

EL PENSAMIENTO DE CLAUDE LEVI-STRAUSS

SANTIAGO MONTES MOZO

Considero que para la recta comprensión de Claude Levi-Strauss son dos los conceptos cuyo análisis nos proporciona la inteligibilidad deseada, ya que en ellos el concepto de símbolo y el de historia se basa tanto la investigación de Claude Levi-Strauss como las críticas que hasta ahora se han formulado a sus conclusiones.

El símbolo, como estructura del lenguaje comunicativo y, más aún, como mito codificable, y la historia, en relación con la praxis individual y colectiva, nos guiarán en la investigación.

I. EL SIMBOLO

Si queremos establecer una distinción entre los términos afines que emplea la semántica, podemos decir que el código sígnico, compuesto de significado, como forma racional, y significante, como materia, puede clasificarse a nivel real como señal, cuando el signo es transmitido mecánicamente, síntoma, si se trata de una manifestación orgánica, y símbolo, siendo la comunicación de orden racional.

1. El Símbolo lingüístico

Teniendo en cuenta que, a partir del estructuralismo saussuriano, hemos de entender el signo como código; que el materialismo dialéctico lo considera instrumento social histórico; y Freud (1) como un síntoma, pasemos a interpretar el empleo que Levi-Strauss hace del término **signo** y cuál es su aportación personal a la semántica.

Para seguir un orden cronológico, que puede patentizarnos la evolución conceptual, seleccionaré y comentaré los textos que creo más representativos en sus obras.

En **les structures élémentaires de la parenté** se interpretan todas las prohibiciones, agrupadas en el mismo código del incesto, como

(1) Cf. especialmente su teorización sobre los actos sintomáticos y causales en el capítulo 9 de la *Psicología de la vida cotidiana*.

"abuso del lenguaje": "¿Qué significa eso sino que las mujeres son tratadas como signos de las que se abusa cuando no se las emplea como signos, intercambiándolas? Así, el lenguaje y la exogamia representarían dos soluciones de una misma situación fundamental. La primera alcanzó un alto grado de perfección; la segunda ha permanecido aproximativa y precaria. Pero esta desigualdad tiene su compensación. Era propio del signo lingüístico no poder estancarse durante mucho tiempo en el estado en el que acabó Babel, cuando las palabras eran aún los bienes esenciales de cada grupo particular: simultáneamente valores y signos; celosamente conservados, pronunciados con la mayor conciencia y cambiados por otras palabras cuyo sentido descubierto comprometería al extraño, como uno mismo se comprometía iniciando el intercambio: porque comprendiendo y haciéndose comprender, de uno se desprende algo que llega a formar parte del otro. La actitud mutua de dos individuos que se comunican adquiere un sentido que no tendría de no mediar la comunicación: en adelante los actos y los pensamientos se hacen solidarios recíprocamente; se ha perdido la libertad de equivocarse. Pero en la medida en que las palabras se van haciendo del dominio público y su función de signo ha suplantado a su carácter de valor, el lenguaje ha contribuido, en la civilización científica, a empobrecer la percepción, a desalojarlas de sus implicaciones afectivas, estéticas y mágicas, y a esquematizar el pensamiento.

Quando pasamos del discurso al convenio, es decir, a la otra forma de intercambio mencionada, cambia la situación. La evolución del pensamiento simbólico debiera exigir que las mujeres como las palabras, fuesen objeto de cambio. (...) Al revés de la palabra, transformada íntegramente en signo, la mujer permanece siendo valor y signo. Así se explica que las relaciones entre los sexos hayan preservado la riqueza afectiva, el fervor y el misterio que han impregnado desde su origen todo el conjunto de las relaciones humanas" (2).

La distinción oportuna entre signo y valor asegura definitivamente la diferencia entre la palabra y el objeto. Si el objeto se desemantiza, no pierde su valor, la palabra, sí. Esto quiere decir que palabra y valor tienen una vida independiente que puede fundirse, históricamente, circunstancialmente en la función significativa. Signo es función de intercambio comunicativo y es solamente valoración cuando con el signo el objeto se da o se recibe, no solo el nombre.

(2) *Les structures élémentaires de la parenté*, pp. 568 y 569. Cf. también, *The Scope of Anthropology*, p. 32.

Tristes Tropiques concluye con una profunda reflexión que pretende asignar al hombre su auténtico puesto temporal y espacial en el cosmos, en la que da un paso adelante asignando al signo su valoración: la del único valor posible que es poder decir, por su medio, "nosotros", aunque éste "nosotros" sea una apariencia optativa frente a la nada.

"Cada uno hace lo mismo que el otro a un nivel diferente. El paso entre los dos extremos está garantizado por todos los progresos del conocimiento, que un movimiento de pensar ininterrumpido que va de oriente a occidente y se ha desplegado de uno a otro —puede que para confirmar su origen— ha permitido a la humanidad subsistir durante dos milenios. Cuando las creencias y las supersticiones se desvanecen al descubrirse las relaciones reales entre hombres, la moral cede a la historia, las formas fluidas abren paso a las estructuras y la creación a la nada. Basta que el cambio se repliegue sobre sí mismo para descubrir su simetría; sus partes se pueden superponer; las etapas pasadas no destruyen el valor de las que han preparado: las verifican.

Desplazándose en un ámbito, el hombre traslada consigo todas las posiciones que ha ocupado, todas las que ocupará. Está simultáneamente en todo, es una muchedumbre que avanza de frente, recapitulando a cada instante una totalidad de etapas. Porque vivimos en muchos mundos, cada uno más verdadero que el que él contiene y falso en relación al que le engloba. Unos se conocen por la acción. Otros se viven con el pensamiento; pero la contradicción aparente de tender a la coexistencia se resuelve en el apremio de acordar un sentido a los más próximos y de oponerlo a los más lejanos; por lo que la verdad está en dilatación progresiva de sentido, pero en orden inverso e impulsada hasta la explosión.

Como etnógrafo, no soy el único en padecer una contradicción que es toda la humanidad y que lleva en sí misma su razón de ser. La contradicción permanece solo cuando aislo los extremos: ¿de qué sirve actuar si el pensamiento que guía la acción conduce al descubrimiento de la ausencia de sentido? (...)

El mundo ha comenzado sin el hombre y sin él concluirá. Las instituciones, costumbres y usos que habré gastado mi vida en inventariar y comprender, son una eflorescencia pasajera de una creación con relación a la cual no posee sentido alguno sino es quizá el de permitir a la humanidad representar su papel. Lejos de señalarle este papel un lugar independiente y que el esfuerzo humano —aún con-

denado— sea oponerse en vano a una catástrofe universal, aparece como una máquina, puede que más perfecta que las otras, trabajando en la desintegración de un orden originario y precipitando una materia poderosamente organizada hacia una inercia siempre mayor y que llegará a ser definitiva. (. . .)

Si bien la civilización, en conjunto, se puede describir como un mecanismo prodigiosamente complejo donde nos agradaría ver la oportunidad que tiene nuestro universo de sobrevivir, si su función no fuese la de fabricar lo que los físicos denominan "entropía", es decir, la inercia. Cada palabra intercambiada, cada línea impresa establece una comunicación entre dos interlocutores, señalando un nivel que se caracteriza por una desviación de la información, en una organización superior. Mejor que "antropología" debería escribirse "entropología", el nombre de una disciplina consagrada a estudiar, en sus manifestaciones más altas, este proceso de desintegración.

Y, sin embargo, yo existo. No ciertamente como individuo: porque, ¿qué soy yo bajo este punto de vista, sino el azar sometido cada instante a la lucha interna de otra sociedad formada de millares de células nerviosas disipadas por el cerebro al que mi cuerpo sirve de robot? Ni la sicología, ni la metafísica, ni el arte pueden servirme de refugio, mitos pasivos en lo sucesivo, en el interior de una sociología de un nuevo género que nacerá y no les será más favorable que la otra. El yo no es solo aborrecible: es que no hay lugar para él entre "nosotros" y la nada. Y si es por el nosotros por lo que yo opto, aunque no se trate más que de una apariencia, es que, a menos de destruirme, —acto que anularía las condiciones de la opción— yo no tengo otra posibilidad de elección entre esta apariencia y la nada. Ahora bien, basta que haya escogido para que en la elección misma yo acepte sin reservas mi condición de hombre, liberándome así de un orgullo intelectual, cuya vanidad comparo con la de su objeto, subordino también mis pretensiones a las exigencias objetivas de emancipación de una masa a la que se niegan siempre los medios de tal elección" (3).

En esta desmistificación del "yo" e, incluso, del "nosotros" como algo absoluto, hay un elemento que asume todo el valor, es la opción. Y esta opción es siempre significativa. En la opción se fundan el valor y el signo. Si el valor pasa, es la red de signos lo único que queda como base de interpretación de los valores y de las opciones. Es así como la historia puede interpretarse como creadora y consumidora de signos, y su estudio como una sistematización de ellos.

Dice F. Boas que "para comprender la historia no basta saber cómo son las cosas, sino cómo han llegado a ser lo que son" (4).

Y Levi-Strauss comenta en la *Anthropologie Structurale*: "solo el desenvolvimiento histórico permite sopesar y evaluar en sus relaciones respectivas los elementos del presente" (5).

Estamos ante una interpretación semántica de la historia.

"Si, como creemos, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como lo demuestra tan claramente el estudio de la función simbólica expresada en el lenguaje— es preciso y suficiente alcanzar la estructura inconsciente subyacente en cada institución o costumbre para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres, a condición de llevar adelante suficientemente el análisis.

¿Cómo llegar a esta estructura inconsciente? Aquí se encuentran el método histórico y el etnológico. Es inútil aludir al problema de las estructuras diacrónicas, para las que son indiscutiblemente indispensables los conocimientos históricos. Ciertamente que el desarrollo de la vida social supone una estructura diacrónica; (...) sin embargo, aún el análisis de las estructuras sincrónicas implica una apelación constante a la historia. Mostrando las instituciones en transformación, sólo ella permite descubrir la estructura subyacente en múltiples formas y permanente a través de una sucesión de hechos" (6).

Levi-Strauss es el primero en caer en la cuenta del peligro naturalista y empirista que corre su teoría encauzada hacia esta universalización estructural: "Porque son sistemas de símbolos, los sistemas de parentesco ofrecen al antropólogo un terreno privilegiado sobre el que pueden sus esfuerzos casi (insisto en el "casi") reunir los de la ciencia social más avanzada, es decir, la lingüística. Pero la condición de este encuentro del que puede esperarse un mejor conocimiento del hombre, es no perder jamás de vista que, en el caso del estudio sociológico, como en el del estudio lingüístico, estamos en pleno simbolismo. Ahora bien, si es legítimo, y en cierto modo inevitable, acudir a la interpretación naturalista para intentar comprender el nacimiento del pensamiento simbólico, una vez dado éste, la explicación debe

(4) "The Methods of Ethnology". *American Anthropologist*, n. s. vol. 22, pp. 311-322. 1920. (Cit. por Levi-Strauss en *Anthropologie Structurale*, p. 12).

(5) *Anthropologie Structurale*, p. 17.

(6) *Ibidem*, pp. 28-29.

cambiar de naturaleza tan radicalmente que el fenómeno recién aparecido difiera de los que le han precedido y preparado. A partir de este momento toda concesión al naturalismo correría el riesgo de comprometer los inmensos progresos ya logrados en el dominio lingüístico y que comienzan a delinearse también en el de la sociología familiar, y de arrojar a esta última a un empirismo sin inspiración ni fecundidad" (7).

Sólo el "espíritu de sutileza" de Levi-Strauss, al que alude burlescamente Lefebvre, puede salvarnos al paso de la objeción obvia a este salto cualitativo en el cambio de explicación del proceso del pensamiento simbólico. Una estructura real no es la estructura mental. Ya quedó indicado. Interpretando a Marx, imaginaba una consciencia como sintagma a nivel de la significación. De ella dice Levi-Strauss: "La pretendida 'consciencia colectiva' se reduciría a una expresión, al nivel del pensamiento y de las conductas individuales, de ciertas modalidades temporales de leyes universales en que consiste la actividad inconsciente del espíritu" (8).

La consciencia se interioriza, se explica por el inconsciente. Es la interpretación freudiana la que va a permitir el cambio cualitativo. El signo es convencional pero suele tener razón de estímulo. Nace como natural. Se hace arbitrario. Pero siempre conserva un valor propio que modela la función significante, y, una vez creado, no puede ser manipulado libremente por su apoyo histórico tradicional que se sustenta en el inconsciente y en la imaginación forjadora de símbolos" (9).

"La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta "propiedad inductora" (Freud) que poseerían unas con referencia a otras, las estructuras formalmente homólogas, que pueden edificarse con elementos diferentes, en los diversos estratos del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo, inconsciente, pensamiento reflejo. La metáfora poética proporciona un ejemplo familiar de este proceder inductor" (10).

"La ciencia 'semiológica' se vuelve hacia la lingüística, por dos razones: primero, porque solo el conocimiento de la lengua permite penetrar en un sistema de categorías lógicas, y además porque la lingüística, mejor que cualquier otra ciencia, es capaz de enseñar el

(7) Ibidem, pp. 62.

(8) Ibidem, p. 75.

(9) Ibidem, pp. 108 y 201.

(10) Ibidem, p. 233. Cf. E. Cassirer, *Mito y lenguaje*, cap. VI.

medio de pasar de la consideración de los elementos, privados en sí mismos de significación, a la de un sistema semántico, y de mostrar cómo el segundo puede edificarse en el medio de los primeros: lo que es seguramente el problema del lenguaje, pero después de él y a través de él, el problema de toda cultura" (11).

La cultura, entendiéndose la historia, se hace interpretable, a través del lenguaje. No perdamos de vista la conclusión alusiva, procedente de las investigaciones fonéticas de Trubetzkoi, de que los elementos están "privados en sí mismos de su significación" y sólo cobran sentido al ser sistematizados. Paralelamente, los sucesos son significativos en su sistematización, lo que les da sentido. Levi-Strauss parece decirnos que el sistema es el ámbito de los sucesos, no es una estructuración mental. Así entiende su interpretación del arte, en sus *Entretiens* con G. Charbonnier, como la "disociación de significado y significante para situarlos en otro contexto" (12). El arte es un proceso real de cambio de semantización, posible por existir diversos ámbitos o sistemas reales en los que realmente un suceso difiere de sentido y por ello puede ser interpretado de diversas formas. Es la polisemia la que permite el juego del arte y del humor.

Igualmente "La ilusión totémica procede de una deformación del campo semántico al que pertenecen fenómenos de la misma clase. Se ha hecho hincapié en algunos aspectos a expensas de otros, para poderles conferir una originalidad y una extrañeza que no les pertenecía en realidad: se les ha hecho misteriosos por el solo hecho de sustraerlos al sistema del cual formaban íntegramente parte como transformaciones" (13).

En el totemismo, como en el arte, hay ciertamente una apelación al misterio, vinculada con la necesidad del hombre de escapar al miedo de la muerte.

Interpretando a Radcliffe-Brown, Levi-Strauss nos explicó la dialéctica de estos cambios semánticos (14): "cada nivel de la realidad social se le manifiesta como un complemento indispensable, a falta del cual sería imposible comprender los otros niveles. Las costumbres

(11) *Anthropologie Structurale*, p. 404.

(12) *Arte, lenguaje, etnología*, p. 133.

(13) *El totemismo en la actualidad*, p. 32 véase la interpretación freudiana en la obra *Totem y tabú* y la de Henri Bergson en *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 192-195. Bergson ve en el totemismo "una representación imaginativa que determina la conducta a modo de instinto".

(14) Para la comprensión del cambio semántico, cf. los textos de semántica de P. Guiraud, E. Ullmann, J. Greimas...

remiten a las creencias, y estas remiten a las técnicas; pero los diferentes niveles no se reflejan simplemente unos en otros: reaccionan dialécticamente entre sí, de tal manera que no podemos esperar conocer uno sin haber estimado primero en sus relaciones de oposición y de correlación respectivas las **instituciones**, las **representaciones** y las **situaciones**. Así, en cada una de las empresas prácticas, la antropología no hace sino poner de relieve una homología de estructura entre el pensamiento humano en ejercicio y el objeto humano al cual se aplica. La interacción metodológica del fondo refleja a su manera una interpretación más esencial: la del método y la realidad" (15).

En **El pensamiento salvaje** nos determina aún más la naturaleza del signo: "(...) existe un intermediario entre la imagen y el concepto: es el signo, puesto que siempre se le puede definir, de la manera iniciada por Saussure a propósito de esa categoría particular que forman los signos lingüísticos, como un lazo entre una imagen y un concepto, que en la unión así realizada, desempeña respectivamente los papeles de significante y significado.

Como la imagen, el signo es un ser concreto, pero se parece al concepto por su poder referencial: el uno y el otro no se relacionan exclusivamente a ellos mismos, sino que podemos sustituir a algo que no son ellos. Sin embargo, el concepto posee a este respecto una capacidad ilimitada en tanto que la del signo es limitada. (...) El concepto se nos manifiesta como el que realiza la **apertura** del conjunto con el que se trabaja, y la significación como la que realiza su reorganización: no la extiende ni la renueva y se limita a obtener el grupo de sus transformaciones.

La imagen no puede ser idea, pero puede desempeñar el papel de signo, o, más exactamente, cohabitar con la idea de un signo; y, si la idea no se encuentra todavía allí, respetar su lugar futuro, y hacer aparecer, negativamente, sus contornos. La imagen está fijada, ligada de manera unívoca al acto de consciencia que la acompaña; pero el signo, y la imagen que se ha tornado significante, si carecen todavía de comprensión, es decir, de relaciones simultáneas y teóricamente ilimitadas con otros seres del mismo tipo —lo que es el privilegio del concepto— son ya **permutables**, es decir, pueden mantener relaciones sucesivas con otros seres, aunque en número ilimitado, y, como se ha visto, a condición de formar siempre un sistema en el que una modificación que afecte a un elemento interesará automáticamente a todos los demás" (16).

(15) *El totemismo en la actualidad*, p. 134.

(16) *El pensamiento salvaje*. pp. 37 y ss.

"La dialéctica de las superestructuras consiste, como la del lenguaje, en establecer **unidades constitutivas** que no pueden desempeñar este papel más que a condición de ser definidas de una manera no unívoca, es decir, contrastándolas por parejas, para después, por medio de estas unidades constitutivas, **elaborar un sistema**, el cual desempeñará, por último, el papel de operador sintético entre la idea y el hecho, al transformar a este último en **signo**. De tal modo, el espíritu va a la diversidad empírica a la simplicidad conceptual, y luego, de la simplicidad conceptual a la síntesis significativa" (17).

En *Le cru et le cuit* explicita más aún su intención; "hemos tratado de trascender la oposición de lo sensible y lo inteligente, situándonos de golpe en el nivel de los signos. (...) Gracias a la noción de signo, se trata para nosotros, en el plano de lo inteligible y no solo de lo sensible, de devolver las cualidades secundarias al comercio de la verdad" (18).

Con este concepto móvil, relacionante y funcional del signo (19), Levi-Strauss intentará el análisis estructural de las civilizaciones, sin hacer diferencia entre primitivo y civilizado, como la tradición etnológica y antropológica. En el segundo volumen de sus *Mythologiques: Du miel aux cendres*, dice que ocurre con las civilizaciones como con las semillas: la semilla contiene la posibilidad del desarrollo total, pero se precisan las circunstancias favorables y hay que contar con la historia individual de cada semilla. Las civilizaciones primitivas no se han desarrollado en la misma dirección que la nuestra. "Que una sola vez en la historia humana y en un solo lugar se haya impuesto —con tanta menor certeza cuanto que faltan y faltarán siempre elementos de comparación— no autoriza a transfigurar una ocurrencia histórica, que no significa nada sino que se ha producido en este lugar y en este momento, en prueba de apoyo de una civilización que exige un progreso en todos los lugares y tiempos" (20).

Creo que esta selección de textos es suficiente para intentar una síntesis del valor que Claude Levi-Strauss atribuye al signo.

Pero él mismo nos ha facilitado la tarea en su lección inaugural en el College de France, el 5 de enero de 1960. Nos dice allí que

(17) Ibidem, p. 193.

(18) *Le cru et le cuit*, p. 22.

(19) Cf. *El totemismo en la actualidad*, p. 60. El sistema de Elkin: el totemismo se refiere en la forma a la distribución, en la significación al individuo, en la función al grupo.

(20) *Du miel aux cendres*, p. 408.

"todós los fenómenos de la antropología se manifiestan como signos" (21), porque "si los hombres se comunican por medio de símbolos y signos, entonces, para la antropología, que es una conversación entre hombres, todo es símbolo y signo, cuando actúa como intermediaria entre dos sujetos" (22). "Se comprende entonces que intentemos reemplazar los experimentos con modelos, sistemas de símbolos que conservan las características del experimento, pero que podemos manipular". (23).

"Signos y símbolos pueden solamente funcionar en cuanto pertenecientes a sistemas regulados por leyes internas de implicación y exclusión, y la propiedad de un sistema de ser es ser transformable, en otras palabras, trasladable en el lenguaje de otro sistema con la ayuda de permutaciones" (24).

Podremos concluir, como lo hace Cassirer, que "la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto en lugar de definir al hombre como un **animal racional**, lo definiremos como un **animal simbólico**. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización"? (25).

Prescindamos de toda definición del hombre y digamos mejor que "las formas simbólicas" ayudan a comprender los caminos de la civilización.

En síntesis, el signo levi-straussiano es un intermedio entre el concepto, referencial como él, aunque limitado y sistematizador, no ilimitado e instrumento de apertura, y la imagen, concreto como ella, y, en cuanto intermedio, vía de sintetización de la diversidad empírica, a través del concepto.

El signo es una función. Sólo es significativo el sistema, no el elemento. Como el signo, como el valor, se originan en la opción humana y ésta no tiene salida hacia el yo, sino hacia el papel que representa el nosotros en la historia, el signo es una función práctica e histórica. En el suceso singular hay una totalización temporal y social o inseparabilidad del actuar y el pensar.

(21) *The Scope of Anthropology*, p. 18.

(22) *Ibidem*, p. 20.

(23) *Ibidem*, pp. 25 y 26.

(24) *Ibidem*, p. 31.

(25) Ernst Cassirer. *Antropología filosófica*, p. 49.

2. El Mito

Escribe Joseph Campbell que "no hay un sistema final para la interpretación de los mitos y nunca lo habrá. La mitología es como el dios Proteo, 'el prudente anciano del mar'. 'El dios experimentará la transformación en cuantos seres se arrastran sobre la tierra, en agua, en fuego violento' (26).

El viajero de la vida que quiera recibir enseñanzas de Proteo debe sujetarlo aunque trate de escaparse y finalmente aparecerá en la forma que le es propia. Pero el astuto dios nunca descubre, ni al más hábil interrogador, el contenido íntegro de su sabiduría. Contestará a la pregunta que se le haga y la respuesta será grande o trivial, conforme a la pregunta" (27).

Por el contrario, Claude Levi-Strauss manifiesta a Paolo Caruso: "Estoy convencido de que en la medida en que logremos descubrir en el pensamiento mítico leyes que sean del mismo tipo que las del lenguaje, lograremos, por así decirlo, hacer retroceder a la filosofía de modo sustancial, porque habremos demostrado que hasta aquello que aparentemente constituye el elemento más arbitrario del pensamiento humano, está en realidad rigurosamente determinado" (28).

Claude Levi-Strauss, que ha reconocido las dificultades del conocimiento mítico (29), lejos de asegurar precipitadamente su incognoscibilidad absoluta, dedica desde 1964 toda su actividad a la estructuración de los elementos míticos. Si bien tienen que recurrir, como queda señalado, a una lógica viquiana para ordenar los datos a otro nivel diverso del racional, **Mythologiques** logra reducir neóticamente el misterio y hacer asequible lo que rebasa del signo comunicativo y se refleja en el símbolo expresivo.

Lo inefable del hombre individual y social se hace patente en el relato mítico sometido a análisis estructural, aunque la inteligibilidad que proporciona el estructuralismo, en esta ocasión, corresponda más al sentimiento que a la razón: Se trata de "las razones del corazón" (30).

-
- (26) Las referencias entre comilladas son de la *Odisea* de Homero, versos 401, 417-421. La traducción del griego es mía (de la edición griega de Oxford Classical Texts).
- (27) *El héroe de las mil caras*, p. 336.
- (28) Claude Levi-Strauss. *Problemas del estructuralismo*, p. 201.
- (29) *Antropologie structurale*, p. 223 y ss.
- (30) Para la comprensión filosófica del mito, cf. E. Cassirer, *Mito y lenguaje*.

II. LA HISTORIA

Para valorar con claridad y precisión científicas los comentarios que la crítica sobre Levi-Strauss acumula proporcionalmente al crecimiento de la fama y modo del etnólogo francés, comentarios elogiosos las más de las veces, reticentes en ocasiones e, incluso, abiertamente opuestos, escojo un nivel exacto de enjuiciamiento: el criterio filosófico y un punto concreto de discusión: el concepto de historia.

Después de un cuidadoso estudio de la obra editada hasta ahora de Claude Levi-Strauss, no considero temerario afirmar que su interpretación de la historia, interpretación, originada en el seno de la etnología que revierte —no podía ser de otro modo, ya que todo lo existente perceptible se realiza y se hace inteligible precisamente en la historia— en la filosofía, es el origen y núcleo de todas las críticas a su método estructural y a su pensamiento antropológico.

Siendo así, no podemos por menos de conceder primasía a la controversia centrada en el tema historia, entre Jean Paul Sartre y Claude Levi-Strauss (31).

1. El concepto de Claude Levi-Strauss sobre la historia

"El etnólogo respeta la historia, pero no le concede un valor privilegiado; la concibe como una búsqueda complementaria de la suya: la una despliega el abanico de las sociedades humanas en el tiempo, la otra en el espacio. Y la diferencia es todavía menos grande de lo que parece, puesto que el historiador se esfuerza en restituir la imagen de las sociedades desaparecidas tales como fueron en instantes que, para ellas, correspondieron al presente; en tanto que el etnógrafo hace todo lo que puede para reconstruir las etapas históricas que precedieron, en el tiempo, a las formas actuales.

Esta relación de simetría entre la historia y la etnología, parece ser rechazada por filósofos que no creen, implícita y explícitamente que el despliegue en el espacio y la sucesión en el tiempo ofrecen perspectivas equivalentes. Se diría que, a su juicio, la dimensión temporal disfruta de un prestigio especial, como si la diacronía fundase un tipo de inteligibilidad no solo superior al que aporta la sincronía, sino sobretodo de orden más explícitamente humano.

Es fácil explicar, si no justificar, esta opción: la diversidad de las formas sociales que la etnología capta desplegadas en el espacio

(31) Se tendrá una idea objetiva del tema leyendo la *Crítica de la razón dialéctica*, el capítulo "Historia y dialéctica", de *El pensamiento salvaje*, y los números 26 y 30 de la revista *L'arc*.

ofrecen el aspecto de un sistema discontinuo; ahora bien, nos imaginamos, que, gracias a la dimensión temporal, la historia nos restituye, no estados separados, sino el paso de un estado a otro en una forma continua. Y como nosotros mismos creemos aprender nuestro devenir temporal como un cambio continuo, nos parece que el conocimiento histórico coincide con la evidencia del sentido íntimo. La historia no se contentaría con describirnos seres en exterioridad, o en el mejor de los casos, con hacernos penetrar mediante fulguraciones intermitentes en interioridades, que lo serían cada una por su cuenta, permaneciendo no obstante exteriores las unas a las otras: nos haría alcanzar, fuera de nosotros, al ser mismo del cambio.

Hay mucho que decir acerca de esta pretendida continuidad totalizadora del yo, en la que nosotros vemos una ilusión mantenida por las exigencias de la vida social —reflejo, por consiguiente, de la exterioridad sobre la interioridad— más que al objeto de una experiencia apodíctica. Pero no es necesario zanjar el problema filosófico para darse cuenta de que la concepción que se nos propone de la historia no corresponde a ninguna realidad. En cuanto se pretende privilegiar al conocimiento histórico, nos sentimos con derecho (que, de otra manera, no soñaríamos en reivindicar) de subrayar que la noción misma de hecho histórico recubre una doble antinomia. Pues, por hipótesis el hecho histórico, es lo que ha pasado realmente; pero, ¿dónde ha pasado algo? Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y esta se resuelve en fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico... Por consiguiente, el hecho histórico no es más **dado** que los otros; es el historiador, el agente del devenir histórico, el que lo constituye por abstracción, y como si estuviese amenazado de una regresión al infinito.

Ahora bien, lo que es verdad de la constitución del hecho histórico, no lo es menos de su selección. Desde este punto de vista, también, el historiador y el agente histórico eligen, cortan y recortan, pues una historia verdaderamente total los confrontaría con el caos. Cada rincón del espacio oculta a una multitud de individuos, cada uno de los cuales totaliza el devenir histórico de una manera incomparable a los demás; para uno solo de estos individuos, cada momento del tiempo es inagotablemente rico en incidentes físicos y psíquicos, todos los cuales desempeñan un papel en su totalización. Aún una historia que pretende ser universal no es sino una yuxtaposición de algunas historias locales en el seno de las cuales (y entre las cuales)

los huecos son más numerosos que las partes llenas. Sería vano creer que multiplicando los colaboradores e intensificando las investigaciones se obtendría un mejor resultado: por cuanto la historia aspira a la significación, se condena a elegir regiones, épocas, grupos de hombres e individuos en estos grupos y a hacerlos resaltar como figuras discontinuas, sobre un continuo que apenas si sirve para tema de fondo. Una historia verdaderamente total se neutralizaría a sí misma: su producto sería igual a cero. Lo que hace posible a la historia es que un subconjunto de acontecimientos, para su período dado, tiene aproximadamente la misma significación para un contingente de individuos que no han vivido esos acontecimientos, que pueden, inclusive, considerarlos a varios siglos de distancia. Así, la historia nunca es la historia, sino la historia-para.

(...) De hecho la historia no está ligada al hombre, ni a ningún objeto particular consiste totalmente en su método, del que la experiencia demuestra que es indispensable para inventariar la integridad de los elementos de una estructura cualquiera, humana o no humana. Lejos, pues, de que la búsqueda de la inteligibilidad culmine en la historia como en su punto de llegada, es la **historia** la que sirve de punto de partida para toda búsqueda de la inteligibilidad" (32).

Esta clara distinción entre la historia como realidad y como ciencia que supone una ininteligibilidad de la realidad en sí y pone el acento axiológico en la ciencia como único método de aprehensión de la realidad está en franca oposición no solo con las teorías existencialistas e historicistas, para las que la inteligibilidad es un producto histórico, sino más aún con el marxismo mitificador de la historia (33).

A la segunda objeción propuesta por Jean Lautmann en la "Discusiones avec Claude Levi-Strauss" del "Grupo filosófico" de **Esprit**, en la que se censura su enjuiciamiento de la historia, Levi-Strauss nos esclarece su pensamiento: "no desprecio la historia; tengo el más grande respeto por ella; leo con infinito interés y hasta pasión la obra de los historiadores, y siempre dije que no se puede emprender ningún análisis estructural antes de haberle pedido a la historia todo lo que era capaz de darnos para esclarecernos, lo cual, desgraciadamente,

(32) *El pensamiento salvaje*, pp. 371 y ss. cf. *Race et histoire*, donde el autor somete a crítica la idea de progreso y establece la distinción entre historia acumulativa, la del civilizado, y estacionaria la del llamado salvaje. Cf. una concepción semejante de la historia en las obras de Karl R. Popper.

(33) Levi-Strauss ha declarado a Paolo Caruso que "considera a Sartre más marxista que él, en el sentido de que su marxismo, como *filosofía del conocimiento* está completamente disociado de toda acción práctica o política" (Claude Levi-Strauss, *problemas del estructuralismo*, p. 189).

no es mucho cuando se trata de sociedades sin escritura. Simplemente traté de reaccionar, o por lo menos me rebelé contra una tendencia, que me parecía muy manifiesta en la filosofía contemporánea de Francia, a considerar que el conocimiento histórico era de un género superior a los otros. Me he limitado a afirmar, entonces, que la historia era un conocimiento como los otros, que no puede existir como conocimiento de lo continuo, sino solamente de lo discontinuo, y que la historia no se distingue en nada bajo este aspecto. No pretendo, por consiguiente, que el código de la historia sea más pobre que otro, ésto sería manifiestamente inexacto; simplemente es un código, y por tanto el conocimiento histórico padece las mismas enfermedades de todo conocimiento, lo cual no quiere decir que no sea importante. (...) Después de todo no basta con que los acontecimientos se sitúen en el tiempo para considerar que escapan a todo análisis estructural; simplemente es más difícil. Pero la posición de los lingüistas sobre este punto es clara: admiten una lingüística diacrónica y una lingüística sincrónica; la primera plantea más bien problemas, el principal de ellos la necesidad de comenzar por descubrir secuencias recurrentes en un devenir que no siempre permite aislar los términos de comparación. Puede ser que la historia asistida de la sociología, de la etnografía y de no se sabe qué ciencias, se realice un día. Pero ese día no ha llegado. En consecuencia, vale más por el momento dejar de lado el problema de las estructuras diacrónicas y consagrarlos a los aspectos que hemos aprehendido sólidamente" (34).

Esta modestia, que Claude Levi-Strauss comparte con un lógico tan riguroso como Karl Popper (35) acerca de la aportación de la historia al conocimiento humano, negándose a admitir preferencia alguna de lo mostrativo evolutivo sobre lo axiomático, empírico y afectivo, como componente procesional de la existencia objetual a la noética, no se limita a la elusión de sus aportaciones, sino que va más lejos, tiñendo de humildad al sujeto cognoscente y de pesimismo la visión del objeto histórico.

Quien haya leído las gratas, nostálgicas páginas de **Tristes Tropiques** no se extrañará al llegar a la conclusión; pero puede ser que se sitúe definitivamente frente a tan clara actitud ideológica, que otorgando el máximo valor a la "historia estacionaria", a la sincrónica, se lo niega radicalmente al progreso, a la historia acumulativa. El hombre, que se ha complacido en la última centuria en la laboriosa

(34) *Esprit*, XXXI, No. 322. Paris, 1963. Trad. en *Claude Levi-Strauss Problemas del estructuralismo*, pp. 178 y 179.

(35) Cf. *Miseria del historicismo*.

sustitución de la utopía extraterrestre por el ideal realizado diacrónicamente, por una evolución sin "retorno" ni retroceso, no puede soportar con indiferencia las ruinas de su trabajo: "Como el hombre no está solo en el grupo y cada sociedad no está aislada de las otras, el hombre no está solo en el universo. Cuando el arco iris de las culturas humanas haya acabado de abismarse en el vacío excavado por nuestro furor, mientras existamos y exista un mundo, este arco tenue que nos une a lo inaccesible perdurará, señalando el camino inverso al de nuestra esclavitud y cuya contemplación, en la imposibilidad de desandararlo, proporciona al hombre el único favor que alcanza a merecer: detener la marcha, contener el impulso que le constriñe a obturar una tras otra las fisuras abiertas en el muro de la necesidad y a consumir su obra cerrando a la vez su prisión: este favor que ambiciona toda sociedad, sean cuales sean sus creencias, régimen político y nivel de civilización, en el que sitúa su ocio, placer, descanso y libertad; cambio, vital para la vida, de **desprenderse** y que consiste —adiós salvajes! adiós viajes!—, durante los breves intervalos en los que nuestra especie soporta interrumpir su trabajo de colmena, en aprehender la esencia de lo que fue y de lo que sigue siendo, más acá del pensamiento y más allá de la sociedad, en la contemplación de un mineral más hermoso que todas nuestras obras; en el perfume, más sabio que nuestros libros, respirado en la corola de un lirio; o en la caída de un párpado cargado de paciencia, serenidad y de perdón recíproco que un acuerdo involuntario permite a veces intercambiar con un gato" (36).

Esta concepción pesimista del devenir humano ofrece un blanco aparentemente fácil a la crítica optimista y, en especial, a los defensores de la libertad.

2. Principales críticas a este concepto de historia

J. Greimas, prescindiendo de las implicaciones del concepto, ha entendido la historia levi-straussiana como método; "El historiador, sobre todo, el historiador marxista, plantea la historia como inmanencia: las estructuras del contenido y los modelos (dialécticos) de transformación son para él inmanentes a la manifestación de la historia; la tarea de hacerlas explícitas no se reduce por ello. La construcción y explicitación de los modelos de transformación, que también necesitan la praxis descriptiva conlleva un **savoir faire**, bajo la forma de un catálogo de modelos del cual sea posible disponer libremente.

Por tanto, en esta perspectiva, es posible comprender el sentido de las exploraciones de C. Levi-Strauss. Sin renegar de la historia, como algunos pretenden, y, sobre todo, sin abandonar el comparatismo histórico, su investigación se propone, en definitiva, integrarlos en una tipología general de las estructuras de significación. Al poner en evidencia la existencia de "lógicas concretas" dio una idea precisa de la forma en que podrían concebirse los repertorios de elementos constitutivos de estas estructuras históricas de contenido, condición previa, como hemos visto, de toda descripción de sus transformaciones" (37).

Henri Lefebvre, por el contrario, censura el uso que del binario fonético jakobsoniano hace Claude Levi-Strauss que, según él, comporta una confusión de niveles y de funciones lógicas (38) y, sobre todo, reprueba el concepto pesimista de la evolución, entendida la antropología como "entropología" (39).

Maurice Merleau-Ponty puntualiza, por su parte, en el ensayo "De Mauss Levi-Strauss": "... se trata precisamente en esos casos de formas de cultura que han hecho posibles el saber científico y una vida social acumulativa y progresiva. La cultura, en sus formas, si no más hermosas, por lo menos más eficaces, sería más bien una transformación de la naturaleza, una serie de mediaciones en las que la estructura nunca emerge de una vez como puro universal. ¿Cómo llamar, sino es historia, a ese medio en el cual una forma gravada con contingencia abre de pronto un ciclo de futuro, y le ordena con la autoridad de lo instituido? No sin duda la historia que quisiera componer todo el campo humano de acontecimientos situados y fechados en el tiempo serial y de decisiones instantáneas, sino esa historia que sabe muy bien que el mito, el tiempo legendario llenan siempre, bajo otras formas, las empresas humanas, que busca más allá o más acá de los acontecimientos parcelarios, y que se llama precisamente historia estructural" (40).

Más allá de estas críticas de método y de la duda que Paul Ricoeur insinúa en "Structure et Herméneutique" (41) sobre la ejemplaridad o excepcionalidad de las culturas totémicas, base de las generalizaciones levi-straussianas que no alcanzan a otros tipos de pensamiento primitivo, como puede ser el lenguaje bíblico... , más allá y

(37) *Problemas del estructuralismo*, pp. 132, 133.

(38) *Le langage et la société*, p. 209, nota 1.

(39) *Ibidem*, p. 219, Cf. comparativamente, *Tristes Tropiques*, p. 374.

(40) *Signos*, p. 149.

(41) *Esprit*, XXI, No. 322, 1963.

más radicalmente se enfrentan a esta concepción de la historia las críticas de M. Corvez (42) y E. Rideau (43) desde una incuestionable afirmación de la libertad humana.

M. Corvez en "Le structuralisme ethnologique de Claude Lévi-Strauss" concluye el numeral 1: "Structure et histoire" de la primera parte: "La pensée de Lévi-Strauss" afirmando que "la cultura y la consciencia de una sociedad llevada a estructuras inteligibles, ensambladas unas en otras, no serán sino manifestación contingente de un dinamismo general y coordinado, inscrito en el inconsciente del espíritu humano" (44) y en la segunda parte: "Reflexions critiques" analiza críticamente en el numeral 1: "La notion structure": "Lévi-Strauss quisiera que pudiese existir una sistematización absoluta, que fundase aun la correlación de la naturaleza y de la cultura, apoyándose sobre los modelos de la diversidad concreta: la diversidad de especies en el plano de la naturaleza y la diversidad de funciones, en el de la cultura" (45) y en el numeral 2: "L'analyse structurale et l'histoire" se opone rotundamente a la discontinuidad estructural de la historia: "La historia real no es una sucesión discontinua de cuadros sincrónicos. El hombre histórico, vivo, no es un objeto: se le **disuelve** cuando se hace de él una pieza de un sistema, un elemento en un modelo" (46). Y resume en la conclusión: el error estructuralista es "querer reducirlo todo a un conjunto de estructuras". Se trata de un "dogmatismo sin fundamento verdadero que deja de lado la **libertad** del hombre que maneja las estructuras". El hombre pensante y operante no es puro determinismo, aun complejo, una sintaxis de comportamientos simbolizados por algoritmos. Existe la **libertad**. . . " (47).

E. Rideau en "Le structuralisme" denuncia los "límites y errores del estructuralismo": exclusivismo rígido y abstracto, debilidad metafísica, anulación del hombre por desconocimiento de la **condición humana** y negación del progreso social (48). "Es curioso —comenta E. Rideau— que, de esta nada, emerja el culto de la noción de estructura. Porque resta la cuestión de saber por qué la **naturaleza está estructurada**, por qué investida de un **anti-azar** fundamental; y la

(42) "Le structuralisme ethnologique de Claude Lévi-Strauss". Nouvelle Revue Théologique, T. 90, No. 4, pp. 388-410, Louvain, 1968.

(43) "Le structuralisme". Nouvelle Revue Théologique, T. 90, No. 9, pp. 918-935, Louvain, 1968.

(44) Loc. cit., p. 393.

(45) Ibidem, p. 400.

(46) Ibidem, p. 404.

(47) Ibidem, pp. 409 y 410.

(48) Loc. cit., pp. 928 y ss.

cuestión sobre la estructura subjetiva del inconsciente y para las de la lengua y del pensamiento. Todo el problema metafísico se replantearía aquí. Pero se prefiere permanecer en el 'grado cero' de todo" (49). Rideau opina que la "disolución" —la "nada"— tiene su origen en el no planteamiento del "sentido último y fundamento absoluto" por una actitud neopositivista naturalista tan poco original de Levi-Strauss como su uso de la matemática, la lógica y la lingüística, y concluye: "El hombre no muere sino porque quiere morir ya que crea una civilización inhumana que expresa esta voluntad absurda y una filosofía que justifica su rompimiento. . . ." (50).

Antes de enjuiciar estas críticas y otras posibles de plantearse, pasamos a la principal de todas, por su profundidad y detenimiento, la de Jean Paul Sartre.

3. Jean Paul Sartre versus Claude Levi-Strauss

Como sobre la interpretación de la praxis histórica está entablada básicamente la polémica entre Jean Paul Sartre y Claude Levi-Strauss, en el seno de la antropología marxista contemporánea, me limitaré a la exposición de ambas posiciones antagónicas y a la interpretación que de dicha controversia hacen Jean Pouillon y Jean Piaget.

Resumo primeramente el artículo de Pouillon, titulado **SARTRE ET LEVI-STRAUSS** (Analyse, dialectique d' une relation dialectique, analytique) (51). Según Sartre (52), el existencialismo es una antropología que busca su fundamento. Ese fundamento es la experiencia dialéctica del hombre de la "de la mediación" mutua entre él y las cosas. Esta experiencia es la praxis de la exteriorización del hombre y de la interiorización de las relaciones objetivas: "movimiento originario de totalización", que es el objetivo de la antropología estructural e histórica (53).

Para Levi-Strauss, la antropología es la ciencia de la significación y de la totalización. Al hombre se le comprende totalmente por sus productos y representaciones. La antropología agrupa en "conjuntos significativos" los resultados de las diversas ciencias. La "mediación" sartreana la busca Levi-Strauss en el suceso, en el acto singular e individual estrictamente ubicado y fechado. Para Levi-Strauss,

(49) Ibidem, p. 934.

(50) Ibidem, p. 935.

(51) L'arc, No. 26, pp. 60-65.

(52) Las referencias de este capítulo a Sartre aluden a la Crítica de razón dialéctica.

(53) Totalización ya asignada por B. Malinowski como objetivo a la antropología. Véase *Una teoría científica de la cultura*.

cómo para Marcel Mauss, es misión de la antropología "aprehender lo singular totalmente" (54). Que un elemento sea un modo particular de concentración del todo es la relación dialéctica que hace válido el análisis estructural, porque la modificación de un elemento supone la de todos los demás.

Considera Poullion que la discrepancia entre Sartre y Levi-Strauss es irreductible por mediar entre sus concepciones una correlación paradójica. "La pretendida oposición de sincronía y diacronía, estructura e historia no se encuentra en el fondo del desacuerdo. Ya se ha indicado implícitamente la razón de él: para que la historia tenga un sentido, es decir, para que todo momento aparezca como retroceso y transformación, consecuencia y negación del pasado, se precisa que cada momento anterior sea justificable por análisis estructural. Sino, en efecto, los diferentes factores evolucionarían independientemente unos de otros y cada suceso histórico aparecería como resultado ininteligible de una multitud de series causales cuyo encuentro sería siempre producto del azar. Porque la sincronía está estructurada es por lo que la diacronía resulta de permanencias significativas" (55).

La paradoja es esta complementariedad de análisis y dialéctica, estructura e historia, tanto que **El pensamiento salvaje** podría confirmar **La crítica de la razón dialéctica** y esta ser un modo de pensar que el antropólogo ha de interpretar. "Porque se incluyen mutuamente, estas dos concepciones se excluyen radicalmente; no pueden pensarse simultáneamente, en conjunto, al mismo nivel" (56).

Sartre se opone a definir al hombre por su historicidad, lo define por las relaciones humanas "tranhistóricas" "que son consecuencia inmediata de la praxis", que constituye una realidad independiente del momento histórico en que se sitúa el pensador. El movimiento único totalizador de la historia se extiende a lo largo de las diversas civilizaciones, transformándolas o destruyéndolas. Por eso hay que situarse fuera de la historia para saber qué es el hombre. El sistema de realizaciones es contrario a la totalidad. ¿Pero puede situarse uno fuera de la historia? La situación del observador determina la comprensión del observado. Y tanto en la actitud etnológica, como en la dialéctica, cada civilización puede entenderse con una totalización, pero el conjunto se atomiza.

Levi-Strauss trata de superar este atomismo, no por totalización, sino por reducción: cada sistema está estructurado de un modo deter-

(54) Véase la introducción de Levi-Strauss a *Sociologie et anthropologie*, de M. Mauss.

(55) *L'arc*, p. 62.

(56) *Ibidem*.

minado; pero cada estructura es producto de un conjunto común de reglas que aseguran la inteligibilidad de todo el universo humano.

Esta invariabilidad es condición de toda praxis; pero condición que no tiene que "respetar a" la praxis porque no le viene de fuera sino que representa la posibilidad de su objetivación que no puede ser descubierta en su libertad más que haciendo abstracción de la verdad resultante (57) de la historia.

En esta diversidad interpretativa de la praxis opina Pouillon, se encuentra la mayor distancia entre Sartre y Levi-Strauss. Levi-Strauss trata de encontrar leyes universales en el funcionamiento mental, algo más allá del hombre, ajeno a su libertad Sartre descubre en la praxis la conciencia de sí y de los objetos, una aprehensión de la realidad. La dialéctica es constituyente. La verdad de la conciencia levi-straussiana no es más que de funcionamiento; la razón ya está constituida. Según Sartre la consideración de lo real está ante mí simultáneamente, la praxis establece la consideración; para Levi-Strauss, la consideración está detrás de mí y lo real no es tanto el objeto que pienso como la condición del hecho de que yo lo piense: la consideración es revelada por la estructura.

La antinomia, pues, es definitivamente praxis sartriana-estructura levi-straussiana. En Sartre, la estructura supone la praxis. En Levi-Strauss, es la praxis la que supone la estructura.

Jean Pouillon adopta la actitud conciliadora reuniendo praxis y estructura en una "relación de incertidumbre", por la que no pueden considerarse simultáneamente. Es inútil preferir las estructuras ya constituidas y que suponen algo anterior a las praxis individuales totalizadoras que aparecen, sin embargo, en la historia como ya totalizadas. ¿Podrían conjugarse, quizá en una totalización superior que nos proporcionase su plena inteligibilidad? sería la naturaleza. Pero ni Sartre, ni Levi-Strauss responden claramente a la pregunta por la naturaleza.

Tampoco lo hacen Pouillon. Deja la discusión abierta; centrada en el problema de una "totalización sin totalizador", formulado así: "problema de una dialéctica descentrada y sin sujeto, condición de la inteligibilidad de la historia, del pensamiento, "de lo real" (58).

Jean Piaget dedica a este tema el capítulo VII "Estructuralismo y filosofía" de su libro **Le structuralisme**. "Un examen —dice— de

(57) "verité devenue", *ibidem* p. 64.

(58) *Ibidem*, p. 65.

ese debate nos aparece tanto más indicado aquí, cuanto que uno y otro de sus protagonistas dan la impresión de haber olvidado el hecho fundamental de que en el terreno de las ciencias mismas el estructuralismo fue siempre solidario de un constructivismo al cual no sería posible negar el carácter dialéctico, con sus signos distintivos de desarrollos históricos, de oposición de contrarios y de 'superaciones', sin hablar de la idea de totalidad, común a las tendencias dialécticas, tanto como a las estructuralistas" (59).

A Piaget, si bien le parece correcta la crítica de Levi-Strauss a Sartre, le resulta insuficiente la ligación constructiva del estructuralismo del primero: "Esa construcción supone inclusive más, pues a menudo es ella misma la que engendra las negaciones, en solidaridad con las afirmaciones, para encontrar luego en ella, la coherencia en una superación común" (60).

Revisemos personalmente las oposiciones de ambos pensadores para enjuiciar la conciliación en una incógnita que tranquiliza a Pouillon y la afirmación de un proceso dialéctico, de Piaget.

Hemos de admitir la "antinomía del conocimiento histórico", conviniendo con Levi-Strauss "lo que hace posible la historia es que un subconjunto de acontecimientos, para un período dado, tiene aproximadamente la misma significación para un contingente de individuos que no han vivido necesariamente esos acontecimientos que pueden inclusive considerarlos a varios siglos de distancia. Así pues, la historia nunca es la historia, sino la historia —para" (61), u, opinando como J. P. Sartre que "la acción común y la praxis individual presentan una homogeneidad real", aun con la precisión siguiente de que eso "no significa que la acción común sea síntesis orgánica de los miembros del grupo, sino **por el contrario**, que el grupo, lejos de encontrar en su acción una hiperindividualidad, se fija objetivos de estructura individualizadora y no puede alcanzarlos sino por operaciones comunes de tipo individual" (62).

¿Concluir la posibilidad totalizadora de la historia?

(59) *El estructuralismo*, pp. 103 y 104.

(60) *Ibidem* p. 105.

(61) *El pensamiento salvaje*, pp. 373 y 374. Véase la interpretación este "subjetivismo" histórico que hace, a nivel estructuralista, Maurice Godelier en *Problemas del estructuralismo*, pp. 58-59: "Para Levi-Strauss la estructura forma también parte de lo real, pero no de la realidad empírica. Por tanto no es posible confrontar una estructura y el modelo teórico construido para representarla. No existe, pues, solamente en y para el espíritu humano, y esto refuta igualmente el estructuralismo idealista y formalista que se atribuye a Levi-Strauss."

(62) *Crítica de la razón dialéctica*, Tm. I, Lib. II p. 193.

Sería cómodo aferrarse a la irreductibilidad de ambas opiniones, asignando a Sartre la diacronía y la sincronía a Levi-Strauss, y buscar una teoría media integradora de las coordenadas saussurianas. Pero descartamos de una vez esta ilusión:

"Estas cuestiones, concluye Sartre, nos han hecho acceder finalmente al verdadero problema de la Historia. Si, en efecto, ésta tiene que ser en verdad la totalización de todas las multiplicidades prácticas y de todas sus luchas, los productos complejos de los conflictos y de las colaboraciones de estas multiplicidades tan diversas tienen que ser a su vez inteligibles en su realidad sintética, es decir, tienen que poder ser comprendidos como los productos sintéticos de una praxis totalitaria. Lo que quiere decir que la Historia es inteligible si las diferentes prácticas que se pueden descubrir y fijar en un momento de la temporalización histórica aparecen al fin como parcialmente totalizadores y como unidas y fundidas en sus oposiciones y diversidades por una totalización inteligible y sin apelación. Al buscar las condiciones de la inteligibilidad de los resultados y vestigios históricos llegaremos por primera vez al problema de la totalización sin totalizador y de los fundamentos mismos de esta totalización, es decir, de sus motores y de su orientación no circular (63). El movimiento regresivo de la experiencia crítica nos ha hecho, pues, descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y la relación dialéctica que une entre ellas a las diferentes formas de la multiplicidad activa. Pero, por una parte, nos hemos quedado en el plano de una totalización sincrónica y no hemos considerado la profundidad diacrónica de la temporalización práctica; por otra parte, la regresión termina con una cuestión: esto significa que se tiene que completar por la progresión sintética que tratará de elevarse hasta el doble movimiento sincrónico y diacrónico por el cual la historia se totaliza ella misma sin cesar" (64).

Sartre confiesa haberse detenido en el plano regresivo de la totalización sincrónica.

(63) "La idea de la estructura es (...) profundamente diferente de la de orden. Sólo ella permite transformar en *circulo auténtico* —si se puede decir— al círculo vicioso (el subrayado es mío) que Pascal reprocha en el conocimiento cartesiano. En una estructura cada elemento es, no una etapa intermedia en la constitución del todo, sino la expresión particular de la totalidad que se refleja total e inmediatamente en ella. No existe otra vida para superar la paradoja de la antinomía y de la dependencia simultánea del elemento en relación con el conjunto y para concebir la síntesis de lo heterogéneo". J. Pouillon, "Le Dieu caché ou l'Histoire visible". *Temps Modernes*, No. 141, p. 893.

(64) *Crítica de la razón dialéctica*, T. I. L. II, pp. 541 y 542.

Claude Levi-Strauss, por su parte, que reconocerá en **El pensamiento salvaje** (65) su acuerdo con Sartre en que "la praxis constituya para la ciencia del hombre la totalidad fundamental", distingue entre "historia estacionaria" e "historia acumulativa". La historia acumulativa tiene significado para nosotros en su evolución, la estacionaria no lo tiene, "no es mensurable en el sistema de referencia que nosotros usamos". Algo tiene sentido para nosotros cuando participamos en ello por el interés. Así la historia depende del interés de la participación. La historia es una suma de lo estacionario, en lo que no participamos, y lo acumulativo, o transferible, en lo que tomamos parte, la cultura. Al contrario de lo observado en la realidad física, al sujeto de la historia le parece móvil lo que avanza en su misma dirección, no en la contraria. La historia, como referencia al hombre, está relacionada con la cantidad de información susceptible de pasar entre individuos o grupos en función de la diversidad de sus culturas (66).

Si este intercambio de información asimilable es, sobre todo, sincrónico, Levi-Strauss es el menos interesado en negar la asimilación "acumulativa" y la "progresión sintética" sartriana. Su método es regresivo-progresivo, es decir sincrónico-diacrónico (67).

Sartre plantea la cuestión de este modo: "si la dialéctica es posible, tenemos que poder contestar a estas cuatro preguntas: ¿cómo la praxis puede ser en sí misma y a la vez una experiencia de la necesidad y de la libertad, ya que según la tesis de la lógica clásica, no se pueden aprehender ni la una ni la otra en un proceso empírico? Si es verdad que la racionalidad dialéctica es una lógica de la totalización, ¿cómo la Historia, ese pulular de destinos individuales, puede darse como movimiento totalizador, y no caemos en la extraña aporía de que para totalizar hay que ser ya un principio unificado o, si se prefiere, que sólo las totalidades en acto pueden totalizarse? Si la dialéctica es una comprensión del presente por el pasado y por el porvenir, ¿cómo puede haber un porvenir histórico? Si la dialéctica tiene que ser materialista, ¿cómo debemos comprender la materialidad de la praxis y su relación con todas las otras formas de la materialidad? (68).

La respuesta básica es la "mediación" mutua entre el hombre y las cosas, como nota acertadamente Pouillon. Pero Sartre concreta

(65) *El pensamiento salvaje*, p. 193.

(66) *Race et histoire*, pp. 24-26.

(67) *El pensamiento salvaje*, p. 366 (en comparación con el método de Sartre).

(68) *Crítica de la razón dialéctica*, p. 231.

más aún: si hay unión de las praxis individuales, ¿quién o qué las totaliza? La respuesta es que "si el individuo no fuese totalizador **por sí mismo**, no habría ni siquiera un esbozo de totalización parcial. **Toda dialéctica histórica descansa sobre la praxis individual en tanto que ésta es ya dialéctica**" (69). La "necesidad" es la "inmanencia unívoca" totalizadora de la materia. "La materia mostrada como totalidad pasiva por un ser orgánico que trata de encontrar ahí su ser, en cuanto a su primera forma, la Naturaleza" (70).

¿Dónde está la oscuridad respecto al totalizador? La naturaleza realiza la totalización por medio de la necesidad unívoca socializante que se efectúa en la praxis individual.

"... esta organización funcional se tiene que poner en tela de juicio por el grupo entero, a través de una actitud **reflexiva** de cada uno de sus miembros o por un órgano especialmente diferenciado para realizar las coordinaciones, modificaciones, adaptaciones, etc., cuando no las necesita la praxis totalizadora.

A estas estructuras, en tanto que su materialidad inorgánica ha sido libremente interiorizada y vuelta a trabajar por el grupo, las llamaremos la necesidad de la libertad. Hay que entender con lo dicho que la inercia (es decir, las diferentes limitaciones recíprocas) (71) entra en contacto consigo misma en el grupo y a través de las relaciones profundas de interioridad que unen a cada uno con todos en la reciprocidad mediada; pero que este contacto de la inercia consigo se hace necesariamente según las leyes y la inteligibilidad propias de este sector de la materialidad; lo que quiere decir que el condicionamiento de las funciones las unas por las otras (una vez terminada su determinación sintética y reflexiva) se hace en exterioridad como el mundo físico. Sin embargo, hay que ver que este esqueleto está sostenido por todos los individuos comunes y que el grupo como acción totalizadora siempre tiene la posibilidad —por la presión de nuevas circunstancias— de disolver en él por entero (72). Entonces hay que notar a la vez que la libre adhesión de cada uno a la comunidad en tanto que se produce como el ser-inorgánico de cada miembro y que esta necesidad como exterioridad que estructura la interioridad es exactamente el reverso de lo práctico-inerte; éste, en efecto, se nos había aparecido como actividad pasiva; aquélla por el contrario, como pa-

(69) Ibidem, 232.

(70) Ibidem, 233-234.

(71) Compárese este concepto sartreano de "inercia" como "limitación recíproca" con el levi-straussiano de "entropía" como vector de la civilización.

(72) El concepto sartreano de "disolución" equivale a asimilar o asimilación. El concepto levi-straussiano es pérdida de la organicidad.

sividad activa. Este **ser-inorgánico** de cada uno, como hemos visto, comporta una parte de indeterminación considerable: es el fundamento de mi **praxis**, la encuadra y la circunscribe, la canaliza y le da garantía de todos al mismo tiempo que el trampolín instrumental de que tienen necesidad; pero la **praxis** misma no se reduce, una vez terminada, a ese esqueleto, es más y otra cosa: es la libre realización concreta de una tarea particular. No hay nada de extraño en la oposición de estas dos necesidades; la segunda es la interiorización de la primera y negación por el trabajo organizador. Hemos visto al grupo afectarse de inercia para luchar contra la inercia; ha absorbido en él la pasividad que permite que la materia sostenga las síntesis pasivas de las cuales tienen necesidad para **durar**; pero él mismo, no es **Precisamente** una síntesis pasiva y su pasividad sostiene la síntesis activa que es la **praxis**. La comprensión práctica de la pasividad activa está dada en cada uno —cualquiera que sea el grupo a que pertenece— en la conducta que se llama disciplina libremente consentida(. . .)

El otro aspecto de la estructura es el de la reciprocidad mediada. Y sabemos, por otra parte que la mediación es sencillamente la del grupo totalizador. Así al mismo tiempo que la estructura, en exterioridad, se descubre como simple esqueleto que se puede examinar y trabajar en él mismo con la simple presuposición tácita del todo —es decir, **callándonos** en el momento de la combinación de los términos, a la totalización práctica como sostén y razón de ser de la inercia—, es en interioridad, en relación inmediata con la totalización: ésta, en efecto, está más cerca de cada término de la reciprocidad de lo que cada uno está del otro, ya que cada uno se une al otro por ella(. . .)

Totalización, es decir, una multiplicidad que se totaliza para totalizar al campo práctico en una determinada perspectiva y cuya acción común, a través de cada **praxis** orgánica, se le vuelve a cada individuo común como objetivación en curso. Dicho de otra manera, el grupo mediador, es ya en sí mismo una dialéctica compleja de **praxis** y de inercia, de totalización y de elementos ya totalizados(. . .)

La reflexibilidad determina a cada individuo común en tanto que comprende la utilidad de su tarea y la necesidad para él de ser **organizado**" (73).

Así, pues, para Sartre, que niega toda hiperindividualidad o conciencia colectiva, es, en definitiva, la reflexión la que determina la organización del grupo, la totalización cuyo totalizador activo es la

práctica libre que, interiorizada, se convierte en necesidad, "casi-objeto", para el individuo libre hay una necesidad de la libertad que opone entre sí, en cierto modo, estructura como inercia y praxis como interiorización activa. La organicidad pasiva proviene de la reflexión y aceptación de la praxis. Podemos decir, creemos que sin distorsionar la mentalidad sartriana, que la praxis es libertad de la necesidad (actividad de la pasividad), en tanto que, por el contrario, la estructura es necesidad de la libertad (pasividad de la libertad).

"Todo sería simple si a la **praxis** como temporalización concreta y viva del grupo le correspondiese un grupo vivo y concreto —és decir, una Gestalt, o un organismo o una hiperconciencia— que se temporalizase y se objetivase. De hecho, sabemos que el grupo —reunido" al rededor de una instrumentalidad o "contenido" por locales apropiados, no existe en ninguna parte salvo en **todas partes**, es decir, que pertenece a cada **praxis** individual como unidad interiorizada de la multiplicidad y la ubicuidad de los **aquí** corresponde a la práctica real de negación de la pluralidad. Esta totalidad no circular, no está en otro lugar, está siempre **aquí**, entera, y siempre es **la misma**. Pero, si abandonamos toda interpretación mágica o mística (74), sabemos muy bien que esta ubicuidad no significa en absoluto que una nueva ubicuidad se haya encarnado en cada individuo común a la manera de **eidós** platónico en los objetos individualizados, sino, por el contrario, se trata de una determinación práctica de cada uno por cada uno, por todos y por sí mismo, la perspectiva de una **praxis** común".

La comprensión "se reduce" (75) a la **praxis** misma en tanto que es homogénea a toda otra **praxis** individual y que está **situada** —luego en relación práctica inmediata— en relación con toda acción que se ejerza en el campo práctico. Lo que implica, pues, que la acción común y la **praxis** individual presentan una homogeneidad real. El individuo no puede comprender su propia acción común a través de la **praxis** totalizadora del grupo ni la de un grupo exterior a él, si las estructuras de la **praxis** común son de orden que las de la **praxis** individual, el individuo fracasaría al intentar aprenderlas; lo que significa **no** que la acción común sea síntesis orgánica de los miembros del grupo, sino, por el **contrario**, que el grupo, lejos de encontrar en su acción una hiperindividualidad, se fija objetivos de estructura individualizante y no puede alcanzarlos sino por operaciones comunes de tipo individual" (76).

(74) Véase Levy-Bruhl, *How natives think*.

(75) Véase J. P. Sartre, "Cuestiones de método". *Crítica de la razón dialéctica*, T. I, L. I.

(76) *Ibidem*, pp. 189-193.

Acción e inteligibilidad se unifican por la homogeneidad de estructura. La estructura permite la totalización de la acción y de la comprensión. Pero, ¿qué es la estructura así entendida, a pesar de la negación de toda hiperindividualidad objetiva, sino una "naturaleza" previa a la acción y causa de ella? Nos atreveríamos a concluir precisamente de las palabras de Sartre, con Levi-Strauss, que la estructura patentizada en la historia, realiza la historia. Si es la historia la que realiza la estructura, no entendemos cómo los elementos totalizadores estén ya totalizados. Si la estructura del grupo es individualizante, ¿cómo los individuos determinan en su acción toda la realidad y estructura del grupo? La homogeneidad de la **praxis** común e individual, condición de la inteligibilidad, si es un hacerse no determinado, no puede permitir ninguna inteligibilidad que no sea puramente situacional y relativa, tal como opina Levi-Strauss.

No es posible seguir adelante en el análisis de Sartre, es preciso reconocer que esta **mitificación de la historia**, denunciada por Levi-Strauss (77) en la teorización sartriana es la concesión metodológica que hace el pensador existencialista a la historia, y, en definitiva, a la metafísica:

- (77) "...Nos parece que, de la lección combinada de Marx y de Freud, Sartre no ha retenido más que la mitad. Nos enseñaron que el hombre no tiene sentido más que a condición de colocarse en el punto de vista del sentido. Hasta aquí estamos de acuerdo con Sartre. Pero hay que añadir que *este sentido nunca es el bueno*: las superestructuras son actos fallidos que "han tenido éxito" socialmente. Por tanto es vano indagar el sentido más verdadero, buscándolo en la conciencia histórica. (...) en el sistema de Sartre la historia desempeña muy precisamente el papel de un mito. (...) Y estamos dispuestos a admitir que para que el hombre contemporáneo pueda desempeñar plenamente el papel de agente histórico, tiene que creer en este mito, y que el análisis de Sartre desprende admirablemente el conjunto de condiciones formales indispensables para que este resultado quede asegurado. Pero de esto no se desprende que este sentido, porque es el más vivo (y, por tanto, el más adecuado para inspirar la acción práctica), sea el más verdadero. Aquí, la dialéctica se vuelve contra ella misma; esta verdad —como debe hacerlo el hombre de ciencia— lo que se nos parecía como verdad vivida, comenzará primero a enturbiarse y terminará por desaparecer. (...) Quizá esta edad de oro de la conciencia histórica ha terminado ya (...).

Basta, pues, con que la historia se aleje de nosotros en la duración, o que nosotros nos alejemos de ella por el pensamiento, para que deje de ser interiorizable y pierda su inteligibilidad provisional. Pero que no se nos haga decir que el hombre puede o debe desprenderse de esta interioridad. No está en su poder el hacerlo, y la sabiduría consiste para él en contemplarse viviéndola, sabiendo (pero en otro registro) que lo que él vive tan completa e intensamente es un mito. (...) Esta perspectiva no tiene nada de alarmante para un pensamiento al que no angustia ninguna trascendencia, aunque fuese en forma larvada. Pues el hombre hubiese obtenido todo lo que hubiera podido desear razonablemente si, con la sola condición de inclinarse ante esta ley contingente, lograra determinar la forma práctica y situar todo lo demás en un medio de inteligibilidad". *El pensamiento salvaje*, pp. 367-370.

... La equivalencia —dice Levi-Strauss— entre la noción de historia y la de humanidad que se nos pretende imponer con el fin inconfesado de hacer de la historicidad el último refugio de un humanismo transcendental: como si, a condición de renunciar a unos demasiado desprovistos de consistencia, los hombres pudieran recuperar en el plano del nosotros, la ilusión de libertad.

De hecho la historia no está ligada al hombre ni a ningún objeto particular. Consiste totalmente en su método, del que la experiencia demuestra que es indispensable para inventariar la integridad de los elementos de una estructura humana o no humana. Lejos, pues, de que la búsqueda de la inteligibilidad culmine en la historia como en un punto de llegada, es la historia la que sirve de punto de partida para toda la búsqueda de la inteligibilidad" (78).

En este punto hemos de reconocer una oposición total en el concepto de ambos pensadores sobre la historia: realización inteligible para Sartre, método de inteligibilidad para Levi-Strauss, y, más aún, hemos de recalcar la oposición que tiende J. Pouillon a difuminar: la diacronía toma el máximo valor en el pensamiento sartriano, mientras que el método de Claude Levi-Strauss se aferra a la sincronía, aunque ambos pensadores tengan en cuenta el reflejo de una a la otra. Levi-Strauss niega rotundamente la totalidad real de la historia y su inteligibilidad absoluta. Sartre niega a la sincronía todo valor que no sea activo o proyectivo.

Afirma Omar González que el método levi-straussiano es "un análisis contrastivo de la dialéctica de la naturaleza y de la dialéctica de la cultura" (79). Levi-Strauss reconoce en **El pensamiento salvaje** que "la oposición entre naturaleza y cultura, sobre la que antaño insistimos, hoy nos parece ofrecer, sobre todo, un valor metodológico" (80).

Todo pensamiento de Claude Levi-Strauss tiende a borrar esta diferencia entre el yo y el mundo, la labor de la naturaleza y la obra de la cultura. La historia es método para lo humano y lo no humano igualmente. Es en la historia, en la praxis, y, sobre todo, en la inteligibilidad donde hemos de buscar la clave del pensamiento de Levi-Strauss que, afirmando que "la evidencia del yo impide el conocimiento del hombre", ha delatado la socialización que Sartre ha he-

(78) Ibidem, p. 380.

(79) "Nota sobre Claude Levi-Strauss". *Acteón* No. 2 p. 3.

(80) *El pensamiento salvaje* p. 358.

cho del "cogito" cartesiano; aferrándose a él, incurre él mismo en el "cogito" en la forma de "método" despersonalizado; llegando en su negación de objetividad a una forma de criticismo kantiano (81).

"La idea de una humanidad general a la que conduce la reducción etnográfica, no guardará ninguna relación con la idea que nos habíamos formado antes. Y el día en que llegemos a comprender la vida como una función de la materia inerte, será para descubrir que ésta posee propiedades harto diferentes de las que le atribuíamos anteriormente. (...) En nuestra perspectiva, el yo no se opone al mundo. Las verdades captadas a través del hombre, son 'del mundo' y son importantes por eso mismo" (82).

No se trata, pues, como opina H. Lefebvre, de una indiscriminación de niveles. Hay imposibilidad de reducción de nivel por clasificación de superior a inferior. Solo puede procederse metodológicamente de más a menos inteligente y viceversa.

Y, de ninguna manera, cabe enfrentar una historia civilizada a una historia primitiva. . . . las sociedades exóticas nos enfrentarían solamente, con más generalidad que otras, a una teología inconsciente; que, aún siendo histórica, escapa por completo a la historia humana: aquella de la cual la lingüística y el psicoanálisis nos revelan algunos objetos y que descansa en el juego combinado de mecanismos biológicos y psicológicos. Ahí tenemos, nos parece a nosotros, el "hueso" —para decirlo con una expresión de Sartre— que su crítica no logra romper. Por lo demás no le preocupa, y este es el más grave reproche que se le puede dirigir; pues la lengua no estriba ni en la razón analítica de los antiguos gramáticos, ni en la dialéctica constituida de la lingüística estructural, ni en la dialéctica constituyente de la **praxis** individual enfrentada a lo "práctico-inerte", puesto que las tres la suponen. La lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero exterior (o inferior) a la consciencia y a la bondad. Totalización no reflexiva; la lengua es una razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce (83). Y si se nos objeta que lo es solamente para el sujeto que la interioriza a partir de la teoría lingüística, responderemos que a este sujeto, que es un sujeto **parlante**, esta escapatoria se le debe rehusar: pues la misma evidencia que le revela la naturaleza de la lengua, le revela también lo que era igualmente cuando no la conocía, puesto que él se hacía ya com-

(81) Ibidem, p. 361.

(82) Ibidem pp. 353-359.

(83) Recuerdese el pensamiento 423 de Blaise Pascal "Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point..."

prender, y que seguirá siendo tal cual mañana, sin que él lo sepa, puesto que su discurso nunca ha sido resultado, y no resultará jamás de una totalización consciente de las leyes lingüísticas. Pero si, como sujeto parlante, el hombre puede encontrar su experiencia apodíctica en una totalización otra, ya no vemos por qué, como sujeto viviente, la misma experiencia le sería inaccesible en otros seres, no necesariamente humanos, sino vivientes" (84).

Parece que estuviéramos ante una objetivación absoluta de la estructura — y aquí descubre Levi-Strauss el "**cogito**"—: "hay mucho que decir acerca de esta pretendida continuidad totalizadora del yo, en la que nosotros vemos una ilusión mantenida por las exigencias de la vida social —reflejo, por consiguiente de la exterioridad sobre la interioridad— más que al objeto de una experiencia apodíctica" (85).

Si el yo inteligente no asegura en su totalización la totalidad de la estructura, no cabe, en modo alguno, la totalización diacrónica. La estructura es un momento del pensar, un modo variable. Esto es cuanto podemos concluir del análisis del pensamiento levi-straussiano. La ciencia es un modelo de inteligibilidad. Los hechos, los objetos existen en su ámbito inaccesible, como la estructura del habla se patentiza en el contexto, la estructura del ser se evidencia en la obra. Es así como la praxis y la historia resultan significativas: un punto de partida de inteligibilidad, no una meta de realización.

4. Enjuiciamiento

Las críticas al concepto de historia elaborado por Claude Levi-Strauss dejan al descubierto tres aspectos discutibles de su pensar.

Sobre el primer aspecto: la historia es un método de conocimiento, creo suficiente, para resolver la duda e inclinarnos al lado de Claude Levi-Strauss, la respuesta de Catherine Backes: "se dice frecuente y simplemente que Lévi-Strauss ha suprimido la historia de la interpretación de la cultura. Esto es cierto en la medida en que critica la noción lineal de **sentido de la historia**, cierto en la medida en que la historia aparece como un mito del pensamiento occidental. Pero es falso en la medida en que las estructuras tienen un tiempo que les es propio y una historia cuya curva y progreso corresponde determinar al estructuralista, aún si se trata de progreso 'regresivo', es decir, en decadencia y de retorno a su origen" (86).

(84) *El pensamiento salvaje*, pp. 365-366.

(85) *Ibidem*, p. 372.

(86) "Presentación de las mitologías". Eco, T. XIX, No. 3 P. 326 Bogotá 1969. (Tomado de *La nouvelle critique*).

En efecto, Claude Levi-Strauss concluye su segundo volumen de **Mythologiques**: "Afirmando sus pretensiones tan resueltamente como lo ha hecho en este libro, el análisis estructural no recusa la historia. Al contrario, le concede un lugar privilegiado; el que proviene del derecho a la contingencia irreductible sin la que no podría siquiera concebirse la necesidad" (87).

Esta rotunda afirmación de la contingencia nos pone en la pista de resolución del segundo aspecto criticado: el determinismo histórico. No se trata de un rechazo "a priori" de la libertad y de la búsqueda metafísica. El estructuralismo, como método, no es causal y la etnología, como ciencia regresiva, no incluye una discusión sobre la libertad humana. Tanto uno como otro conocen el hombre en la estructura de la historia discontinuada en manifestaciones sincrónicas que la hacen inteligible. Que el hombre, como dice Sartre, supere las estructuras (88), o no, es otro problema. Tampoco se trata de saber si el hombre produce las estructuras o si es su producto. Solamente —y así resulta correcto y consecuente el pensar de Levi-Strauss afirma la etnología estructural que al hombre se le reconoce en la estructura.

En cuanto a la polémica Levi-Strauss-Sartre, baste recordar una reflexión de Karl Jaspers: "La historicidad del todo se convierte en escrito cifrado. Se origina una imagen de la totalidad de la historia desde el comienzo hasta el fin como escrito cifrado del ente **trascendente**. Los medios objetivos de expresión se toman a la ciencia objetiva de la historia y en una comunicación realizada de hecho con determinados orígenes 'históricos' se funda un **mito** que para el momento 'histórico' representa en la fantasía trascendente la presencia de la trascendencia a través de la historia" (89).

La totalización es respecto al acontecimiento un **mito**, es decir, no hay totalización objetiva sino solamente subjetiva, y a su vez histórica. No se trata de "una totalización sin totalizador" como pretende Pouillon. Para Sartre la colectividad es totalizadora; para Levi-Strauss no hay totalización y no se requiere totalizador. El método etnológico estructural ordena inteligiblemente los acontecimientos y descubre a

(87) *Du miel aux cendres*, p. 408.

(88) Sartre dice, refiriéndose a Levi-Strauss, en el No. 30 de la revista *L'Arc* (TRADI Ed. Paidós, p. 149): "El hombre es para mí el producto de la estructura, pero en tanto la supera. Si Ud. quiere hay remansos en la historia que son las estructuras".

(89) *Filosofía*, vol. II, p. 304.

la estructura como un contexto o totalidad de realización, se cuida prudentemente de afirmar inválidamente los puentes diacrónicos, aun que los admita. De ningún modo puede exigirse a tal método una afirmación de la naturaleza que basa y motiva el acontecer y su continuidad.

El tercer aspecto de crítica es el más arduo: la historia es "entropía", más que progreso, es regresión.

Karl. R. Popper se expresa en términos afines: "Yo no creo en leyes históricas, ni creo, en especial, en nada semejante a una ley de progreso. En realidad creo que es más probable, para nosotros, la regresión que el progreso" (90).

Yo no creo que de la lectura detenida de Claude Levi- Strauss pueda concluirse un pesimismo radical sobre el hombre. Me parece que, como sucede con el pensamiento de Popper que se afirma, por encima de todo, "optimista" (91), nos hallamos ante un encubrimiento de una actitud real, enmascarada por las precisiones que impone un rigor metódico. La actitud que encubre, en mi opinión, el aparente pesimismo de Levi-Strauss es el apasionado amor a la naturaleza de un abierto seguidor de J. J. Rousseau (92). Recuérdese la página final de **Tristes Tropiques**, transcrita anteriormente. **Mythologiques** no puede comprenderse sino como la contemplación de un científico que une al rigor de investigación el amor por su objeto primitivo y vital.

En **Anthropologie Structurale**, Levi-Strauss aclara satisfactoriamente su idea de progreso: "Tanto en **Race et histoire** como en **Tristes Tropiques** yo no he intentado destruir la idea de progreso, sino más bien hacerla pasar del rango de categoría universal del desarrollo humano al del modo particular de existencia propia de nuestra civilización (y puede ser que de otras), cuando se piensa en sí misma" (93).

III. CONCLUSIONES

Yvan Simonis saluda en su estudio del estructuralismo levi-straussiano "el nacimiento de un nuevo humanismo que debe necesaria-

(90) *El desarrollo del conocimiento científico*, p. 421.

(91) *Ibidem*.

(92) Cf. en *De la gramatologie*, de J. Derrida, el capítulo titulado: "La violence de la lettre: Lévi-Strauss a Rousseau".

(93) *Anthropologie structurale*, p. 368.

mente conducir al hombre occidental a revisar sus posiciones y a no pensar ya más en una superioridad absoluta suya respecto a los otros" (94).

No creo que esta sea la conclusión capital que puede inferirse del pensamiento del etnólogo francés. Su afirmación repetida de la "entropía" cultural; su revalorización del conocimiento e historia estacionarios de los llamados salvajes, si no anecdótica, no puede considerarse la vertiente única o principal de sus estudios antropológicos.

I. Método estructural

Considero, como consecuencia del estudio precedente, que lo fundamental en la ideología de Claude Levi-Strauss es el método mismo, método que, hemos visto anteriormente, es la única asimilación cierta que puede atribuírsele respecto a otros pensadores y científicos anteriores a él o contemporáneos suyos. Dicho método es el estructuralismo, de raíces lingüísticas que, a partir de los rasgos diferenciales elabora una sintaxis de relaciones sociales y que halla, en cuanto procedente de la lingüística, su campo propio de análisis en la mitología.

La palabra "homologación" que Claude Levi-Strauss usa para referirse al paso de las estructuras lingüísticas a las etnológicas nos sugiere la conclusión que consideramos como su valiosa aportación al pensamiento filosófico: Levi-Strauss ha encauzado el método analógico, tradicional desde Aristóteles, por la doble vía de la semejanza y de la diferencia. La diferencia sola no conduciría sino a la dispersión nóética, ya que todo análisis se aleja de la totalización que es el último término del conocimiento, sea o no dialéctico.

Aunque Claude Levi-Strauss parece renegar, en cierto modo, de su condición de filósofo y no se ha planteado el problema de una filosofía estructural, creemos que su rigor metodológico es ejemplar en el sentido de abrir un nuevo camino a la especulación teórica, con base en la realidad, tal como vamos a exponer a continuación (95).

(94) Claude Levi-Strauss ou la "passion de l'inceste", p. 119.

(95) El esbozo estructuralista de la filosofía que, adelante, corresponde al planteamiento y a la temática de una obra más amplia en preparación (*Filosofía estructural: Vol. I El conocimiento estructural y las estructuras de la realidad. Objetiva y subjetiva. Vol. II Lógica. Vol. III Gnoseología, Vol. IV Ontología de la semejanza y de las diferencias Vol. V Ipsología y ética individualizante, Vol. VI Sociología, Vol. VII Estructura del universo y energética*).

2. Filosofía estructural

En el orden del conocimiento, la filosofía no es una "Praxis", que solamente abarca la inmediatez experimental, ni una "episteme", que ordena legalmente los datos experimentados, sino una "teoría" que intenta dar una explicación de la realidad.

Un concepto que debe aclararse previamente a toda especulación teórica es el de realidad.

Realidad es todo lo que existe. Tan real es el conocimiento humano como cualquier objeto existente, perceptible o no.

Solo un análisis fenomenológico de la realidad, tanto objetual como noética, puede abrirnos el camino a una filosofía consistente.

Este orden epistemológico, prefacio de la filosofía, se patentiza, en lo óntico, a través de una actividad que revela una totalidad. Así la energía manifiesta una "Gestalt", la funcionalidad interiorizada una vida, la responsabilidad un sensorio y la consciencia una conciencia humana.

El aspecto lógico, entendido como realidad mental, nos descubre las leyes del proceso cognoscitivo. Reducido a la unidad, es una sucesión de conceptos (o términos expresados) que se pueden relacionar mediante sus rasgos diferenciales de objetividad y funcionalidad, patentizando cantidad y cualidad. La relación lógica primaria es el juicio que opera en la identidad, diferencia y semejanza. La relación secundaria es inferencia, verdadera relación, deductiva, inductiva o matemática.

Mediante la articulación paradigmática y sintagmática de dichas unidades y relaciones, alcanzamos la totalidad diferencial del discurso y del contexto.

Es en la unión de las estructuras epistemológicamente conocidas y ordenadas donde comienza la filosofía que es primero gnoseológica, críticamente, y, en definitiva, ontología, por su objeto.

La gnoseología no se detiene en la ordenación, con la fenomenología epistemológica, ni en la validación, como la fenomenología lógica, confronta estas realidades con la percepción subjetiva y llega a un criterio de verdad sobre el yo, los otros y lo otro. Ejerce su crítica sobre la intuición, la deducción, la inducción y el testimonio.

La ontología, en el código analógico de semejanza, alcanza la generalidad de las categorías, definiendo la historicidad del ser: eterno o temporal, omnipresente o ubicado, necesario o contingente; diferencialmente aborda el yo entitativo en la ipsología, el yo activo en la ética, individualizante, la entidad social en la antropología y la actividad social en la filosofía cultural (el código necesidad-complementación, negocio-ocio es esclarecedor en este punto), la entidad del universo y su energética, en la llamada cosmología.

Finalmente, lo perceptible, conocido como un orden o equilibrio dinámico nos proporciona el acceso a una energía inductora del movimiento universal, a lo imperceptible causal y razón suficiente de lo perceptible.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- Agustín, *San Obras* (3ª ed). Trad. V. Capánaga y otros. B.A.C.: Madrid, 1963.
- Alarcos Llorach, E. *Fonología española* (4ª ed.) Gredos; B.R.H.: Madrid, 1965.
- Althusser, L. *Pour Marx: Maspero*: Paris, 1965.
- Althusser, L. "Fréud y Lacan". Ideas y Valores. Nos. 27, 28 y 29. Bogotá, 1967.
- Aristóteles, *Aristotelis Opera*. Bekker: 1831-1870.
- Bally, Ch. *El lenguaje y la vida* (4ª. ed.). Trad. A. Alonso Losada: Buenos Aires, 1962.
- Barbut, M. y otros. *Problemas del estructuralismo*. Trad. J. Campos y otros. Siglo XXI: México, 1967.
- Barthes, R. *Essais critiques*. Seuil: Paris, 1964.
- Barthes, R. *Mythologies*, Seuil: Paris, 1957.
- Barthes, R. *Eléments de sémiologie*, Seuil: Paris, 1964.
- Barthes, R. *Le degré zéro de l'écriture*. Seuil: Paris, 1953.
- Baudouin, Ch. *Psychanalyse du symbole religieux* (7ª. ed.) . Artheme Fayard; Paris, 1957.
- Baudouin, Ch. *La obra de Jung y la psicología de los complejos*. Trad. B. Garcés. Gredos: Madrid, 1967.
- Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. (68. ed.) P.V.F.: Paris, 1948.
- Bergson, H. *L'évolution créatrice* (102 ed.). P.U.F.: Paris, 1962.
- Bergson, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. (120 ed.). P.U.F.: Paris, 1962.
- Black, M. *Linguaggio o filosofia, studio metodologici*. Bocca: Milán, 1953.
- Bloomfield, L. *El lenguaje*, Universidad Nacional: Lima, 1967.
- Boas, F. *Race, language and cultures*. The Free Press: New York, 1966.
- Bühler, K. *Teoría del lenguaje* (2ª. ed.). Trad. J. Marías. Revista de Occidente: Madrid, 1961.
- Bühler, K. *Teoría de la expresión*. Revista de Occidente: Madrid, 1950.

- Campbell, J. *El héroe de las mil caras. (Psicoanálisis del mito)*. Trad. L. J. Hernández. F.C.E.: México, 1959.
- Carnap, R. *Fundamentación lógica de la física*. Trad. N. Miguens. Ed. Sudamericana: Buenos Aires, 1969.
- Cassirer, E. *Mito y lenguaje*. Trad. C. Balzer. Nueva Visión: Buenos Aires, 1959.
- Cassirer, E. *Las ciencias de la cultura* (3ª. ed.). Trad. W. Roces, F.C.E.: México, 1965.
- Cassirer, E. *Antropología filosófica* (4ª. ed.). Trad. E. Imaz. F.C.E.: México, 1965.
- Copérnico, N. *Las revoluciones de las esferas celestes*. Trad. J. Fernández Chiti. Eudeba: Buenos Aires, 1965.
- Chapsal, M. *Quince écrivains (Entretiens)*. Julliard: Paris, 1963.
- Charbonnier, G. y C. Levi-Strauss. *Arte, lenguaje, etnología*. Trad. F. González Aramburu. Siglo XXI: México, 1968.
- Charon, J. E. *L'Homme a sa découverte*. Seuil: Paris, 1963.
- Chomsky, N. *Structures syntaxiques*. Trad. M. Braudeau. Seuil: Paris, 1969.
- Dampier, W. C. *Historia de la ciencia*. Trad. L. Bravo Gala. Aguilar: México, 1950.
- Darwin, C. R. *El origen del hombre*. Trad. A López White. Sempere: Valencia.
- Darwin, C. R. *El origen de las especies*. Trad. A. de Zulueta. U.N.A.M.: México, 1959.
- Derrida, J. *De la Grammatologie*. Minuit Paris, 1967.
- Descartes, R. *Oeuvres et lettres*. Gallimard: Paris, 1953.
- Deutscher, I. *Trotsky el profeta amado*. Trad. J. L. González. Era: México, 1966.
- Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmáunsche Verlagsbuchhandlung: Berlin: 1964.
- Einstein, A. *Relativity*. Trad. R. W. Lawson. Paperback: London, 1964.
- Engels, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ed. Progreso: Moscú.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Trad. E. C. Frost. Siglo XXI: México, 1968.
- Frazer, J. G. *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*. (3ª. ed.). 13 vols. London: 1926-1936.
- Freud, S. *Obras completas*. Tomo IX: *Psicología de las masas. Metapsicología. El yo y el ello*. Trad. L. López Ballesteros. Iztaccihuatl: México, 1923.
- Freud, S. *La interpretación de los sueños*. 3 vols. Trad. L. López Ballesteros. Alianza Ed.: Madrid, 1966.
- Freud, S. *Psicopatología de la vida cotidiana*. Trad. L. López Ballesteros. Alianza Ed.: Madrid, 1966.
- Freud, S. *Introducción al psicoanálisis*. Trad. L. López Ballesteros. Alianza Ed.: Madrid, 1967.
- Freud, S. *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*. Trad. L. López Ballesteros. Alianza Ed.: Madrid, 1967.
- Freud, S. *Totem y tabú*. Trad. L. López Ballesteros. Alianza Ed.: Madrid, 1967.
- Fromm, E. *Man for himself* (5ª. ed.). Fawcett: New York, 1967.
- Geymonat, L. *Filosofía y filosofía de la ciencia*. Trad. M. Sacristán. Labor: Barcelona, 1965.
- Gödelier, M. "Objeto y método de la antropología económica". *Ideas y valores*. Nos. 27 a 32. Bogotá, 1967.
- Goldmann, L. *Marxismo, dialéctica y estructuralismo*. Caldon: Buenos Aires, 1968.
- González, O. "Notas sobre Claude Levi-Strauss". *Acteón*, Nos. 1 y 2. Bogotá, 1968.
- Gorski, D. P. *Pensamiento y lenguaje* (2ª. ed.). Trad. A. Vidal Roget. Grijalbo: México, 1962.
- Gortari, E. de. *Introducción a la lógica dialéctica*. (2ª. ed.) F.C.E.: México, 1959.
- Gortari, E. de. *Lógica general* (2ª. ed.). Grijalbo: México, 1968.
- Granger, G. G. *La razón* (2ª. ed.). Trad. N. Rivarola Eudeba: Buenos Aires, 1961.

- Greimas, A. J. *Sémantique structurale*. Larousse: Paris, 1966.
- Guiart, J. "Survivre a Levi-Strauss", *L'Arc*, (4ª. ed.) No. 26, 1968; pp. 66 a 69.
- Guiraud, P. *La semántica*. F.C.E.: México, 1960.
- Gusdorf, G. *La palabra*. Trad. H. Crespo. Nueva Visión: Buenos Aires, 1957.
- Hegel. *Filosofía del derecho* (4ª. ed.). Trad. A. Mendoza de Montero. Claridad: Buenos Aires, 1955.
- Heidegger, M. *Sendas perdidas*. Losada: Buenos Aires, 1960.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo* (2ª. ed.). Trad. J. Gaos. F.C.E.: México, 1962.
- Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo* (2ª. ed.). Trad. R. Gutiérrez Girardot. Taurus: Madrid, 1966.
- Homero. *Homeri opera* (2ª. ed. réimpression). 4 vols. Oxford, 1966.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (2ª. ed.). Trad. J. Gaos. F.C.E.: México, 1962.
- Husserl, E. *Investigaciones lógicas* (2ª. ed.). 2 vols. Trad. M. García Morente y J. Gaos. Revista de Occidente Madrid, 1967.
- Jakobson, R. *Essais de linguistique générale*. Minuit. Paris, 1963.
- Jakobson, R. y M. Halle. *Fundamentos del lenguaje*. Trad. C. Piera. Ciencia Nueva: Madrid, 1967.
- Jaspers, K. *Filosofía*. 2 vols. Trad. F. Vela. Revista de Occidente: Madrid, 1958.
- Jung, C. G. *Types psychologiques*. Trad. R. Cahen. Georg: Ginebra, 1950.
- Jung, C. G. *Von den Wurzeln des Bewusstseins*. Rascher: Zurich, 1954.
- Jung, C. G. *Simbología del espíritu*. Trad. M. Rodríguez Cabo, F.C.E.: México, 1952.
- Jung, C. G. *El yo y el inconsciente*. Trad. M. Esteve. Miracle: Barcelona, 1964.
- Jung, C. G. *Lo inconsciente* (3ª. ed.). Trad. E. Rodríguez Sadia. Losada; Buenos Aires, 1965.
- Jung, C. G. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós: Buenos Aires, 1966.
- Jung, C. G. y otros. *El hombre y sus símbolos*. Trad. L. Escobar. Aguilar: Madrid, 1966.
- Kant. *Crítica de la razón pura* (5ª. ed.). 2 vols. Trad. J. del Perojo. Sopena: Buenos Aires, 1961.
- Kant. *Crítica de la razón práctica*. Trad. J. Rovira Armengol. Lozada: Buenos Aires, 1961.
- Kant. *El conflicto de las facultades*. Trad. E. Tabernig. Losada: Buenos Aires, 1963.
- Kant. *Principios metafísicos del derecho*. Trad. F. Ayala. Americalee: Buenos Aires, 1943.
- Kant. *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*. (4ª. ed.). Trad. A. Sánchez Rivero y F. Rivera Pastor, respectivamente. Espasa-Calpe: Madrid, 1964.
- Kant. *Prolegómenos* (4ª. ed.). Trad. J. Besteiro. Aguilar: Buenos Aires, 1965.
- Kant. *Crítica del juicio*. 2 vols. Trad. M. García Morente. Victoriano Suárez: Madrid, 1958.
- Kant. *Tratado de lógica*. Trad. García Moreno y Rovira. Araujo: Buenos Aires, 1938.
- Kant. *Cimentación para la metafísica de las costumbres* (2ª. ed.). Trad. C. Martínez Ramírez. Aguilar: Buenos Aires, 1964.
- Kant. *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura* (3ª. ed.). Trad. A. Castaño Piñán. Aguilar: Buenos Aires, 1963.
- Kant. *Filosofía de la historia* (2ª. ed.). Trad. E. Estiú. Nova: Buenos Aires, 1964.
- Korzybski, A. *Science and sanity* (4ª. ed.). International Non-aristotelian Library: Lakeville, 1958.
- Kosik. *Dialéctica de lo concreto*. Trad. A. Sánchez Vázquez. Grijalbo: México, 1967.
- Kroeber, A. L. *The nature of culture*. Chicago, 1952.
- Lacan, J. *Ecrits*. Seuil: Paris, 1966.
- Lefebvre, H. *Le langage et la société*. Gallimard: Paris, 1966.

- Lefebvre, H. *Le matérialisme dialectique*. (5ª ed.). P.U.F.: Paris, 1962.
- Lefebvre, H. y N. Guterman. *Qué es la dialéctica*. Trad. R. García Treviño. Dédalo: Buenos Aires 1959.
- Leroi-Gourhan, A. *L'Homme et le Matière*. Ed. Albin Michel: Paris, 1949.
- Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole*. Vol. I: *Technique et langage*. Vol. II: *La mémoire et les rythmes*. Albin Michel: Paris, 1964.
- Leroi-Gourhan, A. *Les religions de la Préhistoire*. P.U.F.; Paris, 1964.
- Le Senné, R. *Traité de caractérologie* (5ª. ed.). P.U.F.: Paris, 1957.
- Levi-Strauss, C. *Race et histoire*. U.N.E.S.C.O.: Paris, 1952.
- Levi-Strauss, C. *Tristes Tropiques*. Plon: Paris, 1955.
- Levi-Strauss, C. *Anthropologie structurale*. Plon: Paris, 1958.
- Levi-Strauss, C. *Le totemisme aujourd'hui*. P.U.F.: Paris, 1962.
- Levi-Strauss, C. *La pensée sauvage*. Plon: Paris, 1962.
- Levi-Strauss, C. *The Scope of Anthropology* (2ª. ed.). Trad. de Lecon inaugurale por Sherry Ortner Paul y Robert A. Paul. Ed. Jonathan Cape: London, 1968.
- Levi-Strauss, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton: Paris, 1967.
- Levi-Strauss, C. *Mythologiques*. Vol. I: *Le cru et le cuit*, 1964. Vol. II: *Du miel aux cendres*, 1966. Vol. III: *L'origine des manières de table*, 1968. Ed. Plon: Paris.
- Levi-Strauss, C. "Four Winnebago myths: a structural sketch". *Myth and Cosmos*. J. Middleton. The Natural History Press: New York, 1967, pp. 15-26.
- Levi-Strauss, C. "Le tringle culinaire". *L'Arc* (4ª. ed.). No. 26, 1968, pp. 19 a 29.
- Levi-Strauss, C. "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso". *Comparative Political Systems*. Ronald Cohen and John Middleton. The Natural History Press: New York, 1967.
- Levi-Strauss, C. "The Sorcerer and His Magic" *Magic, Witchcraft, and Curing*. John Middleton. The Natural History Press: New York, 1967.
- Levy-Bruhl, L. *How natives think*. Trad. L. A. Clare Washington Square Press: New York, 1966.
- Lukacs, G. *Estética*. 4 vols. Trad. M. Sacristán. Grijalbo: Barcelona, 1966.
- Malinowski, B. *Una teoría científica de la cultura*. Trad. A. R. Cortázar. Sudamericana: Buenos Aires, 1948.
- Malmberg, B. *La fonética*. Trad. G. B. Bes. Eudeba: Buenos Aires, 1964.
- Mandolini, R. G. *Los cuatro aspectos del psicoanálisis*. Ciordia: Buenos Aires, 1965.
- Marcuse, H. *Eros y civilización* (3ª. ed.). Trad. J. García Ponce. Seix Barral: Barcelona, 1968.
- Marcuse, H. *El hombre unidimensional* (5ª. ed.). Trad. J. García Ponce. Mortiz: México, 1969.
- Martinet, A. *Elementos de lingüística general*. Trad. J. Calonge. Gredos; B.R.H.: Madrid, 1965.
- Marx, C. *Miseria de la filosofía*. Suramérica: Bogotá, 1963.
- Marx, C. *El Capital*. Trad. J. M. Figueroa y otros. E.D.A.F.: Madrid, 1967.
- Marx, C. y F. Engels. *Obras escogidas en dos tomos*. Progreso. Moscú, 1966.
- Marx, C. y F. Engels. *La ideología alemana*. Trad. W. Rocas. Pueblos Unidos: Montevideo, 1958.
- Marx, C. y F. Engels. *Manifiesto del partido comunista*. Progreso: Moscú.
- Masure, E. *Le signe (Essai sur les origines de la connaissance et de l'action)*. Bloud et Gay: Paris, 1953.
- Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie* (4ª. ed.). P.U.F.: Paris, 1968.
- Merani, A. L. *De la praxis a la razón* (2ª. ed.). Grijalbo: Barcelona, 1965.

- Merleau-Ponty, M. *Signos*. Trad. C. Martínez y G. Oliver. Seix Barral: Barcelona, 1964.
- Merleau-Ponty, M. *Sens et Non-sens*. Gallimard: Paris, 1948.
- Montaigne. *Oeuvres complètes*. Gallimard: Paris, 1962.
- Montes, S. "Obra abierta". *Nueva Norma*, Nos. 23 y 24. Madrid, 1967 y 1968.
- Montes, S. "Finalidad del arte". *Acteón*, No. 2. Bogotá, 1968.
- Montes, S. "Arte y hombre". *Humanidades*. No. 43, vol. XVIII. Comillas, 1966.
- Morris, Ch. *Signos, lenguaje y conducta*. Trad. J. Rovira Armengol. Losada: Buenos Aires, 1962.
- Murdock, G. P. y otros. *Guía para la clasificación de los datos culturales*. Trad. Instituto Indigenista Nacional de Guatemala y la Unión Panamericana. Ed. Unión Panamericana: Washington, 1963.
- Navarro Tomas, T. *Estudios de fonología española*. Syracuse Univ. Press: New York, 1946.
- Nietzsche, F. *Obras completas*. 5 vols. (6ª. ed.). Trad. E. Ovejero y Maury. Aguilar: Buenos Aires, 1966.
- Ogden, C. K. y I. A. Richards. *El significado del significado*. (2ª. ed.). Trad. E. Prieto. Paidós: Buenos Aires, 1964.
- Pascal, B. *Pensées*. Seuil: Paris, 1962.
- Paz, O. *Claude Levi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Colomba: Buenos Aires, 1967.
- Piaget, J. *El estructuralismo*. Trad. F. Mazia. Proteo. Buenos Aires, 1968.
- Piaget, J. *Biologie et connaissance*. Gallimard: Paris, 1967.
- Platón. *Platonis opera*. Oxford University Press: London, 1957.
- Pingaud, B. y otros. *Sartre, el último metafísico*. Paidós: Buenos Aires, 1968.
- Poincaré, H. *Mathematics and Sciences Last Essays*. Trad. J. W. Bolduc. Dover: New York, 1963.
- Popper, K. R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. E. Loedel. Paidós: Buenos Aires, 1967.
- Popper, K. R. *La miseria del historicismo*. Trad. P. Schwartz. Taurus: Madrid, 1961.
- Popper, K. R. *El desarrollo del conocimiento científico*. Trad. N. Miguez. Paidós: Buenos Aires, 1967.
- Popper, K. R. *La lógica de la investigación científica*. Trad. V. Sánchez de Zavala. Tecnos: Madrid, 1962.
- Pouillon, J. "Sartre et Levi-Strauss". *L'Arc*, (4ª. ed.). No. 26, 1968, pp. 60 a 65.
- Prieto, L. J. *Messages et signaux*. P.U.F.: Paris, 1966.
- Quilis, A. *Fonética y fonología española*. C.S.I.C.: Madrid, 1964.
- Reichel-Dolmatoff, G. *Desans*. Universidad de los Andes: Bogotá, 1968.
- Reichembacha, H. *Elements of Symbolic Logic*. Paperback: New York, 1966.
- Riaza, J. M. *Ciencia moderna y filosofía*. B.A.C.: Madrid, 1953.
- Riaza, J. M. *El comienzo del mundo* (2ª. ed.). B.A.C.: Madrid, 1964.
- Ricoeur, P. "Structure et Herméneutique" *Esprit*, XXXI, No. 322, Paris, 1963.
- Rostand, J. *El hombre*. Trad. A. Maravalla. Alianza Editorial: Madrid, 1966.
- Rousseau, J. J. *Oeuvres*. 3 vols. Gallimard; Paris, 1956.
- Sánchez Vázquez, A. *Las ideas estéticas de Marx*. Era: México, 1965.
- Sánchez Vázquez, A. *Filosofía de la praxis*. Grijalbo: México, 1967.
- Sánchez Vázquez, A. *Ética*. Grijalbo: México, 1969.
- Sapir, E. *Language*. Harcourt: New York, 1949.
- Sartre, J. P. *El ser y la nada* (2ª. ed.). Trad. J. Valmar. Losada: Buenos Aires, 1968.