filosófico francés a partir de los años 50 representa un caso bastante raro. Habitualmente se ve a grandes filosofías (como las de Comte o de Hegel) inspirar investigaciones en las ciencias humanas. La recíproca no es frecuente. Sin embargo tal fue claramente el caso de la antropología de Lévi-Strauss. Ella ha sido de una importancia grandísima, confesada o no, para filósofos como Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Paul Ricœur, o teóricos que se reclaman de la semiología o de la crítica de textos como Roland Barthes, Michel de Certeau, Gérard Genette, Algirdas Julien Greimas, Louis Marin, o –pero menos visiblemente– para otros filósofos tales como Michel Foucault, Michel Serres o incluso Louis Althusser; del lado del psicoanálisis es necesario mencionar a Jacques Lacan; y para los estudios helénicos añadamos los trabajos de Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne. En suma, si toda esa generación –y sólo para atenernos a ella– ha podido ser definida (según una expresión forjada por los teóricos anglo-americanos) como *post-estructuralista*, esto ha querido decir primero que ella se situaba en la herencia del estructuralismo, incluso si pensaba superar algunos de sus presupuestos (este *post* contiene pues un *más-allá* en su *después*). Ahora bien, el estructuralismo (en Francia principalmente) estaba ante todo encarnado por Lévi-Strauss. A este nombre, los investigadores no dejan de adicionar los de Emile Benveniste & de Georges Dumézil. Pero Lévi-Strauss (a diferencia de estos dos últimos) es el único que, luego de haber asegurado la notoriedad del término “estructuralismo”, ha reivindicado explícita y firmemente el concepto y los métodos, incluso si la palabra sólo la utiliza ocasionalmente.

La novedad Lévi-Strauss y el paradigma informacional

Este impacto de la antropología estructural sobre la filosofía es tanto más paradójico cuanto que es en la búsqueda de romper explícitamente con su formación de filósofo que Lévi-Strauss constituyó su método y definió su campo de investigación. Él mismo explicó que fue la lectura, en 1933, de *Primitive Society* (1920) de R. H. Lowie la que le produjo el deseo de descubrir esos otros mundos y esos otros modos de pensamiento que llevan consigo las culturas tradicionales: “Mi pensamiento salía – dice él– de esa sudación cerrada a la que se veía reducido por la práctica de la reflexión filosófica. Llevado al aire libre, sentía que un hálito nuevo lo refrescaba” (77, 47). De hecho, ese gran aire será para el joven filósofo que era entonces, el de Brasil donde permaneció entre 1935 y 1938. Entre sus investigaciones sobre el parentesco, aquellas que conciernen las formas de clasificación y la lógica de las cualidades sensibles, y esas que tienen que ver con los mitos amerindios, es una verdadera revolución de método la que pone a funcionar. No solamente esta aproximación permite comprender

mejor el funcionamiento del pensamiento de las sociedades sin escritura sino que ella provee medios nuevos para comprender la manera como piensan las nuestras.

¿Por qué esos trabajos de Lévi-Strauss –entre los cuales algunos son muy técnicos– han fascinado tanto, por no decir perturbado, a los filósofos? Si con el pasar del tiempo, se pudiera tratar de descubrir lo que ha constituido la verdadera novedad de esta empresa teórica, sería preciso admitir que ella supo, muy temprano, percibir el gran basculamiento que se operaba en el campo de las ciencias en general y de captar sus efectos inducidos en el de las ciencias sociales. En efecto, esta obra más bien *percibió* esos movimientos de fondo aunque no los haya formulado explícitamente. Ella fue a la vez una cámara de ecos notable y un laboratorio original. La dimensión relativamente no-consciente de esta aventura explica probablemente algunos de sus lados tanteadores, pero también su audacia y su energía innovadora.

¿De qué se trataba? Para comenzar estaríamos tentados a responder que Lévi-Strauss supo afinar sus investigaciones antropológicas con el diapasón de nuevos métodos desarrollados en otro lado como en lingüística, en paleontología, en biología, en historia de las religiones, en estética, en lógica matemática, en teoría de la comunicación. Estas connivencias son indiscutibles. Pero ellas se sitúan en un desplazamiento más amplio cuyo tenor y alcance importa evaluar. Los saberes que acaban de ser mencionados tienen en común ocuparse de *lenguaje*, de *códigos*, de *signos*, de *símbolos*, de *formas*. Ahora bien, es claramente hacia ese campo en su conjunto que Lévi-Strauss se siente atraído desde la redacción de su primera gran obra sobre el parentesco. En artículos publicados por la misma época (retomados en 1958 en la *Antropología Estructural*), explica cómo toma prestado principalmente de la lingüística el modelo que le permitió repensar completamente los sistemas de parentesco en las sociedades tradicionales. Se trata claramente de un préstamo de modelos, no de una aplicación directa de un saber sobre otro material. Pero ¿qué significa esta predominancia de las ciencias del lenguaje y de los signos en la que se sitúa la investigación de Lévi-Strauss? ¿Se habría contentado –como muchos otros– de tomar ese famoso *giro lingüístico* del que se habló entonces? Quizás, pero entonces sería ese propio giro cuya razón de ser entonces tendríamos que comprender.

Se sabe que, en la historia de las ciencias, la física siempre ha tenido un papel central en que ella dibujaba el marco cosmológico de los otros saberes. Desde este punto de vista, la modernidad científica nace con la física galileana: el universo está constituido por fuerzas medibles y los cuerpos que lo componen están en relación de causalidad por la interacción de esas fuerzas. Newton amplía y remata ese modelo. Sin embargo, incluso para él, el movimiento inicial es un enigma, y requiere la hipótesis de una causa primera divina. El sistema del mundo es un orden mecánico donde los movimientos –que analiza la dinámica– permanecen internos a este equilibrio de fuerzas. Es este modelo el que transformará profundamente la termodinámica al hacer aparecer el universo como una máquina energética, o más exactamente: como una máquina capaz de producir movimiento al transformar, bajo la acción del fuego, materia en energía y ello en la tensión generada entre una fuente fría y una fuente caliente. El universo pierde su eternidad antigua; él es un vasto proceso de transformación pero obtenida a un costo elevado, el de la merma entrópica. Así como

las del astro solar, las energías terrestres se consumen. Nuestro universo ha tenido un comienzo y tendrá un final. Está atravesado por la flecha del tiempo. Tiene pues una historia; la materia va hacia la vida; lo que también quiere decir: hacia la muerte. ¿Es esta la última palabra del modelo termodinámico? No, puesto que también se ve al movimiento ir hacia la complejidad más grande. Cuando Galileo decía que el universo está escrito en lengua matemática, pensaba en las relaciones de fuerza calculables entre los cuerpos. Se comprende de acá en adelante que eso pueda decirse de la composición misma de todos los elementos materiales como lo muestran ya la química mineral y orgánica, y todavía más, la biología molecular; la composición de la vida misma está regulada por *códigos* entre los cuales primero el código ADN. Después del universo mecánico, luego del universo termodinámico, henos ante el universo informático, el de la complejidad de los programas que regulan la génesis de los cuerpos, la de los sistemas vivientes, la de las sociedades animales y humanas y, hasta un cierto punto, la de las obras mismas de los humanos.

Son esta cosmología, estos saberes, esta visión, los que se localizan desde fines del siglo XIX y a todo lo largo del siglo XX. Desde este punto de vista, la emergencia de la lingüística saussuriana se inscribe en el paradigma informacional y hace figura de apertura pionera; pero no es la única, casi independientemente Léonard Bloomsfield prolonga este acercamiento en los EE. UU. de América mientras que se desarrollan las escuelas de Praga, de Moscú y de Copenhague. Es todo esto lo que Lévi-Strauss hereda cuando encuentre a Jakobson en Nueva York durante la Segunda Guerra mundial, mientras que redacta su obra sobre el parentesco. Lo que le interesa es precisamente poner en evidencia los modelos poco numerosos que, bajo la diversidad en apariencia enorme de los sistemas de parentesco, organizan los vínculos de alianza, de filiación y de consanguinidad. Es también esta orientación –que va hacia un modelo general de la comunicación– el que le interesa en obras como la *Teoría de juegos* (1944) de J. von Neumann & O. Morgenstern, y *Cibernética* (1948) de N. Wiener. Fue así mismo en Nueva York –a donde regresa durante tres años, justo después de la guerra– donde se beneficia, a través de Jakobson, de los debates muy intensos e innovadores de las conferencias Macy donde se elaboran las cuestiones y los conceptos que van a hacer emerger los saberes de donde procederán el establecimiento de los computadores y las investigaciones en ciencias cognitivas⁷.

Esta orientación que busca descubrir programas o modelos en las relaciones sociales es precisamente lo que diferencia el estructuralismo de Lévi-Strauss del de los antropólogos británicos y norteamericanos del período de entreguerras, que hablan de estructura social como siendo el conjunto de las relaciones empíricamente observables en el seno de los grupos. Las estructuras de las que habla Lévi-Strauss son de un tipo completamente distinto. Él designa con ello modelos, es decir dispositivos de relaciones constantes entre términos que se determinan diferencialmente (como lo hacen los fonemas de la lengua). Se lo habrá comprendido: la empresa de Lévi-Strauss se sitúa claramente en el corazón de la gran transformación

⁷ Sobre esta aventura intelectual, la mejor obra disponible al día de hoy es la de Jean-Pierre Dupuy, *En los orígenes de las ciencias cognitivas*, París: la Decouverte, 1994.

de los saberes que se opera en el curso del siglo XX. Su intelectualismo es indiscutible, pero hay que situarlo en el marco del paradigma cognitivista que se estaba constituyendo. Se comprende así mucho mejor el lazo que se establece con Lacan. El inconsciente del que hablaba Freud es claramente un dispositivo termodinámico, una “caldera” psíquica, un depósito de fuerzas en conflicto que, a través de los simbolismos, deben abrirse una vía hacia la palabra. Planteando que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” y con su “ello habla”, Lacan presupone que las energías psíquicas están de entrada codificadas; son cadenas significantes en las que queda por identificar el significado indicado en el síntoma. En suma, Lacan re-traduce a Freud para la edad de la información. Enuncia en términos de signos y de lenguaje lo que Freud formulaba en términos de energías (como lo hacía Nietzsche en el mismo momento); pero, fiel a Freud, haciendo del lenguaje mismo y de todo el orden de los signos el lugar donde el deseo del hombre afronta su límite, se expone, y donde por su palabra, se descubre sujeto en su mortalidad.

En torno a los años 50-70, la fascinación por todo lo que era signo o código fue sorprendente. Pareció incluso excesiva para quienes no percibían los envites del “giro lingüístico”⁸ o permanecían atentos a otras cuestiones. En efecto, el error de una cierta semiología fue tomar las cosas al revés; no ver o sólo retener en lo dado, signos, y tratar de conferirles una coherencia, así fuera artificial, mientras que se trataba –como lo intentaban los investigadores rigurosos– de identificar en el material observado los elementos pertinentes cuyos rasgos diferenciales forman una trama lógica. Tal fue constantemente la exigencia metodológica de Lévi-Strauss. Lo que hubo pues de más prometedor y de más sólido en el momento estructuralista fue esa tentativa de poner en evidencia lo que, en ciertos campos de las ciencias sociales, podían constituir núcleos generadores de relaciones entre términos bien identificados para exhibir su inteligibilidad; eso le ocurrió a los elementos de la lengua, a los lazos de parentesco, a las formas plásticas o sonoras, a las figuras narrativas, a las prácticas rituales, a las modalidades del hábitat o del vestido, a las actitudes del cuerpo, a las artes de la cocina y de muchas otras expresiones de la cultura. Se comenzaba a comprender –y esa fue y sigue siendo la belleza de la empresa– que las prácticas más humildes y las más descuidadas poseían su coherencia y revelaban una inteligencia refinada en su ejercicio más ordinario.

Lévi-Strauss es claramente el primero, en las ciencias sociales a comienzos de los años 50, en sostener fundamentalmente lo siguiente: existe hoy una disciplina a la que le debo lo esencial de los modelos de mi programa teórico, es la lingüística, y más particularmente la fonología estructural; el conjunto de las cuestiones relativas al lenguaje y a los saberes sobre el hombre debe ser encarado como haciendo parte de un proyecto mucho más global que está camino de formularse como una teoría general de la comunicación. La orientación teórica que se dibujó en los debates sobre la cibernética, combinada con la metodología perfeccionada por la lingüística estructural de la que Jakobson era entonces el representante más innovador,

⁸ De ese giro, un balance, a veces muy crítico, fue propuesto por Thomas Pavel, *el Espejismo lingüístico*, París: Minuit, 1988; Vincent Descombes, *lo Mismo y lo Otro*, Madrid: Cátedra, 1979.

constituyó indiscutiblemente el terreno en el cual el proyecto de Lévi-Strauss pudo desarrollar potentes raíces. Se trataba de nuevas herramientas de investigación y de un nuevo horizonte de pensamiento. Pero no era filosofía, o no al menos en el sentido estricto que reivindica esa disciplina.

No se requiere ser etnólogo veterano, a lo sumo viajero curioso y observador atento de las instituciones, para comprender que toda disciplina (además de los objetos de saber, de los conceptos y de los métodos) prospera institucionalmente por la valorización de referencias (autores, revistas, lugares), por la producción de un idioma, por la secreción de un tono que varía según las épocas, los países y las escuelas. Se está ahí o no se está ahí. En lo que concierne a la filosofía de estilo francés de los años 40-60, y a pesar de la diversidad de los enfoques⁹, evidentemente Lévi-Strauss ya no estaba ahí. En cuyo caso (y esta es otra lección que retiene el viajero) más vale regresar con los suyos con la seducción y el derecho a la hospitalidad que confiere el estatus de extranjero, que ser un miembro mal aceptado de la tribu. En todo caso, Lévi-Strauss –con un sentido muy seguro de los riesgos del terreno– escogió ora distanciarse explícitamente de la disciplina filosófica, ora atrincherarse tras una confesión hiperbólica de ignorancia cada vez que los filósofos le reclamaban aclaraciones de las que no estaba seguro de dominar las fórmulas convenidas. Es preciso aplaudir y respetar esta prudencia¹⁰, y no tratar de forzar la mano al antropólogo para convencerlo de que él seguía siendo –a pesar de él, a pesar de todo– un filósofo sin saberlo. En desquite, así como en su obra se evidencia ese estrato del pensamiento salvaje cuya actividad perdura plenamente en el corazón de las esferas donde triunfa la razón moderna, así mismo, más allá de la disciplina consagrada con el nombre de filosofía, queda abierto para todos una tarea de pensamiento que trasciende los territorios separados del conocimiento.

Esa tarea nunca aparece mejor que en las razones que han alejado a Lévi-Strauss de la filosofía, al menos de la que le fue enseñada en la Sorbona en los años 20; las enuncia al comienzo de *Tristes Trópicos*. Son de dos órdenes: 1. carácter gratuito de argumentaciones que se ejercían sobre objetos sin envite; 2. privilegio desmesurado concedido a la conciencia como criterio de evaluación de lo verdadero. Se hubiera podido suponer que, contra estas dos insuficiencias, Lévi-Strauss disponía de algunos recursos serios. Por ejemplo, hubiera podido continuar por la vía del marxismo al que él había consagrado su memoria de maestría¹¹. Se hubiera podido

⁹ Se podría anotar que además de una corriente espiritualista aún muy importante, y una filosofía de las ciencias original (salida de Brunschvicg & Duhem), los que dominan la disciplina son los herederos del bergsonismo que a su vez se enfrentan a los neo-kantianos; se ve también emerger los nuevos lectores de un Hegel redescubierto gracias a Alexandre Kojève, luego Jean Hyppolite; pero sobre todo uno ve cómo se forma una potente corriente fenomenológica con Sartre & Merleau-Ponty primero, luego con Emmanuel Levinas & Paul Ricoeur.

¹⁰ “No tengo una filosofía en la que valga la pena parar mientes, aparte de unas cuantas convicciones rústicas...” (HD, 576).

¹¹ “La lectura de Marx me arrebató tanto más cuanto que a través de ese gran pensamiento tomaba contacto por primera vez con la corriente filosófica que va de Kant a Hegel; todo un mundo se me revelaba. Desde entonces, este fervor nunca se vio contrariado y rara vez me pongo a desentrañar un

también orientar hacia el psicoanálisis puesto que Freud le había permitido –dice él– descubrir una racionalidad más amplia, la de un orden signifiante, más allá de las ilusiones de la conciencia¹². Otra salida posible: si hubiera sido germanizante como Sartre, Merleau-Ponty, Aron o Ricoeur, hubiera podido tener acceso a textos entonces no traducidos de Brentano y de Husserl que muestran que la conciencia es siempre intencional, es decir: conciencia de algo; por tanto, por definición, girada hacia lo otro de sí. Pero él se encontró con que lecturas –como la de Lowie– o circunstancias –como la oferta de enseñar en Brasil– o en fin, dice él, un giro de espíritu¹³, han decidido la elección: fue la etnología. Queda lo esencial en este destino: es una exigencia de dar una verdadera *sustancia* al saber la que aleja a Lévi-Strauss de una cierta filosofía. Y dado que su trabajo etnográfico y su reflexión antropológica son de una tal riqueza sustancial, por ello han encontrado en él tanta materia de reflexión. Se presenta en él una exigencia muy fuerte de captar los contenidos de la experiencia colectiva. Pero lo que sorprende o seduce es ante todo el método de acceso, a saber el análisis estructural; es también la hipótesis de que el pensamiento no se juega necesariamente en el discurso (incluso en el que se dice filosófico) sino en las expresiones mismas de la cultura: ritos, relatos, realizaciones plásticas o sonoras, y muchas otras producciones. Tal es este “pensamiento salvaje” que, de manera inesperada, se presentaba a los filósofos y los convidaba a volver a ver de arriba abajo la manera misma de encarar el estatuto de su propio discurso, e incluso de su disciplina. Se puede pues decir, imitando para ello una de las fórmulas más conocidas de Lévi-Strauss, que su antropología apareció decididamente como “buena para pensar”. Aún es necesario precisar lo que motivó un interés tan profundo, y tan duradero, en los filósofos, incluso –o a veces sobre todo– en los que fueron más reservados con respecto al estructuralismo. Pues ese interés no tenía que ver con una curiosidad por un saber que se podía suponer portador de exotismo; se trataba más bien de un recodo en la renovación de los saberes sobre el hombre del que esta antropología no era sino una componente, pero una componente ejemplar.

La antropología estructural u otra articulación sentido-verdad

La naturaleza de lo verdadero se transparenta en el cuidado que pone en ocultarse.
Lévi-Strauss (TT, 61)

Lo que entre los lectores de los textos de antropología de Lévi-Strauss provocó el choque y desató el movimiento de interés teórico, no fueron ante todo las referencias (entonces muy nuevas) a la cibernética y al paradigma de la comunicación. Los

problema de sociología o de etnología sin vivificar mi reflexión previamente con algunas páginas del 18 *Brumario de Luis Bonaparte* o de la *Crítica de la economía política*” (TT, 45).

¹² Dice él que con Freud descubre que son “precisamente las conductas en apariencia más afectivas, las operaciones menos racionales, las manifestaciones declaradas como prelógicas, las que son al mismo tiempo las más significantes” (TT, 43).

¹³ Lévi-Strauss habla incluso a propósito de la etnografía de una “afinidad de estructura entre las civilizaciones que estudia y la de mi propio pensamiento (...) tengo la inteligencia neolítica” (TT, 41). Y añade más adelante: “Como la matemática o la música, la etnografía constituye una de esas raras vocaciones auténticas. Uno puede descubrirla en sí mismo, aunque no se la hayan enseñado” (TT, 43).

filósofos –al menos en Francia– estaban en su gran mayoría formados en una tradición y una atmósfera que los hacía impermeables a tales consideraciones. Se puede más bien suponer que es la operación por la cual, de una manera original, la cuestión del sentido se encontró articulada aquí con la de la verdad. Lo que entonces hace posible esta articulación en el plano conceptual es la noción de estructura y, en el plano metodológico, es la forma de aproximación de los hechos de lengua y de cultura propuesta por el análisis estructural.

¿Qué queremos comprender por la distinción entre *verdad* y *sentido*¹⁴? Ella se asimila a aquella, frecuentemente hecha en filosofía desde comienzos del siglo XIX, entre un modelo *clásico* y un modelo *romántico*. Esta formulación remite por una parte al racionalismo del siglo XVII (que en Francia sobre todo se llama “época clásica”) y, por el otro, a la filosofía de la cultura que se desarrolló en Alemania en la época romántica con Schleiermacher, Schlegel, Herder, Hegel y sus sucesores (paradójicamente es Nietzsche el que, a través de Burckhardt, hereda de esta tradición y la radicaliza en una dirección inédita). Esta oposición recorta de hecho aquella más familiar, y desde hace tanto tiempo establecida, entre la filosofía especulativa por un lado y, por el otro, la tradición hermenéutica.

Se puede llamar *especulativa* a una forma de pensamiento por la cual el objetivo del proceder filosófico es el de establecer criterios de validez del juicio, por tanto de definir conceptos y procedimientos de razonamiento susceptibles de fundamentar una partición entre juicios verdaderos y juicios falsos. Las cuestiones ontológicas quedan entonces acá suspendidas a los criterios lógicos. La cuestión de la verdad se presenta acá esencialmente como una cuestión de validez de los enunciados: elección de los axiomas, enunciado de los principios, coherencia de las proposiciones. Se comprende que un tal pensamiento se presente como un racionalismo estricto y considera a las matemáticas como pudiendo ofrecerle los mejores modelos a su andadura. Este tipo de filosofía ha sido la de una tradición dominante en registros tan diferentes como los que representan por ejemplo Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant. La filosofía toma acá en general la forma del tratado, y la exposición es la de la argumentación deductiva.

Se puede llamar *hermenéutica* al pensamiento que plantea la cuestión del sentido como previa a la cuestión de la verdad o como constituyendo su vía de acceso. ¿Qué hay que decir? Esto esencialmente: que para esta tradición la verdad se manifiesta o se experimenta en *figuras* (como la del sabio presocrático o del profeta bíblico) o en *acontecimientos* que son otras tantas experiencias comprendidas como mensajes de un remitente a un destinatario. Captar ese mensaje es comprender su intención. Ahora bien, esto consiste en percibir su sentido, pero es también reconocer la objetividad propia, es decir la verdad: algo ha sido dicho o significado para todos y cada uno a través de una historia compartida. Pero *la idea de verdad aquí se refiere más al proceso de revelación de lo oculto que al procedimiento de refutación de lo*

¹⁴ Es claro que esta oposición no recorta directamente la que hace Frege entre *sentido* y *referencia* (o *denotación*), y que concierne al estatuto lógico de la proposición. Pero precisamente esta será una de las ambiciones de la fenomenología: integrar esta oposición en una acepción más amplia del sentido dado en la experiencia, con una referencia como la que testimonia de la verdad del ser.

falso. Ella tiene que ver con lo alético –con el develamiento– más bien que con la lógica. La tradición hermenéutica se ha desarrollado desde la antigüedad, tanto en los círculos religiosos (*hermeneia* remite a Hermes, el dios de los mensajes) como más tarde, de forma más importante, en la teología cristiana. La razón de esta diferencia es bastante comprensible: la filosofía especula a partir de principios y de requisitos propuestos como universales, y que presuponen facultades comunes del espíritu, o constantes de la naturaleza humana. No está concernida –sólo a título de casos ejemplares– por los datos de la historia y los de la cultura. Estos son por el contrario la materia privilegiada de la reflexión para el pensamiento hermenéutico; ella considera pues como esenciales acontecimientos, ritos, símbolos, que conllevan de modo envuelto el sentido de una historia. Así procede la exégesis bíblica; se trata de captar una verdad a través de los personajes y sus gestos, a través de los cantos o de las compilaciones de sentencias, a través de los logros o de las pruebas de un pueblo. Esta verdad, que no está inicialmente referida a un saber del mundo sino a la comprensión y meditación sobre el sentido de un destino, aparece como la intención divina manifestada en el mundo de los hombres, como un mensaje por descifrar en los signos escogidos por Dios. Tal es el descubrimiento perturbador de Pascal, haciendo por sí mismo el trayecto de retorno de la verdad de la ciencia hacia la del destino cristiano: “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de filósofos y de científicos” (*Memorial*). Esta reacción pascaliana indica un corte que la filosofía “clásica” no puede superar. Tratar de lograrlo será precisamente el programa del pensamiento “romántico”.

Pues evidentemente que es un cambio importante en filosofía cuando aparecen pensadores que comienzan a sostener que la cuestión de la verdad es también una cuestión del sentido –cifra de figuras ligadas a relatos y a tradiciones– y afirman, como Hegel, que el Absoluto se realiza como Historia. La cuestión de la verdad como objeto del juicio queda entonces acá suspendida a la de la verdad como realización temporal de lo absoluto. Desde entonces no se podría decir simplemente que la verdad es; es menester decir que ella *adviene* porque el concepto mismo es movimiento de la mediación, esencia que se revela efectuándose. La cuestión de la verdad se vuelve la de la realización del sentido en figuras contingentes –pero ejemplares– y en expresiones de la cultura. La verdad no existe sino como resultado. Desde este punto de vista la escatología marxista hace la relación más manifiesta: la cuestión de la verdad se plantea en definitiva como la del sentido de la historia; ya no como Espíritu absoluto sino como movimiento de la emancipación de la humanidad por medio de la acción de una clase social determinada declarada portadora del destino de todos. Es verdad lo que hace a este movimiento posible. La filosofía no puede desde entonces pretender juzgar la historia; ella misma es un hecho histórico. Aquí interviene un elemento nuevo con respecto a Hegel, a saber: que la manera clásica de plantear la cuestión de la verdad tiende de acá en adelante a ser considerada no solamente como limitada, “raciocinante”, sino que ella puede sobre todo ser denunciada como instrumento de ocultamiento de la realidad verdadera. Emerge así una nueva figura del pensamiento: la de la *sospecha* con respecto a la filosofía en tanto que tal, y esto desde sus orígenes. Sospecha de una manipulación de la idea misma de verdad. Por

esto las relaciones difíciles y a menudo conflictivas entre las ciencias exactas y el marxismo para el que no hay neutralidad de lo verdadero; de acá esa pregunta iconoclasta: ¿a quién le aprovecha el modo neutralizador de plantear la “verdad” de las ciencias? Es necesario pues repensar los fundamentos de la ciencia en función del programa de emancipación. Se trata de saber *quién* decide los criterios de verdad. ¿Qué potencias disponen de ellos? No estamos lejos de las interrogaciones de Nietzsche: ¿quién es y qué quiere el que quiere lo verdadero? ¿Qué *fuerzas* trabajan los signos y los producen? Es entonces la relación remitente-destinatario la que se cuestiona. Parece que se está ya muy lejos de ahora en adelante de la tentativa hegeliana de integración del sentido (de las figuras) en la verdad (del Espíritu). Sin embargo, en términos de modelo se está exactamente en su surco. Pues es aún siguiendo el movimiento temporal de la relación sentido/verdad que Freud concibe la cura. La verdad es *Bearbeitung*: ella es lo que *trabaja* la experiencia temporal de un sujeto sometido a la presión de un deseo inconfesable o de un trauma reprimido. El acceso al reconocimiento de sí es el movimiento complejo de la verdad en el sujeto al que le corresponde liberarse de un estado de dependencia y de desconocimiento definido como orden inconsciente de las pulsiones. “*Wo Es war, soll Ich werden*”, “Donde estaba ‘Ello’, ‘Yo’ debo advenir”; la verdad es ese movimiento de emancipación en el sujeto mismo; ella es su actualización como libertad. Tal sería la historia de todo sujeto. Con Freud se encuentra confirmado en el plano de un método de cura y de una teoría del sujeto, el principio hegeliano y más generalmente romántico de una realización de lo verdadero en el tiempo; pero aquí el asunto se presenta como una serie de sucesos contingente, pues lo verdadero no preexiste a su devenir; se constituye temporalmente; sólo se lo conoce al término del proceso.

Sin embargo esta contingencia hace parte del presupuesto teleológico. El sentido sobreviene; no es lo que orienta el movimiento. Comprender la cuestión de la verdad a partir de la del sentido no tiene pues ya que ver solamente con la tradición “romántica”. Esta abrió la vía a una fusión del concepto y de la figura, de la idea y del acontecimiento, de lo universal y de lo contingente. Es claramente así como han podido prosperar las filosofías radicales de una crítica de la historia (Marx), de una crítica del sujeto (Freud) y de una crítica de la verdad (Nietzsche); estos tres “pensamientos de la sospecha” (como los llama precisamente Ricoeur) podían desembocar en un profundo relativismo. Es a esta amenaza a la que la fenomenología pareció entonces ofrecer una potente réplica.

La respuesta de la fenomenología

La fenomenología apareció en efecto como una tentativa muy nueva para hacer concebible la emergencia de un campo trascendental a partir de la experiencia del sujeto captado en su mundo inmediato. Se trataba de remontar de las condiciones de la experiencia del sentido a las de la afirmación lógica, luego ontológica, de lo verdadero. La fenomenología parece pues poder ofrecer una salida al dilema sentido/verdad y, por allí, hacer posible pensar la experiencia —como en el último Husserl, y más claramente en Merleau-Ponty— comprendida allí la de la historia (y de sus conflictos), de la cultura y del sujeto, restituyéndole al pensamiento la exigencia

de enunciar los criterios de verdad. De nuevo se hizo pensable la relación de la experiencia histórica y subjetiva con los saberes exactos (matemáticas, ciencias de la naturaleza) y la puesta en perspectiva de éstos en el horizonte del ser. Tras los pasos de Sartre y sobre todo de Merleau-Ponty, una corriente muy amplia de la filosofía francesa de post-guerra se orientaba claramente por esta vía de investigación que renovaba el diálogo con la filosofía especulativa (en Gran Bretaña y en los EE. UU. la fenomenología se mostraba igualmente capaz de entrar en diálogo con la filosofía analítica ya bien instalada). La fenomenología parecía finalmente poder ofrecer el terreno de los encuentros y de las síntesis.

Ella se presentó como el proceder filosófico que, más que ningún otro antes de él, se proponía plantear la cuestión de la verdad a partir de la experiencia del sentido. Desde este punto de vista el concepto decisivo es el de *intencionalidad*. Pero cuando Husserl enuncia, siguiendo a Franz Brentano, que toda conciencia es conciencia de algo, entiende no solamente que toda conciencia sólo sabe de sí misma por fuera de sí, pero también que toda cosa está ahí para una conciencia. Una tal relación se la llama *sentido*. Husserl explica que la conciencia busca el objeto que ella no es, y que pertenece a una objetividad –*Gegenstandlichkeit*– pero el objeto mismo no es tal sino porque él está “enfrentado” por la conciencia; es ella la que reconoce su “sentido de ser” (*Seinsinn*). Este sentido no es una vivencia singular e incommunicable. Se trata precisamente de lo que, en la relación intencional, es reconocible por toda conciencia.

Esta universalidad es lo que conecta la cuestión del sentido y la de la verdad. Pero esta verdad no es la de la aproximación objetivista; ella enuncia, siguiendo el ejemplo que da Husserl, que el cubo verdadero es el definido por la geometría con sus seis caras estrictamente iguales. De hecho, la *experiencia* que tengo del cubo es la de un volumen del que nunca percibo todas las caras al mismo tiempo; más aún, sólo las apercibo siguiendo una deformación de perspectiva. Mi visión procede por perfiles sucesivos. Veo sin embargo claramente un cubo y capto su naturaleza geométrica propia. El *sentido* que tengo de él no contradice la definición objetiva; pero conduce a una verdad más profunda, la de una experiencia del mundo, de una anterioridad de lo dado, que precede todo saber objetivo. Siguiendo este enfoque, Heidegger llegará a plantear la cuestión del *sentido* del ser como la cuestión que abre la de su verdad según la acepción griega, es decir de su develamiento.

Pero en el caso de la fenomenología francesa las cosas tomarán un giro un poco diferente debido a las posiciones enunciadas por Sartre en *El ser y la nada*. Frente a la oposición tajante que él hace entre *en-sí* y *para-sí*, entre la cosa que no tiene ningún sentido y la conciencia que es la única que se lo confiere, Merleau-Ponty comprende la necesidad de señalar mediaciones, de definir un entre-dos, o como él lo dice: un “inter-mundo”. Hay que pensar la encarnación del espíritu; y simultáneamente, es necesario concebir la inteligibilidad del mundo natural. Ahora bien, entre dos está el *cuerpo*, mi cuerpo. No es cualquier cuerpo; es el cuerpo de un ser intencional. Aunque el acto fundador no es un “yo pienso”, si un “yo percibo”. Este *percipio* incluye en sí el “yo pienso”, pero también un “yo siento”, “yo existo”, “yo vivo en el mundo”, “estoy con otros”. El cuerpo entrelaza en él la conciencia que enfrenta el mundo y al mundo que

se da como cargado de sentido: “La experiencia de una cosa real no puede ser explicada por la acción de esta cosa sobre mi espíritu; la única manera para una cosa de actuar sobre un espíritu es *ofrecerle un sentido*, manifestarse a él, constituirse delante de él en sus articulaciones inteligibles”¹⁵. El en-sí opaco de Sartre no podría ser destituido más claramente.

En este punto, Merleau-Ponty empuja la fenomenología husserliana tan lejos como es posible. ¿Cuál es este *sentido* que el *mundo* puede ofrecer si el sentido sólo aparece para una *conciencia*? Merleau-Ponty llega hasta decir que las perspectivas o los perfiles según los cuales yo apercibo un objeto hacen parte de él. Es necesario sin duda atreverse a esta paradoja para evitar con ello una más grande que sería la de suponer que el mundo lleva en sí un sentido, cuando se sostiene que él sólo tiene sentido para un ser intencional. Decididamente hace falta una mediación en este inter-mundo. No basta con situarla en el cuerpo si este sigue siendo una caja negra y *si la articulación en él es simplemente postulada sin ser demostrada*. Este eslabón faltante es precisamente el que, hacia mediados de los años 50, Merleau-Ponty comienza a encontrar en la lingüística y la antropología estructurales. Pero antes de que lleguemos a este recodo del camino, es necesario recordar que existía otra alternativa: la que ofrece la hermenéutica, disciplina entonces muy próxima de la fenomenología. ¿Por qué no haber recurrido a sus servicios?

La respuesta de la hermenéutica

Suponiendo en efecto que el proceder fenomenológico haya aparecido como demasiado dominado por un pensamiento del sujeto constituyente, se podía pensar que una hermenéutica renovada que se propusiera una reflexión desde las mediaciones de la historia y las producciones de la cultura, debía estar en capacidad de responder a la exigencia de una más grande objetividad o de un reequilibrio a partir del polo del mundo dado. Indiscutiblemente una tal hermenéutica ofrecía las herramientas de análisis más finas y las más seguras para abordar las producciones del espíritu: obras, textos, instituciones. Necesitaremos pues comprender lo que los filósofos han buscado pedirle al enfoque estructural que no les fuera ya ofrecido por la hermenéutica.

Esta disciplina tal como había sido definida por Wilhem Dilthey pertenece a una tradición principalmente alemana que se remonta a F. D. E. Schleiermacher. La filosofía francesa había permanecido relativamente indiferente a ese tipo de pensamiento. Pero en la inmediata post-guerra el pensamiento de Dilthey¹⁶ es

¹⁵ Merleau-Ponty (1942). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette, 1957. p. 215 <subraya Hènaff>.

¹⁶ La principal obra de Dilthey entonces disponible en francés era: *Introducción al estudio de las ciencias humanas* (1883), París: PUF, 1942; Edición y traducciones para la editorial Fondo de Cultura Económica (México), 1944-1963. Vol. 1 *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1944. Vol. 2 *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, 1944. Vol. 3 *De Leibniz a Goethe*, 1945. Vol. 4 *Vida y poesía*, 1945.

descubierto al mismo tiempo que la fenomenología de Husserl, que la ontología de Heidegger, luego la de Gadamer. Indiscutiblemente es la obra de Paul Ricoeur la que ha representado en Francia su expresión más rigurosa y la más innovadora.

La distinción que a comienzos del siglo XX había propuesto entre *explicar* y *comprender* se vuelve una especie de referente obligado del debate teórico en las ciencias sociales.

Explicar constituye la tarea propia de las ciencias de la naturaleza, las que enfrentan y deben buscar la objetividad. Esta está asegurada por la separación de principio que existe entre el observador y la cosa observada. No hay empatía posible entre los dos polos. La vista singular debe ser excluida del resultado. Cualquiera sea la realidad de los estados psíquicos que acompañan las etapas de la demostración, nada de eso puede entrar en la ecuación, ni puede constituir un parámetro del saber.

Comprender, según Dilthey, designa en desquite el proyecto propio de las ciencias del espíritu –las *Geistwissenschaften*– que conciernen todos los saberes que tienen que ver con el hombre y sus expresiones y, en primer lugar, con la historia. Aquí, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, el objeto de saber es él mismo un sujeto dotado de una vida psíquica. Desde este punto de vista, Dilthey se sitúa resueltamente en una perspectiva individualista. Lo que él entiende por ciencias del espíritu no tiene en efecto nada que ver con el espíritu objetivo hegeliano; se trata del espíritu como facultad, incluso si él sólo es aprensible a través de sus expresiones: signos, obras, textos. Desde este punto de vista, Dilthey confirma su ruptura con la hermenéutica romántica. Su proyecto no es oponer la fuerza intuitiva de la comprensión al razonamiento objetivo de la explicación. Por el contrario él busca establecer que la tarea de comprender debe realizarse *siguiendo un rigor y una objetividad tan grandes como la de explicar*. Ahora bien, este rigor exige ante todo que se tome en cuenta el hecho de que un saber que se dedica al hombre tal como él es captado en sus obras, implica una proximidad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. La comprensión remite a esa *copertenencia* y es ello lo que abre el campo del *sentido*. Pero el rigor supone igualmente un método que garantice una *objetividad*; tal es la exigencia de *verdad* que se da el trabajo de interpretación. El ejemplo canónico de ello está dado por los métodos precisos de establecimiento y de discusión de los textos puestos a punto por la filología. Sin embargo, más allá del caso privilegiado de los textos, son concernidas todas las formas de expresión de la cultura en su movimiento temporal, es decir en lo que Dilthey llama la “vida” (*Leben*). Ya no la vida en el sentido

Vol. 5 *Hegel y el idealismo*, 1944.

Vol. 6 *Psicología y teoría del conocimiento*, 1945.

Vol. 7 *El mundo histórico*, 1944.

Vol. 8 *Teoría de la concepción del mundo*, 1945

Vol. 9 *Literatura y fantasía*, 1963.

Otras traducciones: *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Barcelona 1944.

Historia de la Filosofía, Fondo de Cultura Económica, México 1951.

Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia, Revista de Occidente, Madrid 1956.

La gran música de Bach, Taurus, Madrid 1963.

Crítica de la razón histórica, Península, Barcelona 1986.

de la hermenéutica romántica y de la *Lebensphilosophie*, sino una vida que por sí misma se organiza, se estructura, se objetiva, se deposita en las obras. La vida se escribe de alguna manera en la diversidad de las producciones de la cultura y, por ahí mismo, ofrece un sentido que hay que “leer”. Puede ser objeto de una interpretación por que ella es ya significación. En resumen, la vida, de una cierta manera, es ya espíritu. Pero expresarse así ¿no es un regreso inconfesable a Hegel? Dilthey percibe bien la posible objeción y a ella responde presentando su proceder como teniendo que ver con una vía de encuentro con Husserl para quien el *sentido* se ofrece ya en la experiencia que nos corresponde describir. Pero afirmar esto es también alejarse de una problemática del sujeto constituyente. Comprender no solamente es dar un sentido, es captar un sentido dado. Merleau-Ponty no cesa de mostrarlo a todo lo largo de la *Fenomenología de la percepción*. Ahora bien ¿no es esto precisamente lo que sostienen los enfoques estructurales en algunas disciplinas emergentes –en primer lugar la lingüística– y de *manera mucho más rigurosa y documentada*? Es lo que el principal representante de la corriente hermenéutica en Francia, Paul Ricoeur, comprendió bien pronto; él muestra que aprecia claramente la apuesta cuando escribe: “El lenguaje es un objeto para una ciencia empírica” (...) “La conquista del punto de vista estructural es seguramente una conquista de la cientificidad. Al constituir el objeto lingüístico como objeto autónomo, la lingüística se constituye ella misma como ciencia”¹⁷. Ricoeur precisa a propósito de los primeros trabajos de Merleau-Ponty: “el hecho de que la noción de lengua, en tanto que sistema autónomo no se haya tenido en consideración, pesa fuertemente en esta fenomenología de la palabra”¹⁸, y añade más adelante: “es a través y por medio de una lingüística de la lengua que una fenomenología de la palabra es posible actualmente. Su recurso al proceso de ‘sedimentación’ la lleva del lado de la vieja noción psicológica de *habitus*, de poder adquirido, y el hecho estructural en tanto que tal se malogra”¹⁹.

En todo caso, tal es la convicción que comienza a difundirse entre toda una nueva generación de filósofos formados primero en la fenomenología y que habrían, ora de transformarla, ora de alejarse de ella para formar el grueso de la corriente señalada antes como “postestructuralista”. Este descubrimiento para los filósofos puede resumirse en esto: la palabra del sujeto que habla no es posible –no puede formarse ni entenderse– sino porque es llevada por el sistema de la lengua, sistema autónomo de determinaciones materiales y de reglas de formación fonológicas, morfemáticas y sintácticas. En breve: hay un dispositivo objetivo de formas lingüísticas que precede y hace posible toda palabra individual.

¹⁷ “La estructura, la palabra, el acontecimiento” (1967) in *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2003. pp. 82 y 84. Ver también “Estructura y hermenéutica”, *ibid.*, pp. 31-63.

¹⁸ Ricoeur, “la Cuestión del sujeto; el desafío de la semiología” in *El conflicto de ..., op. cit.*, p. 245.

¹⁹ *Ibid.*, p. 248.

El avance estructuralista: lingüística y antropología

Captar *un sentido ya dado* era sin embargo una clara exigencia de Merleau-Ponty; la de definir mejor “este inter-mundo que llamamos historia, simbolismo, verdad por hacerse”²⁰, y que él opone al dualismo sartreano de los *hombres* y de las cosas. Pero era preciso ir más lejos. También es como un reproche posible dirigido a Dilthey y que se puede leer en esa anotación enunciada en su lección inaugural en el Collège de France: “Luego de que uno ha prescindido del recurso al Espíritu objetivo hegeliano, cómo evitar el dilema de la existencia como cosa y de la existencia como conciencia, cómo comprender ese sentido generalizado que se arrastra en las formas históricas y en la historia toda entera, que no es el pensamiento de ningún *cogito* y que los solicita todos”²¹. En este punto, una pregunta crucial se le plantea al fenomenólogo: ¿qué queda de la conciencia intencional a nivel de los hechos de cultura? O bien sólo hay sentido porque en definitiva las obras, las instituciones son reconocidas y queridas por un sujeto; ellas se ofrecen entonces al desciframiento del historiador o del hermeneuta que pueden realizar una reapropiación; o bien ese sentido que se produce “como pensamiento de ningún *cogito*” no tiene ninguna necesidad de estar “en la mira” de ninguna conciencia para ser. Pero ¿cómo concebir esta autonomía significativa de una totalidad anterior al sujeto por fuera de toda hipótesis teleológica, es decir sin suponer una potencia –así sea impersonal– capaz de producir su orden? Esta racionalidad objetiva reconocida desde hace tiempos en el universo físico ¿podía ser afirmada con respecto a las producciones de la cultura? ¿y por tanto en las ciencias sociales? ¿habría al menos alguna región de la actividad humana donde esto podría constatarse? La respuesta del último Merleau-Ponty es sí, se lo puede verificar en el caso de la lengua tal y como Saussure renovó su análisis. Una tal afirmación constituye un confín que Merleau-Ponty apenas pudo esbozar. Ello aparece claramente en los últimos textos publicados mientras estaba vivo (especialmente en *Signos*). Ante este descubrimiento, él no duda en enfrentar una transformación más amplia: “La teoría del signo, tal como la lingüística la elabora, implica quizás una teoría del sentido histórico que pasa por encima de la alternativa de las cosas y de las *consciencias*”²². Y añade más adelante: “Hay acá una racionalidad en la contingencia, una lógica vivida, una autoconstitución de la que precisamente tenemos necesidad para comprender en historia la unión de la contingencia y del sentido, y Saussure muy bien podría haber esquematizado una nueva filosofía de la historia”²³. Quizás sea pedirle mucho a la lingüística, pero esta petición audaz da una idea de la espera. Precisamos pues plantearnos esta pregunta: ¿qué ofrecía tan novedoso la lingüística estructural –y con ella la antropología de Lévi-Strauss que va a explotar sus modelos– que pudiese forzar a la fenomenología y a la hermenéutica a reconfigurar, por no decir: a redefinir, la relación sentido/verdad?

²⁰ Merleau-Ponty. *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: la Pléyade, 1974. p. 226.

²¹ Merleau-Ponty. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006. p. 85.

²² *Ibid.*, p. 87.

²³ *Ibid.*, p. 88.

El descubrimiento de la lingüística estructural le enseñó a los filósofos que la expresión y la comprensión de la palabra sólo son posibles porque, a un nivel más profundo, las formas de integración fonéticas, morfemáticas, sintácticas, son producidas y reconocidas por los interlocutores de manera espontánea (o si se prefiere: no-consciente). En resumen, como lo habían demostrado los grandes precursores que fueron Saussure y Trubetzkoy (seguidos por Jakobson, Benveniste, Hjelmslev, luego Chomsky y muchos otros), quedaba establecido de ahora en adelante que, bajo la palabra viva (según una expresión familiar a los fenomenólogos), y haciéndola posible, se encuentra siempre presente e implícito el dispositivo formal de la lengua, como totalidad virtual de las relaciones diferenciales y de los elementos formadores sin los cuales ningún discurso sensato podría ser materialmente ni decible ni audible. El estudio de este funcionamiento autónomo es el objeto de un saber empírico comparable al de las ciencias de la naturaleza. En otros términos, el sentido sólo es posible por la existencia, a un nivel no conciente, de un proceso objetivo de diferenciación, y por la existencia de un sistema de relaciones y de reglas de transformación donde la conciencia no tiene nada que hacer, pero sin los cuales un sujeto no sería capaz de formar frases ni su habla podría ser comprendida por otro. Lo que quiere decir en general (y no solamente para el caso del habla) *que haya un orden inteligible en las cosas mismas que hace posible el acto por el cual un sujeto le confiere un sentido a esas cosas.*

Es esta perspectiva teórica la que hace posible la lingüística estructural. El problema era que para entonces los filósofos no se interesaban, o lo hacían muy poco, en la lingüística (se lo ve claramente en Sartre, Kojève, Bachelard, o el primer Merleau-Ponty) hasta que la lectura de Lévi-Strauss (y fue este su papel involuntario de incitador o de mediador para muchos de sus lectores) los invite a leer a Saussure, Jakobson y Benveniste (para sólo citar los más notorios). El giro lingüístico es entonces impresionante en toda la generación que emerge en el curso de los años 60. Se puede resumir en esta afirmación: la codificación de un conjunto de elementos materiales desprovistos ellos mismos de sentido, es la condición de posibilidad de la expresión del sentido; el plano ideal del significado es inseparable del plano material de organización del significante. Y esto se puede demostrar empíricamente y siguiendo métodos comparables a los de las ciencias exactas. Se tenía aquí de alguna manera el eslabón faltante entre el orden de la naturaleza y el del espíritu; o para decirlo como Dilthey, entre el movimiento de la vida y el orden de la significación.

Al presentar la lingüística estructural como la que ofrecía el modelo por excelencia del proceder que era el suyo, Lévi-Strauss parecía no reivindicar ninguna apertura específica. Pero la lectura de sus trabajos fue determinante por razones que le eran propias: por primera vez un análisis de los hechos de cultura podía, con un nuevo rigor, tomar el relevo de un segmento de la tarea hermenéutica. La antropología estructural demostraba que existía, a nivel de los datos observables (formas del parentesco, organizaciones sociales, ritos, relatos míticos, formas tradicionales de clasificación, prácticas culinarias o vestimentarias, diversas técnicas, artes y todas las expresiones plásticas) dispositivos de organización, y una lógica inmanente, en suma: conjuntos de relaciones objetivas llamadas estructuras que constituían las

condiciones de posibilidad del sentido. Mejor aún: llamaba sentido al hecho mismo de estos dispositivos. Para decirlo en términos sartreanos (pero contra Sartre): no es el sujeto –el para-sí– el que le confiere, por medio de un gesto soberano, un sentido a un objeto opaco –el en-sí–; es éste, en tanto que ya provisto de una estructura determinada, que se ofrece al sujeto como aquello a propósito de lo cual es posible enunciar un sentido. Brevemente: (y tal es claramente la nueva síntesis sentido/verdad) no hay *sentido subjetivo* (lo que un sujeto comprende y puede comunicar) porque existe al mismo tiempo una inteligibilidad del mundo, del sentido dado, un orden analizable como *verdad objetiva*. De este modo se podía imaginar prescindir del “recurso al Espíritu objetivo hegeliano”, capaz de unir en él la necesidad del concepto con la contingencia de las figuras. El enfoque estructural ofrecía una nueva vía, una vía que articulaba la ciencia de las cosas con el análisis de los datos de la cultura y de la historia; hay sentido porque en un cierto nivel, esos datos, como los objetos del mundo natural, se presentan como conjuntos inteligibles que tienen que ver con saberes objetivos. Todo ocurre como si las estructuras del lado del objeto constituyeran un *campo trascendental* inmanente que responde a las categorías del espíritu del lado del sujeto.

Por sus presupuestos teóricos, por su método, y en fin, por la cualidad de sus resultados en los dominios de la lingüística como de la antropología, el enfoque estructural cuestionaba –*de facto* y sin habérselo propuesto– algunos de los presupuestos fundamentales de la fenomenología y de la hermenéutica. Comencemos por la segunda; esto facilitará el regreso a la primera.

Es entre los dos métodos de la *explicación* y de la *compreensión* que el análisis estructural se traza una vía original. Y esto sin percibirlo mucho al comienzo; luego de manera cada vez más decidida a medida que el método iba saliendo del dominio de la lingüística y se extendía (sobre todo gracias a Lévi-Strauss) al campo de las organizaciones sociales –sistemas de parentesco–, luego al de los relatos –los mitos– y de las expresiones simbólicas –rituales, obras artísticas, prácticas de la vida cotidiana–. ¿En qué consistía la novedad? Era de muchos órdenes: 1.- El enfoque estructural extendía de manera decisiva el campo de la explicación bien adentro en el de la comprensión. Revelaba en este último un nivel inexplorado que tenía que ver con saberes objetivos. 2.- Esta avanzada nueva de la explicación no significaba por ello una victoria de las posiciones objetivistas; obligaba a articular de otra manera la relación entre explicar y comprender, y sobre todo a recusar la oposición presentada como si fuera la de dos polos fundamentalmente separados; 3.- Estos cambios de aproximación y de presuposiciones, encontraban su razón de ser en el concepto de *estructura*. Se trataba claramente de un uso nuevo de ese concepto antiguo.

Estructura no quiere decir simplemente organización o coherencia arquitectónica –la que era su acepción más tradicional– sino que ella significa, según la lingüística de Saussure y la fonología de Trubetzkoy, que relaciones recurrentes entre elementos desprovistos de sentido constituyen las condiciones de posibilidad del sentido, materiales organizados y diferenciados que siguiendo muchos niveles de integración hacen posible la expresión de un discurso. No se trata de sostener que de

esta manera el sentido surgiría del no-sentido²⁴. Se trata de decir que esos niveles organizados e integrados se vuelven los *medios* de expresión de una significación.

Se comprende pues que el estructuralismo trastorne el paisaje cuando aparece. Sin habérselo propuesto, él conmovió de forma profunda algunas certidumbres fenomenológicas. ¿Qué es lo que en las aproximaciones propuestas por la lingüística o la antropología estructurales podía turbar las argumentaciones elaboradas por Husserl y sus sucesores? ¿No habían ellos sabido demostrar con rigor cómo, partiendo del mundo vivido, las implicaciones trascendentales de la experiencia ordinaria podían salir a luz? ¿Qué lo que se presentaba como sentido de la experiencia ordinaria remitía a una verdad más amplia y verificable? Mejor aún: tomando el problema de la otra vertiente, la de los saberes objetivos, la fenomenología era capaz de mostrar que su positividad no podía fundamentarse ella misma, que siempre era a partir del hecho fundamental de la experiencia del mundo y de las pretensiones de la conciencia intencional que se constituía el zócalo invisible de los conocimientos sobre el cual la ciencia más objetiva podía desprender sus saberes más formales, como la técnica más eficaz podía desarrollar sus producciones más complejas. Toda la cuestión estaba pues concentrada en este punto: ¿cuáles son las condiciones del sentido a partir del cual piensa remontar de la experiencia común a los criterios objetivos de lo verdadero? ¿Será suficiente con decir que el sujeto trascendental es la instancia que confiere un sentido, fundamentado verdaderamente, al mundo percibido, a la palabra intercambiada, a la experiencia del otro, a las tradiciones heredadas, a los saberes operacionales, a los objetos técnicos? Siguiendo la línea de Husserl, esta era la argumentación de Merleau-Ponty antes de su lectura de Saussure. La cuestión se convertía en esta: no era suficiente con describir la experiencia del intermundo (culturas, simbolismos, lenguas) tal como era vivida por un sujeto; se necesitaba dotarse de los medios de analizar sus datos de manera precisa, según métodos comprobados para exhibir su inteligibilidad intrínseca, así como se comenzaba a poder analizar, en muchos niveles muy complejos, las estructuras de la lengua. Éstas aparecían de ahora en adelante como aquello sin lo cual una palabra viva de un sujeto, dirigida a otro sujeto, ya no sería posible.

²⁴ Tal es la posición a nuestra manera de ver excesivamente tajante que toman algunos intérpretes que radicalizan el hecho de que los elementos constitutivos de un simbolismo o de un código no tienen sentido por sí mismos; lo que es exacto. Pero es necesario inmediatamente añadir que por tanto ellos no son cualquier cosa; por ejemplo los fonemas son movilizados por la lengua en la medida –y solamente en esta medida– en que poseen rasgos diferenciales, e incluso oposicionales, sin los cuales las palabras no serían reconocidas ni las frases pronunciables; su combinación produce un material inteligible, un dispositivo de codificación; ellos forman pues el primer nivel de articulación sobre el cual el segundo nivel –el de los morfemas y el de la sintaxis– puede desarrollarse. La falta de valor semántico de los fonemas puede ser llamado “no-sentido”. Pero de ahí a decir que ese no-sentido es la condición del sentido, es tomar riesgos metafísicos inútiles. Es más pertinente decir que un nivel de codificación sin contenido propio hace posible la formación de las frases que buscan decir algo.

Estructura y significación

Si el lenguaje, el objeto percibido, la obra de arte, se presentan como realidades inteligibles antes de toda palabra, de toda mirada, de toda interpretación, esto cambia en efecto considerablemente no solamente la relación explicar-comprender sino más generalmente la concepción de la relación entre sujeto y objeto o –si se prefiere– entre mundo constituido –ya sea naturaleza o cultura– y el espíritu humano. La hipótesis fenomenológica es que el correlato de mi acto de percepción es, no un objeto, sino algo de lo que yo reconozco el sentido. La hipótesis estructuralista es: lo que se ofrece a mi vista, a mi oído, o a mi acción, posee una inteligibilidad que es reconocida por el acto mismo de percibir o el hecho de actuar; es en esto donde hay conocimiento; o mejor aún: que existe esa *adequatio rei et intellectu* por la que los escolásticos definían la verdad. O para decirlo de otra manera: el sentido que confiere el acto intencional encuentra un *orden sensato* ya presente en la cosa. Este orden, es lo que el análisis estructural se propone poner en evidencia. El mundo –natural o social– con el que tenemos que ver, no es un mundo opaco sino que está hecho de conjuntos ya elaborados.

De este modo Lévi-Strauss recuerda que para el lingüista el lenguaje articulado no está hecho de sonidos. La propia investigación neurológica nos enseña que no son los mismos mecanismos cerebrales los que tratan los valores fonéticos y los sonidos musicales. Existe una actividad de diferenciación y de codificación que se produce al nivel mismo de los sentidos. El ojo no es un espejo sino un aparato para analizar rasgos (contrastes luminosos, valores coloreados, movimiento e inmovilidad, niveles de curvatura, verticalidad/horizontalidad). Fue a partir de este “trabajo” constante de filtración y de coordinación que la actividad mental configura el mundo percibido. No existe pues material en bruto. Hay articulación entre una primera codificación y una expresión elaborada. “Lejos de ver en la estructura un mero producto de la actividad mental, hemos de reconocer que los órganos de los sentidos poseen ya una actividad estructural, y que todo cuanto existe fuera de nosotros, los propios átomos, moléculas, células y organismos, poseen caracteres análogos” (MD, 141^[1]). Lo que permite esta afirmación más general: “Cuando la mente se hace cargo de los datos empíricos previamente procesados por los órganos de los sentidos, continúa trabajando estructuralmente, por así decirlo, una materia que recibe ya estructurada” (MD, loc. cit.^[2]). Hay pues una doble articulación, análoga a la que definen los lingüistas, y cuyo alcance Lévi-Strauss propone generalizar por todas partes donde se constata una elaboración por el espíritu de un material ya codificado. Todo ocurre como si el espíritu en su funcionamiento espontáneo fuese ya intérprete; “releva y desarrolla operaciones intelectuales ya en curso en los órganos de los sentidos” (MD, 142^[3]).

Por la importancia concedida a este proceso de doble nivel, y a lo que él designa como relación de relación, Lévi-Strauss muestra que él no confunde código y significación. Un código puede estar constituido por una serie de elementos sacados

<^[1] Estructuralismo y ecología. Cuadernos anagrama, p. 41>.

<^[2] Ibid., p. 42>

<^[3] Ibid., p. 44>

de un conjunto cualquiera en razón de sus valores distintivos y opositivos (rasgos sonoros, intensidades luminosas, formas geométricas, o moléculas específicas como en el caso del ADN); estos valores están privados de carga semántica; se los llama entonces negativos; es su iteración ordenada la que constituye un código que introduce un orden reproducible en el conjunto considerado (sonidos, objetos percibidos, células vivientes). Un código aparece como produciendo un orden donde no existe ley; regula un conjunto ante todo indeterminado. No hay código de la gravedad; es una ley universal. La naturaleza no codifica lo universal, sino solamente lo contingente. Se puede pues decir: el sentido no es posible, sólo es reconocido en el fenómeno porque el acto intencional lee allí un orden ya presente; este orden es aquello por lo cual el mundo dado está ya codificado, “legible” antes de que nuestros sentidos lo recibiesen. Entre el sujeto percipiente y la cosa percibida la relación no es inmediata; es un entramado. Esta trencilla que Merleau-Ponty había tratado de definir refinando su descripción del acto perceptivo, he acá que el análisis estructural lo hace de entrada más complejo y más preciso, sacando a luz el doble nivel de relación entre el sujeto percipiente y el mundo percibido.

Tal es indiscutiblemente la nueva relación explicar/comprender que ha trastornado las certidumbres fenomenológicas. La frontera de los dos enfoques se encontraba claramente desplazada. El saber exacto penetraba más profundamente en el campo de la comprensión; pero, en un servicio de retorno, éste disponía de nuevos medios para que se le asegure el trabajo de interpretación. Así se ofrecía la certidumbre de que la captación del sentido podía asintóticamente fundirse con la exigencia de la verdad por el acceso a un suplemento de objetividad. Es este el servicio que le reconoce Ricoeur al análisis estructural cuando afirma que es una conquista de la cientificidad.

Esta inteligibilidad intrínseca es claramente lo que evidencia la lingüística estructural al mostrar que la lengua es un sistema de signos que sólo son reconocibles porque a nivel de sus elementos constituyentes ellos están mutuamente determinados por matrices contrastivas. Se trata de dispositivos y de funcionamientos que son el objeto de saberes empíricos siguiendo métodos comprobados de verificación. Son de otro orden distinto al análisis lógico del discurso o que la descripción fenomenológica de la palabra. Ninguna reducción eidética estaría en posibilidad de alcanzarlos. Nadie experimenta la lengua como sistema. Pero cada uno al hablar, confirma esa su realidad la que sólo pueden alcanzar las herramientas y los métodos bien constituidos. La racionalidad del sistema de la lengua no es producto de ninguna decisión de una razón individual. Es una regulación análoga a la de un organismo viviente.

De manera comparable, y en un plano completamente distinto, los sistemas de parentesco de las sociedades tradicionales están constituidos por dispositivos complejos de alianza y de filiación que ningún individuo ni ninguna autoridad nunca decidieron poner en su lugar. Forman por el contrario las condiciones a partir de las cuales son posibles las iniciativas y las escogencias. Esta racionalidad inmanente no es nada distinto de un principio regulador. Lévi-Strauss lo afirmaba ya en su obra sobre el parentesco: “Este principio regulador puede poseer un valor racional, sin concebirse

racionalmente; puede expresarse en fórmulas arbitrarias sin estar, en sí mismo, privado de significación” (EEP, 143). Esta fórmula constituye una respuesta posible a las controversias de escuela que, ante hechos de este tipo, se preguntan si se trata de reglas o de normas. Se puede responder que se trata de regulaciones (espontáneas) que la práctica institucional transforma en reglas implícitas o reconocidas (de funcionamiento) y en normas (deontológicas) que hay que respetar.

Pero más allá de este debate, lo que nos interesa aquí es la existencia de un proceso autónomo que genera un orden que aparece como inteligible a seres racionales; se comprenden en él y por él sin haberlo producido. Ahora bien, es esto precisamente lo que Lévi-Strauss define como un conjunto simbólico²⁵. Son estos tales conjuntos coherentes, organizados siguiendo una lógica propia, los que constituyen el material privilegiado del análisis estructural. En este punto uno puede preguntarse de nuevo cómo se plantea la cuestión del sentido. Parece ser que lo que Lévi-Strauss llama sentido es la disposición misma de los elementos en un conjunto considerado (sistemas de signos, lazos de parentesco, grupos de mitos). En cuyo caso, el trabajo de interpretación termina cuando se logra poner en evidencia los dispositivos de relaciones que gobiernan esos elementos. El sentido no sería entonces nada distinto a la estructura manifiesta. Sin embargo, sostener esto sería reducir el análisis estructural a una máquina célibe. En efecto, un dispositivo estructural –como un sistema de parentesco, un ritual o un conjunto de mitos– no existe gratuitamente (para mostrarse, para ser admirado en su organización compleja) sino para hacer posible algo. Pronto habremos de saber qué.

En este punto regresemos al debate sobre la cuestión del sentido. Podría resumirse así: ¿cómo definir y en qué plano situar el aspecto semántico de los datos de la cultura? Según Jakobson cada nivel de la lengua comporta una carga semántica específica, excepto los fonemas; éstos son no solamente valores relativos y opositivos –como las otras entidades– sino que son sobre todo valores negativos. Son rasgos diferenciales puros. El golpe de audacia de Lévi-Strauss fue transponer este modelo al análisis de los mitos y de indicar entidades narrativas que él llama mitemas, confiriéndoles un estatuto similar al de los fonemas²⁶.

Todos los que han trabajado, y todavía lo hacen, sobre el material mítico²⁷ y sobre su teorización, han considerado que al plantear así las cuestiones Lévi-Strauss introducía en este dominio de estudios la verdadera revolución. Ricœur la celebra mejor que cualquier otro, incluso si duda que un tal modelo eminentemente productivo para las culturas orales, sea válido para las tradiciones en donde domina

²⁵ Es así como se puede comprender rigurosamente su fórmula a menudo citada según la cual no hay que buscar un origen social del simbolismo, sino por el contrario comprender el origen simbólico de la sociedad (aquí origen teniendo que ser comprendido desde un punto de vista lógico y no genealógico). Este será el objeto de los análisis del texto siguiente del presente ensayo.

²⁶ Ver más adelante texto 3.

²⁷ Por ejemplo Jean-Pierre Vernant (1974), *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 1982; Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet (1981), *Mito y tragedia en Grecia antigua I*, Madrid: Taurus, 1987; Marcel Detienne (1977), *La muerte de Dionisos*, Madrid: Taurus, 1982; Marcel Detienne (1972), *Los jardines de Adonis; la mitología de las aromáticas en Grecia*, Madrid: Akal, 1983.

una cultura escrita y donde las representaciones de un tiempo orientado y acumulativo le dan un valor completamente distinto a la transmisión y a la retoma de un mensaje que implica una relación remitente/destinatario (como la que existe entre una divinidad y su pueblo). Pero el modelo estructural permite medir las distancias al plantear al comienzo las buenas preguntas (como Dumézil lo había hecho en el campo de las mitologías indoeuropeas²⁸). El diferendo no está pues en este nivel, sino en otro más profundo donde Ricoeur reencuentra los cuestionamientos de la fenomenología y de la hermenéutica. Pues si es verdad que un mitema no tiene sentido por sí mismo sino solamente en un conjunto donde interviene al combinarse con otros, no deja de ser cierto que la elección hecha por el dispositivo narrativo de esos mitemas, supone que ciertos elementos más bien que otros son retenidos en razón de la carga semántica que vehiculan, incluso si esta carga está distribuida según valores contrastivos. Por ejemplo, los relatos míticos a todo lo largo del mundo sitúan millares de soles profundamente diferentes, e incluso contradictorios, de una cultura a otra. Pero tenemos que esta multiplicidad se injerta en una experiencia que, cualquiera sea la variedad de los contextos, confiere a este astro, como a ninguno otro, una riqueza semántica y un estatuto singular que le permiten esta abundancia de combinaciones narrativas. Recordar esto no es hablar en términos de arquetipo, es decir: de identidad de contenido o de universalidad de las representaciones culturales. Se trata de una experiencia al nivel mismo del cuerpo y de los sentidos que abre a una multiplicidad posible de representaciones. Así mismo, explica Ricoeur, rituales o relatos podrán muy bien hacer jugar de manera variada las oposiciones de alto y bajo, de derecha e izquierda, de día y de noche, pero ellos sólo lo pueden hacer porque nuestra experiencia sensible de esos espacios orientados o de esos aspectos del tiempo, les reconoce un valor distintivo específico. Para decirlo aún de otra manera: todas las culturas valorizan de manera original la relación derecha/izquierda, a veces de manera comparable, a veces de forma irreconocible. Estas diferencias y la constitución de sus relaciones lógicas serán el objeto de la investigación antropológica (por ejemplo: representación del cuerpo, nominación de sus partes, modelos del espacio edificado); pero el hecho mismo de que nuestro cuerpo sea la sede de una tal diferenciación interesará al fenomenólogo como una posibilidad fundamental; como por lo demás le interesará al neurólogo y al investigador en ciencias cognitivas en tanto que constante relativa a los procesos de distribución del espacio percibido, a las cenestesias, y esto en todo ser humano cualquiera sea su cultura.

Es claramente a este nivel que la fenomenología puede mantener entera su pretensión de plantear las cuestiones del “sentido de la experiencia”. Pero cuando se trata de comprender los datos de una historia y de una cultura singulares es solamente sobre la base de la encuesta empírica que el trabajo de interpretación es posible y que esta experiencia “ante-predicativa” puede ser retomada y tratada en la lógica de un simbolismo local.

²⁸ Ver entre otros: G. Dumézil. *Ideas romanas*. París: Gallimard, 1969. *Los dioses soberanos indoeuropeos*, Barcelona: Herder, 1999.

La posición crítica y el pensamiento salvaje

Esta legítima reivindicación de la fenomenología nos reconduce a la del estatuto del discurso filosófico en general. Lévi-Strauss se reclama de una posición escéptica. Este escepticismo fuertemente y a menudo reivindicado ¿es una posición de repliegue? Parece más bien ligado a una cierta ética de la ciencia. Y ante todo a una actitud intelectual de respeto delante de la inmensidad y la complejidad del mundo por conocer, ante su resistencia a nuestros saberes. Esta certidumbre de una limitación constitutiva del conocimiento (y es en lo que Lévi-Strauss se considera kantiano) probablemente no deja de tener relación en él con una notable retención del intérprete. Esta posición está ligada primero a la certidumbre sobre la vanidad de todo meta-discurso. El intérprete muestra, expone; ¿puede pretender explicar, glosar, excepto que produzca un discurso de primer grado –una creencia– que sólo podrá ser el objeto de una nueva interpretación? El mitólogo según Lévi-Strauss se mantiene en esta posición modesta de intermediario –de pasador–, la de una presentación de los dispositivos que pone en evidencia; a este respecto, se piensa como el pintor o el músico que somete su obra a la mirada –o a la escucha– del público sin buscar hacer la glosa de ella²⁹.

Ahora bien, precisamente después de Hegel, y pasando por figuras de pensamiento muy diferentes tales como Kierkegaard o Nietzsche, ha habido en la filosofía la avanzada de un deseo poderoso de escapar de la posición juzgadora, de abandonar el promontorio crítico, de sustraerse del régimen de la representación y del metadiscurso, en suma: de “realizar” la filosofía, y así ejecutar la inversión del platonismo. Este deseo performativo ha marcado claramente una etapa del pensamiento de Deleuze, de Derrida o de Lyotard. ¿Es una posición sostenible? ¿Se puede estar a la vez en y por fuera del plano de la representación? Es dudoso que el discurso filosófico pueda reclamar para él ese privilegio que anula su posición de enunciación. Ésta, por definición, pertenece al régimen de lo reflexivo, es decir de un “saberse” inherente al saber.

Podría pues ser que el rechazo de Lévi-Strauss de asumir cualquier postura filosófica explícita esté ligado ante todo a la ambición de acceder a ese régimen performativo necesariamente negado al filósofo, pero quizás accesible al mitólogo. De allí su demanda aparentemente modesta de sólo ser un instrumentista que se contenta con poner en relación los relatos que expone, de ser el simple *medium* de su intercomunicación, el director de coro de su polifonía. Ese sueño performativo sería que el pensamiento funciona como un simbolismo en el sentido en que –lo veremos pronto– un simbolismo opera, es eficaz; no es el pensamiento reflexivo; muy exactamente es el “pensamiento salvaje” (que Ricoeur, defensor de la reflexividad, designa como “un pensamiento que no piensa”). Así como el *pensamiento* de Delacroix está en su pintura, no en su *Diario*, o el de Mozart en su música, no en sus cartas, así mismo el pensamiento salvaje está en lo que él muestra y efectúa a través

²⁹ Este punto será más ampliamente desarrollado ulteriormente en el texto 4 de este ensayo.

de las formas, como es el caso para un ritual, un grupo de mitos, un espacio construido, una música. Si hay *sentido* está en la disposición estructural misma; el intérprete según Lévi-Strauss debe permanecer en su nivel, seguir siendo parte activa en el dispositivo y rechazar la posición que consistiría en suponer un significado distinto al que emana del juego de los significantes. Si se va a seguir hablando de interpretación ella se reducirá entonces a esa localización y a ese proceso; es así como ha de comprenderse esta afirmación frecuentemente recordada: “el pensamiento salvaje no distingue el momento de la observación y el de la interpretación” (PS, 323) así como tampoco –añade Lévi-Strauss– en el habla intercambiada no se separa la audición de la comprensión. Ciertamente, pero el saber sobre el lenguaje está bien obligado a hacerlo. Podría ser claro que el mitólogo, no más que el filósofo, no pueda en el ejercicio de su disciplina, transformar el decir en hacer. En esto –y Lévi-Strauss sería el primero en admitirlo– ocurre con él como para todos y cada uno, científico o no, a saber: que irremediabilmente Modernos no podemos sino asumir la exigencia crítica y su distancia constitutiva. Pero lo hacemos para reconocer inmediatamente que, en lo ordinario de nuestra experiencia personal y colectiva, estamos enganchados a lógicas de afectos y simbolismos que son exactamente aquello por lo que estamos también en el corazón del “pensamiento salvaje”. Ahora bien, es él mismo el que capta y reconfigura –en la lengua del poema o del relato, en las formas sonoras o visuales– el trabajo del artista, que confirma y reactiva la acogida que hacemos de sus obras. En este plano, cada uno debería poder decirse: “tengo la inteligencia neolítica” (TT, 41), o al menos aspirar a ello. Pues sin duda, si existe alguna situación y cierta experiencia donde el acceso al sentido tiene que ver –y en el más alto grado– con el gesto de un pasador, es esta. Pero para ello tenemos que comprender mejor –en este debate con Lévi-Strauss– lo que se puede entender por simbolismo y por dispositivo mítico.