

B841.4
R84

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
POSTGRADO DE FILOSOFIA

CLAUDE LEVI-STRAUSS
EN EL MARCO EPISTEMOLOGICO
DE LAS CIENCIAS HUMANAS
(El Mito, su Realidad y Comprensión Filosófica)

www.bdigital.ula.ve

TUTOR: Dr. JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO
COTUTOR: Dr. LEPOLDO MOLINA

LEONARDO RUJANO M.

MERIDA, MARZO DE 1996

DONACION

S E R B I U L A

Tulio Febres Cordero

C.C.Reconocimiento

www.bdigital.ula.ve
**TRABAJO PRESENTADO
PARA OPTAR AL TITULO
DE MAGISTER SCIENCIARUM
EN FILOSOFIA**

C.C.Reconocimiento

A Raquel, a Matías y a toda su generación, quienes en el siglo venidero habrán de resguardar en sus mentes la síntesis o la separación definitiva de estas dos formas de pensamiento, que se han sorteado la primacía desde la aparición del hombre sobre la Tierra.

www.bdigital.ula.ve

AGRADECIMIENTOS

Doy las gracias a la Universidad de los Andes y al Postgrado de Filosofía por haberme permitido realizar este curso de Maestría. Agradezco a la Dra. Jacqueline Clarac de Briceño, tutora de la tesis, quien me ha brindado su orientación desde que me interesé por los problemas del simbolismo y quien me acercó a Lévi-Strauss.

Igualmente agradezco a la Dra. Nidia Avendaño de Dagert el haber aceptado formar parte del jurado. También reciba muestras de agradecimiento, el Dr. Leopoldo Molina, miembro del jurado y asesor filosófico. Su apoyo académico me permitió ahondar en los problemas epistemológicos y metodológicos de la investigación.

Finalmente agradezco a mi esposa Adriana por la revisión de los borradores y por su importante colaboración en el trabajo mecanográfico. Demás está recordar que la forma y el contenido del texto final son de mi entera responsabilidad.

***[...] Pero el hombre no abarca las obras que hizo
Dios desde el principio hasta el fin.
Eclesiastés 3,11***

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

RESUMEN

Una de las empresas más importantes del positivismo del siglo XIX fue la de edificar las ciencias sociales según el modelo de las ciencias naturales. El movimiento estructuralista creyó llegar a la plena realización de este ideal. De ello está convencido su máxima figura, Claude Lévi-Strauss. Sin embargo, paralelamente al positivismo y contraponiéndosele aparecen el existencialismo con Kierkegaard y, vinculada al romanticismo, la hermenéutica de Schleiermacher seguida por el historicismo de Dilthey, corrientes que terminarán fundiéndose en filósofos como Sartre, Jaspers, Heidegger, Paul Ricoeur, etc. Los integrantes de estas escuelas filosóficas creen que la empresa científica del positivismo y el estructuralismo en las ciencias humanas no permitirá alcanzar una comprensión plena de las producciones del hombre, postulando el método hermenéutico-comprensivo como el medio de acceso al significado último de lo humano. Estas dos tendencias representan los dos paradigmas epistemológicos más importantes que encontramos dentro del marco actual de las ciencias sociales: el explicativo, conformado por el positivismo y el estructuralismo científico, y el comprensivo conformado fundamentalmente por la escuela de filosofía hermenéutica. Por otro lado, al mostrar desde una perspectiva científica, una lógica del pensamiento primitivo, Lévi-Strauss contradice la tendencia general del pensamiento moderno que, desde sus inicios hasta la segunda mitad del siglo XX, tendió a ver en el pensamiento mítico y religioso, e incluso en el arte, el producto irracional de la afectividad y la imaginación. Para Lévi-Strauss hay dos tipos de pensamiento igualmente válidos y "científicos": el abstracto de la ciencia moderna, y el estético del simbolismo ya sea éste mítico, religioso o artístico. Pero también la filosofía hermenéutica hace una apología del pensamiento simbólico coincidiendo, de este modo, con Lévi-Strauss. Sin embargo la hermenéutica tiende a postular la primacía del pensamiento simbólico frente al pensamiento racional y científico, mientras que Lévi-Strauss espera una síntesis de ambas formas de pensamiento. La evolución del estructuralismo que devino en postestructuralismo, y el desarrollo de la hermenéutica, han engendrado los principales movimientos postmodernos dentro de las ciencias sociales, entre los que se ha generalizado una tendencia en favor de formas de pensamiento distintas al pensamiento racional y científico, encontrándose incluso algunas líneas radicales en favor de la irracionalidad. Toda esta problemática postmoderna se vincula directamente con la crisis epistemológica de las ciencias naturales y con las crisis que ha generado el desarrollo técnico-científico, como la ecológica. Nuestro trabajo contrastará epistemológicamente el estructuralismo y la filosofía hermenéutica basándonos en el análisis de la obra del etnólogo francés Claude Lévi-Strauss. Como veremos, este análisis nos acercará a los elementos de contraste más resaltantes del paradigma explicativo con respecto a la comprensión hermenéutica. Comenzaremos nuestra investigación explorando conceptual e históricamente los orígenes del paradigma explicativo hasta alcanzar el surgimiento del movimiento estructuralista; luego estudiaremos algunos de sus planteamientos fundamentales introduciéndonos en la obra de Claude Lévi-Strauss. Haremos énfasis en su explicación del mito por ser ésta la temática conclusiva de sus investigaciones y en la que se sintetizan su metodología y su pensamiento antropológico-filosófico. Veremos de este modo cómo todo el trabajo de Lévi-Strauss podría interpretarse desde la perspectiva del paradigma explicativo, sobre todo debido a su confianza inquebrantable en las ciencias positivas. Y finalmente contrastaremos los aspectos más significativos de la obra de Lévi-Strauss y del estructuralismo en general, con los postulados de algunos representantes del paradigma comprensivo, principalmente Paul Ricoeur. Como se verá, el panorama descriptivo de la investigación hará patentes algunos problemas generales del pensamiento científico social de suma importancia en la actualidad.

INDICE

Introducción	1
--------------------	---

Primera Parte

Ubicación Epistemológica del Estructuralismo e Introducción a la Problemática del Mito

Capítulo I. El Estructuralismo dentro del marco Epistemológico Explicativo de las Ciencias Sociales	11
--	----

Capítulo II. Las Explicaciones Mitológicas en la Cultura Occidental : Principales Concepciones	31
---	----

Segunda Parte

El Estructuralismo de Claude Lévi-Strauss y su Concepción Explicativa del Mito

Capítulo III. La Concepción explicativa del Mito: Claude Lévi- Strauss	43
---	----

Capítulo IV. Categorías Explicativas del Mito de Claude Lévi- Strauss	59
Capítulo V. Estructura Análisis y Categorías del Pensamiento Mítico	81
Capítulo VI. Paralelismo entre la Lógica del pensamiento Primitivo y la Lógica del Pensamiento Científico	118

Tercera Parte

La Obra de Lévi-Strauss y la Filosofía Comprensiva: Una Aproximación Crítica

Capítulo VII. Problemas del Estructuralismo de Lévi-Strauss y la Comprensión en Ciencias Humanas	137
Capítulo VIII. Los Límites Hermenéuticos de la Explicación Estructuralista	157
Conclusiones	181
Bibliografía	185

INTRODUCCION

Desde los inicios de la filosofía griega se podrían distinguir dos líneas de estudio filosófico: una que se dirige al mundo de lo natural o de los entes no humanos, como por ejemplo lo que en nuestra época constituyen los objetos de estudio biológico, físico, astronómico, etc, y otra línea de investigación que se interesa por el estudio de los asuntos propios de la condición humana, abarcando los problemas de orden psicológico, sociológico, político, ético, etc.

Es claro el peso de la primera orientación en los pensadores de la escuela de Mileto, los atomistas y mecanicistas (vgr. Empédocles o Anaxágoras) a los cuales se les podría atribuir una tendencia "científica"; por ello suele llamárseles "fisiólogos", ya que se interesaron por el estudio de la naturaleza ("physis").¹ Dicho de forma muy general, estos filósofos presocráticos pretendían dar explicaciones de los fenómenos naturales mediante un método de carácter empírico, fundado en la observación y guiado por la experiencia y el sentido común.²

En la segunda tendencia se podrían incluir filósofos antiguos como Pitágoras, Parménides, Sócrates y Platón.³ Sobre todo en este último filósofo

¹ Marías, Julian. *Biografía de la Filosofía*, [1954] 1980, pp. 38.

² Russell B. *Historia de la Filosofía Occidental*, tomo I, *passim*.

³ Platón fue quien propuso como método apropiado para la adquisición del conocimiento la dialéctica, que puede ser entendida como un diálogo en el que se sopesan, a través de la razón, posiciones contrapuestas y orientado hacia un fin último: comprender "las estructuras órticas del mundo visible... la multiplicidad empírica del mundo sensible. Esto nos podría hacer pensar desde ya que la dialéctica es el método adecuado para abordar el estudio de este segundo tipo de problemas. (Cf. Nuño M., Juan *La Dialéctica Platónica* (1962), p. 52 y sigs.)

es muy clara la negativa a aceptar como conocimiento verdadero el alcanzado a través de la percepción que del mundo material nos dan los sentidos.⁴

Dentro de este interés por alcanzar conocimiento encontramos que la búsqueda de las causas⁵ ha sido una de las metas fundamentales. Platón propuso una distinción entre causas primeras o causas inteligibles, y causas segundas o causas sensibles y eficaces. En el *Timeo* nos dice:

Así que el enamorado de inteligencia y ciencia ha de perseguir, cual primeras, las causas de naturaleza mental; y, cual secundarias, cuantas, movidas por otras, resultan, a su vez, necesarios motores de otras.⁶

www.bdigital.ula.ve

Sin embargo, es clara en Platón la subordinación de las causas segundas (las de las realidades materiales y sensibles) a las causas primeras (las ideas). De tal modo que sus investigaciones se dirigen al conocimiento de estas últimas. Mientras que los presocráticos, quienes fueron los primeros en usar el término "causa" en sus explicaciones del mundo físico, creyendo que "los principios

⁴ Cf. Platón, *Teeteto*, *passim*.

⁵ El término causa del latín *causa* y del griego *aitia*, originariamente tuvo un sentido jurídico referido a la "acusación" o "imputación" esto en el uso griego, y a la defensa o cautela en el uso romano. En el campo filosófico la "acusación de la causa" hace referencia a la producción de algo de acuerdo con una cierta norma o ley que rige para todos los acontecimientos de una misma especie. Debido a que la causa permite explicar por qué un cierto efecto se ha producido, se le consideró como la razón o motivo de producción del efecto. (Cf. Ferrater M. J., *Diccionario de Filosofía*, p. 270)

⁶ Platón, *Timeo*, 46 e

de todas las cosas se encontraban en la materia",⁷ se interesaron fundamentalmente por investigar las causas segundas.

Correspondió a Aristóteles el análisis del problema de las causas desde el punto de vista epistemológico y metodológico. En sus obras *Física* y *Metafísica*, hace una distinción entre cuatro clases de causas: la *material* que es el substrato o aquello mediante lo cual algo (ente) surge o llega a ser, la *formal*, que es el modelo, idea o paradigma ideal que se corresponde con la esencia o lo que hace que "lo que es sea algo", un ente; la *eficiente* o el principio del cambio o movimiento, y la causa *final*, finalidad o realidad última hacia la cual algo tiende. Esta causa final se opone a la causa eficiente por ser "el fin de todo devenir y de todo movimiento".⁸ Las investigaciones de Aristóteles, por su orientación teleológica, se dirigen, en última instancia, hacia las causas finales que constituyen una forma de inteligibilidad, pudiéndoseles por ello vincular a las causas inteligibles de Platón.

Basándonos en estas ideas podríamos pensar que el acercamiento a las causas inteligibles es lo apropiado para los estudios del hombre, así por ejemplo en Platón y Aristóteles, mientras que la búsqueda de causas eficientes y sensibles caracterizaría los estudios del mundo natural; así en Tales de Mileto o Anaxágoras.

Ahora bien, no sólo los griegos se interesaron por la búsqueda de las causas sino que la consecución de estas tal vez haya sido el asunto de más importancia para el pensamiento moderno; claro está, la concepción que de

⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 983 b y siga.

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 983a, 983b

ellas encontramos en las obras de Aristóteles y en el pensamiento clásico en general no se corresponde con los supuestos del pensamiento causal que se desarrolla de manera particular con la ciencia moderna. Esta, desde sus orígenes -por ejemplo, en la física de Kepler y Galileo- presenta como una de sus características fundamentales la búsqueda de las causas⁹ de los fenómenos estudiados, tendencia que se circunscribió en un principio a los estudios de la naturaleza, en los cuales se desarrolló un método apropiado para alcanzar explicaciones de tipo causal. Sin embargo, en el siglo XIX los pensadores positivistas propusieron que en los estudios humanos se debía aplicar el método utilizado por las ciencias naturales. Esta última tendencia dará origen a las ciencias sociales que lograrán consolidarse a finales de este siglo e inicios del XX.¹⁰

En directa confrontación con esta orientación epistemológica surgida del positivismo, durante el mismo siglo XIX se desarrolló en Alemania un movimiento intelectual que buscaba hacer explícito el contraste entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Para los representantes de este movimiento las ciencias sociales debían estar dirigidas hacia la búsqueda de la comprensión de las actividades humanas y no hacia la búsqueda de su explicación causal; se rehusaban así a la aplicación en los estudios

⁹ Es necesario aclarar que antes de Galileo la noción de causa tiene por motivo principal dar razón de las cosas mismas explicando la naturaleza ontológica del cambio, pero a partir de él ésta noción da razón de variaciones y desplazamientos en tanto que susceptibles de medida y expresables matemáticamente, dando una razón mensurable del movimiento. (Cf. Ferrater M. J., *Diccionario de Filosofía*, vol. I, p. 273).

¹⁰ En este trabajo hacemos un uso indistinto de los términos "ciencias de la conducta", "ciencias sociales", "ciencias del hombre" y "ciencias humanas" para referirnos a las disciplinas que se dedican al estudio del hombre desde el punto de vista de su conducta individual o social y desde el punto de vista de sus producciones culturales.

humanos de los patrones establecidos por las ciencias naturales. Dentro de esta corriente encontramos, entre otros, a W. Dilthey (1833-1911) y Max Weber (1864-1920).

Para Dilthey las ciencias de la naturaleza intentan establecer "relaciones constantes entre los fenómenos, es decir, tratan de explicarlos" mientras que para las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) no basta la mera explicación, pues en ellas se hace necesario aplicar la comprensión (*Verstehen*) de la experiencia vivida (*Erlebnis*). Se puede decir que estas ciencias se ocupan de los hechos en que cristalizan proyectos humanos colectivos cuya principal característica es el lugar histórico-cultural que ocupan en el tiempo. Son estas ciencias las que tratan de mostrar el sentido último de los fenómenos históricos culturales, o dicho metafísicamente, buscan entender el significado de la conducta humana, como el fin último de los estudios científicos aplicados a lo social.¹¹ Podemos afirmar, entonces, que hasta el siglo XIX existió la tendencia a mantener la distinción entre los estudios de la naturaleza y los estudios del hombre, sobre todo con los postulados de Dilthey. Esta distinción se podría resumir diciendo que los primeros tienden a explicar causalmente los hechos permitiendo su predicción, y los segundos pretenden únicamente comprenderlos en términos de significación o, dicho en términos aristotélicos, teleológica o finalísticamente.¹²

¹¹ Châtelet F. *Historia de la Filosofía*, vol. IV, p. 106

¹² Se podría incluso plantear que los estudios de la naturaleza (no humana) se han caracterizado desde sus inicios por la búsqueda de lo que para Aristóteles era la causa eficiente. Los estudios humanos, a su vez, estarían orientados por la búsqueda de la causa final. Habría que ver, sin embargo, si el aspecto teleológico puede ser reducido a la sola comprensión significativa. (Cf. Wright, G. H. von. *Explicación y Comprensión*, 1979, p. 18)

A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX -a partir sobre todo de E. Durkheim (1858-1917)-¹³ se comenzaron a desarrollar en las ciencias humanas métodos de investigación con los cuales se intentó primordialmente, explicar las causas desde una perspectiva física o mecánica¹⁴ más bien que aprehender en los fenómenos un sentido último, no mecánico o físico. Así por ejemplo, para Durkheim las acciones sociales debieran ser tratadas científicamente como cosas. Según él, el sociólogo ha de buscar, en primer lugar, las causas de los acontecimientos que estudia, es decir, ha de identificar los fenómenos que anteceden y producen dichos acontecimientos. Debido a la búsqueda de este tipo de causas, la sociología debiera constituirse en una "física social".

La metodología propuesta por Durkheim se puede calificar de "cientificista" y las teorías sociales así formuladas llevarían a definir la sociedad como una conciencia colectiva o como una realidad social que trasciende al psiquismo individual.¹⁵ Sin embargo, en contraste con Durkheim, destaca la posición de Max Weber (1864-1920), para quien la sociología "es el modo de conciencia que una sociedad toma de sí misma, de su historia y de otras sociedades". Afirmar Weber que "las ciencias de la cultura tienen como fin aclarar la significación, siendo ésta la relación que una sociedad mantiene consigo misma y con su pasado a través del sabio".¹⁶

¹³ Este sociólogo asume una postura positivista y prolonga en cierto sentido, el proyecto cartiano de convertir la sociología en una ciencia rigurosa.

¹⁴ Este tipo de causa integraría, desde nuestro punto de vista, las segundas causas de Platón, la causa eficiente de Aristóteles y la causa mensurable galileana.

¹⁵ Châtelet, *Historia de la Filosofía*, vol. IV, p. 106-107

¹⁶ *Ibid*, p. 107

Las tendencias antes esbozadas constituyen los dos ejes principales que orientan las investigaciones en las ciencias sociales actualmente. Visto el fenómeno desde un punto de vista epistemológico, podemos decir que en estas disciplinas se han conformado dos paradigmas¹⁷ contrapuestos: uno, de orientación galileana, caracterizado por la búsqueda de explicaciones causales de tipo físico-mecánico, y otra de corte aristotélico, caracterizada por la búsqueda de la comprensión del sentido y la teleología de las acciones. De tal modo que las dos posiciones que habíamos esbozado en la filosofía griega resurgen o se mantienen en el siglo XX esta vez circunscritas en el seno mismo de la problemática epistemológica de las ciencias sociales contemporáneas.

A mediados de este siglo el movimiento estructuralista, -tal vez el máximo exponente del paradigma explicativo- intentó de manera expresa elevar las ciencias sociales al rango de ciencias positivas. Por ello, en sus primeras fases, el estructuralismo aparece como un método de investigación, pero su desarrollo posterior generará un amplio movimiento intelectual que debe ser considerado como una de las tendencias filosóficas más importantes de nuestro siglo.¹⁸ Paralelamente pero directamente contrapuesto al

¹⁷ T. Kuhn, considera los paradigmas "como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica". (Kuhn, T. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, 1975 [1962], p. 13). Según Ritzer un paradigma es "una imagen fundamental del objeto de estudio dentro de una disciplina. Sirve para definir lo que debe estudiarse, qué cuestiones deben preguntarse, cómo deben preguntarse, y qué reglas deben seguirse al interpretar la respuestas obtenidas. El paradigma es la unidad más amplia de consenso dentro de una ciencia y sirve para diferenciar una comunidad científica (o subcomunidad) de otra. Subsume, define e interrelaciona los casos ejemplares, teorías, métodos e instrumentos que existen dentro de ella". (Cit. por Sierra Bravo, R. en *Ciencias sociales: Epistemología, Lógica y Metodología*, 1983, p. 221)

¹⁸ Se evidencia la importancia de estas dos corrientes de pensamiento en el hecho de que cada una de ellas ha dado origen de manera independiente a una disciplina común, sumamente importante en nuestros días, la semiótica, la cual tiene dos vertientes de origen, una en Peirce y otra en Saussure, vertientes que de algún modo se sintetizan en algunos trabajos de Jakobson, Lévi-Strauss y, sobre todo, de Umberto Eco.

estructuralismo, se ha desarrollado otro movimiento filosófico de suma importancia en el campo de los estudios humanos; tal es la filosofía hermenéutica, orientación filosófica ésta que ubicaremos dentro del paradigma comprensivo.

Nuestro trabajo contrastará epistemológicamente estos dos movimientos filosóficos basándose en el análisis de la obra del etnólogo francés Claude Lévi-Strauss quien es uno de los principales representantes del estructuralismo y cuyo pensamiento sintetiza los aspectos teóricos y metodológicos más importantes de este movimiento en las ciencias humanas contemporáneas.¹⁹ Como veremos, el análisis de su obra nos acercará a los elementos de contraste más resaltantes con respecto a la comprensión hermenéutica.

Comenzaremos nuestra investigación explorando conceptual e históricamente los orígenes del paradigma explicativo hasta alcanzar el surgimiento del movimiento estructuralista; luego estudiaremos algunos de sus planteamientos fundamentales introduciéndonos en la obra de Claude Lévi-Strauss. Haremos énfasis en su explicación del mito por ser ésta la temática conclusiva de sus investigaciones y en la que se sintetizan su metodología y su pensamiento antropológico-filosófico. Veremos de este modo cómo todo el trabajo de Lévi-Strauss podría interpretarse desde la perspectiva del paradigma explicativo, sobre todo, debido a su confianza inquebrantable en las ciencias positivas. Y finalmente contrastaremos los aspectos más significativos de la

¹⁹ La incidencia de Lévi-Strauss en la filosofía actual se hace evidente, por ejemplo, en los trabajos de Jacques Derrida quien encuentra en la postulación de la prohibición del incesto un modelo de deconstrucción de conceptos metafísicos, en este caso los de naturaleza y cultura. De este modo asocia el pensamiento de Lévi-Strauss al pensamiento antimetafísico de Freud, Nietzsche y Heidegger, aunque destacando ciertos aspectos innovadores. (Derrida *La Escritura y la Diferencia*, (1989), p. 388-391)

obra de Lévi-Strauss y del estructuralismo en general, con los postulados de algunos representantes del paradigma comprensivo, principalmente Paul Ricoeur. Como se verá el panorama descriptivo de la investigación hará patentes algunos problemas generales del pensamiento científico social de suma importancia en la actualidad.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

PRIMERA PARTE

www.bdigital.ula.ve
**UBICACION EPISTEMOLOGICA DEL ESTRUCTURALISMO
E INTRODUCCION A LA PROBLEMÁTICA DEL MITO**

CAPITULO I

EL ESTRUCTURALISMO

DENTRO DEL MARCO EPISTEMOLOGICO EXPLICATIVO

DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Orígenes y desarrollo del Paradigma Explicativo

Para trazar con más cuidado los orígenes del paradigma explicativo, y su intento de seguir los postulados epistemológicos de las ciencias naturales en los estudios sociales, examinaremos a continuación los orígenes y el primer desarrollo de la ciencia moderna. Sin embargo, nuestro examen se limitará al desarrollo de la física puesto que ella fue la primera disciplina en constituirse y desarrollar sistemáticamente un método de investigación, sirviendo luego como modelo a las demás ciencias naturales. Cuatro físicos destacan en su desarrollo: Copérnico, Kepler, Galileo y Newton.¹ Al estudio de su pensamiento dedicaremos las páginas que siguen.

¹ Tal vez se podría incluir también el nombre de Leonardo de Vinci (1452-1519), quien ha sido considerado por muchos como el primer científico que libra su pensamiento de las ideas medievales y que intenta el estudio de la naturaleza con espíritu verdaderamente moderno. (Jean, Jeans Sir. *Historia de la Física*, 1953, p. 145)

El Empirismo como Movimiento Científico Positivo

Uno de los científicos más importantes en el desarrollo inicial de la física moderna fue, sin duda, el sacerdote polaco Nicolas Copérnico (1473-1543) quien se dedicó a la enseñanza de las matemáticas y a los estudios de la física celeste. Sus observaciones astronómicas le sirvieron de base para proponer una revolucionaria teoría que, entre otras cosas, postulaba, a manera de hipótesis, una imagen heliocéntrica del cosmos. Esta nueva visión contradecía lo que se había creído desde los tiempos antiguos.² Desde lo que podemos considerar como su "punto de vista epistemológico", Copérnico postulaba que la prueba de la verdad científica debía consistir en la compilación de los hechos, para, a partir de estos, inferir las leyes que los agrupaban.³

Los físicos en general se propusieron establecer sus opiniones sobre los sólidos cimientos de la observación para luego, edificando sobre éstos, intentar llegar a las causas de las cosas.⁴ Así fue como Juan Kepler (1571-1630) fundamentándose en las importantes observaciones astronómicas de Tico Brache⁵ (1546-1601) formuló la hipótesis de que los planetas describían órbitas

² Ibid, pp. 149-160

³ Cf. Russell, B. *Historia de la Filosofía Occidental*, tomo II p. 149

⁴ Ibid, p. 194

⁵ Tico Brache (o Bruhe), a diferencia de Copérnico, quien había sido un gran matemático y teórico pero no buen observador, era matemática y teóricamente débil pero dotado de una admirable capacidad de observación por lo que ha sido considerado como el más grande observador entre los astrónomos de todos los tiempos, por supuesto que esta afirmación se hace en relación el instrumental técnico con que contaba. (Cf. James, J. *Historia de la Física*, pp. 160, 163).

elípticas más bien que circulares, logrando posteriormente descubrir las tres leyes del movimiento planetario, aporte de suma importancia para la física.

En el desarrollo de la mecánica y la astronomía fue sumamente importante la labor científica de Galileo Galilei (1564-1642). Sus trabajos invalidaron totalmente la física y la cosmología aristotélica, la cual se adaptaba al sistema tolemaico. Para Galileo la astronomía tenía como finalidad "explicar" los hechos de la realidad. Destacó, en base a sus observaciones, la importancia de la aceleración en la dinámica y descubrió que la dirección y la velocidad del movimiento se explican por la intervención de alguna fuerza postulando en base a esto la "ley de la inercia" o "primera ley del movimiento". Sus estudios le permitieron establecer también la ley de la caída de los cuerpos.

Estas leyes naturales fueron establecidas por Galileo a partir de principios intuitivos obtenidos mediante la observación y mediante la aplicación de teoremas matemáticos⁶ demostrados con rigor lógico. De esta metodología galileana deriva uno de los principios básicos de la física actual, de acuerdo con el cual la matemática es una herramienta indispensable en la observación y el estudio de la naturaleza.⁷

Fundándose en los trabajos de Kepler y de Galileo, Isaac Newton (1642-1727) formuló las tres leyes del movimiento, definiendo la fuerza como la causa del cambio de velocidad en el movimiento, es decir, de la aceleración.

⁶ La tradición artística que Galileo había heredado de su familia lo acercó a las matemáticas, en especial a la geometría, como fundamento de la pintura, la perspectiva y la música. Su interés por estos estudios matemáticos fue tal que para dedicarse a ellos abandonó los de medicina (1585), llegando a ser, a partir de 1689, profesor de geometría, mecánica y astronomía en las universidades de Pisa y de Padua. (Cf. Galilei, G. *El Mensajero de los Astros*, p. 6-9)

⁷ *Ibid*, p. 12

Sus estudios físicos le permitieron enunciar la ley de la gravitación universal según la cual todos los cuerpos se atraen recíprocamente con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias que los separan. De esta fórmula pudo deducir Newton todo lo correspondiente a la teoría planetaria: los movimientos de los planetas y sus satélites, las órbitas de los cometas, las mareas, etc.⁸

El Conocimiento como Observación de la Naturaleza y del Hombre

La labor de estos físicos, consagrada sobre todo a los problemas astronómicos, sentó las bases de lo que habría de ser en adelante la nueva metodología científica en la que la prueba se ha de apoyar en la compilación de los hechos, es decir, en la observación, a partir de la cual se debía tratar de llegar a las causas para luego, mediante procesos deductivos y teoremas matemáticos demostrados lógicamente, inferir las leyes que los agrupan. De este modo la explicación de la realidad quedó reducida a la explicación de los hechos, en otras palabras de lo que aparece ante nuestros sentidos. El universo es concebido ahora como "naturaleza", y ésta como una realidad dinámica regida por leyes que la razón puede desentrañar. Todo esto trajo como consecuencia que los criterios de verdad de los científicos y filósofos, y en general de todo el ámbito intelectual, se transformaran por completo. En

⁸ Cf. Russell, B. *Historia de la Filosofía Occidental*, vol. II, p. 156

efecto, ya para el año 1700 la actitud mental de la mayoría de los "hombres cultos" era completamente moderna.

La nueva concepción del mundo natural, según la cual éste estaba regido por leyes, convertía a la magia y la hechicería en explicaciones arbitrarias que debían desecharse. Se cuestionó la teología bíblica y se tendió a eliminar toda huella de animismo.⁹ Así, la idea de que el movimiento de la materia inanimada requería de un alma entendida como una fuerza divina o espiritual, cambia totalmente, bien sea porque serán ahora los postulados científicos los que expliquen el mundo, -como por ejemplo el de la primera ley del movimiento según el cual, la materia una vez puesta en movimiento, continuará moviéndose a no ser que alguna causa externa la detenga- o por el hecho de que las causas exteriores del movimiento que se habían determinado con precisión eran todas de carácter físico y no espiritual.

Según las nuevas teorías, el sistema solar se mantenía en movimiento por su propio impulso y sus propias leyes, de tal modo que no hacía falta ninguna intervención divina o exterior al sistema. Sin embargo, la intervención de Dios seguía siendo necesaria para poner el mecanismo en marcha. Según Newton, por ejemplo, los planetas fueron inicialmente lanzados y puestos en movimiento por la mano de Dios, luego de lo cual, todo estaría regido por la ley de la gravitación haciéndose innecesarias más intervenciones de la divinidad. Pero cuando Laplace (1749-1827) sugirió que las mismas fuerzas

⁹ Nos referimos al animismo como la consideración del movimiento como un signo de vida, o a la creencia de que los fenómenos tienen como causas o principios almas o espíritus. Dentro de esta categoría podrían incluirse los cincuenta motores inmóviles de Aristóteles, suerte de espíritus divinos y fuente última de todo movimiento en el universo. (Cf. Russell, B. *Historia de la Filosofía Occidental*, vol. II, p. 158)

que ahora operan pudieron haber motivado que los planetas se desprendieran del sol, la necesidad de la intervención divina en el curso de la naturaleza se redujo aún más.¹⁰

Las ideas acerca de la posición del ser humano en el universo también cambiaron profundamente. Hay que recordar que para la mente medieval, fundamentalmente teológica, la tierra era el centro del universo. En esta concepción todos los seres y acontecimientos tenían una finalidad relacionada con el hombre. Al contrario, en la concepción newtoniana del universo la tierra será un cuerpo celeste menor que, como parte del sistema planetario de una estrella insignificante, pasa a ser un punto minúsculo en un inmenso cosmos.¹¹ Por otro lado, la finalidad, desde Aristóteles parte íntima del concepto de ciencia, queda ahora excluida de la explicación científica.¹²

Entonces la Tierra y el Sol no pueden ser concebidos ya como el centro del universo y la finalidad última de éste no apunta de modo exclusivo hacia el hombre; pero, por otra parte, éste pasará a ser de modo semejante a como lo pensaba Protágoras, la medida de todas las cosas puesto que la verdad dejara de estar en las Escrituras para estar ahora en los juicios de la razón, eminentemente en la razón llamada "científica" expresada en las leyes físicas y naturales. Esta razón, entendida ahora como el criterio último de la verdad,

¹⁰ *Ibid.*, vol. II, p. 158. No obstante es de hacer notar que la mayor parte de estos científicos eran hombres de reconocida piedad religiosa.

¹¹ James, Sir Jeans, *Historia de la Física*, p. 158

¹² Sin embargo, como pudimos observar de acuerdo a lo expuesto en el párrafo anterior, la teleología es uno de los aspectos integrantes del paradigma comprensivo. Por otro lado, en los últimos años algunas ciencias naturales como la biología, han integrado a sus estudios los aspectos teleológicos de los procesos. (Acurero O. G. *Estructura Filosófica de las Ciencias Biológicas*, 1991, p.3)

será la única autoridad explicativa del mundo. De este modo la teología quedaba totalmente desacreditada.¹³

Paralelamente al desarrollo de las teorías científicas, y en cierto sentido debido a sus grandes éxitos, se llevaron a cabo algunos trabajos que pueden ser considerados de carácter epistemológico, los cuales intentaban una organización filosófica de la ciencia. Entre otros son de particular importancia los de Francis Bacon (1561-1626). En ellos el filósofo inglés expone el método inductivo moderno; éste es uno de los primeros intentos de sistematización del procedimiento científico como lo entendemos actualmente. Bacon se orientó hacia una filosofía práctica que debía proporcionar a la humanidad el dominio sobre las fuerzas de la naturaleza por medio de descubrimientos e inventos tecno-científicos. Fue él uno de los primeros filósofos quien gracias a su espíritu científico, subrayó la importancia de la inducción como opuesta a la deducción.¹⁴ Se propuso encontrar algún tipo de inferencia mejor que la llamada "inducción por enumeración simple", desarrollando ciertos métodos que mostraban cómo debía ordenarse el único basamento de la ciencia: los datos empíricos. El nuevo método inductivo de Bacon propone que se debe partir de la experiencia para, mediante la observación de los hechos y de la experimentación, lograr el ascenso escalonado, desde lo particular a los axiomas generales.¹⁵ Aunque sus métodos caían en una excesiva simplificación, y a pesar de que subestimó la importancia

¹³ Como veremos más adelante (Tercera Parte), sobre todo la filosofía de la subjetividad y el humanismo van a destacar este último aspecto, que los estructuralistas, sobre todo Lévi-Strauss, van a considerar como una de las fuentes de lo que ellos han llamado el etnocentrismo occidental.

¹⁴ Cf. Russell, B. *Historia de la Filosofía...*, p. 163-164

¹⁵ Bacon, F. *Novum Organum*, (1961) pp. 141-147

de las matemáticas, se le debe reconocer el haber sentado las bases del empirismo y encaminado por nuevos cauces el estudio de las ciencias.

El Empirismo como Epistemología

El racionalismo, fundado por Rene Descartes (1596-1650) suponía -al contrario del empirismo de Bacon- una capacidad fundamental del intelecto humano para comprender la realidad. Sus excesos metafísicos, sin embargo, hicieron de él un sistema filosófico cerrado. Sin embargo, siguiendo los pasos de Francis Bacon, surge el empirismo inglés como una reacción ante tal posición racionalista, postulando que no hay certeza y que ninguna verdad absoluta es posible, puesto que no existen ideas innatas y el pensamiento es sólo fruto de la experiencia sensible. Esta filosofía del conocimiento, fundada en la confianza en el sentido común y la experiencia, será una importante fuente de difusión y desarrollo de la nueva metodología científica que servirá de fundamento, como ya veremos, al positivismo.

Resumiendo, encontramos que el "empirismo" es una teoría filosófica de acuerdo con la cual todo conocimiento tiene su origen y fundamento en la experiencia, oponiéndose a la postura epistemológica del racionalismo para la cual todo conocimiento se basa fundamentalmente en la facultad racional del hombre y al innatismo que postula la existencia en el sujeto de ideas "a priori" o anteriores a cualquier experiencia. Los empiristas afirman que las

sensaciones transmitidas por los sentidos a la mente del sujeto, al principio vacía, constituyen el fundamento y principio de todo conocimiento.

Podría decirse entonces que el empirismo se presenta como la culminación filosófica del enfoque mecanicista de los fenómenos naturales que se originó, como ya vimos, en la física. Sus principales representantes eran John Locke (1632-1704), Thomas Hobbes (1588-1679), George Berkeley (1685-1753) y David Hume (1711-1776). Para todos ellos la experiencia sensible es la que decide acerca del carácter verdadero de nuestros asertos.¹⁶

La tradición del empirismo inglés se prolonga en el siglo XIX con John Stuart Mill quien se propuso legitimizar el proceso inductivo. Mill ideó cuatro normas del método que podrían emplearse eficientemente siempre y cuando se dé por sentada la ley de la causalidad. Los métodos de Bacon y Mill fueron aceptados como medios efectivos a través de los cuales se podrían alcanzar las conexiones causales de los fenómenos de una manera fácil y segura.

¹⁶ No se debe pensar que la oposición entre racionalismo y empirismo sea absoluta, pues algunos de los filósofos empiristas como John Locke y David Hume, aunque insistieron en que todo conocimiento debe provenir de una "sensación", no negaron el carácter de la razón como organizadora de los datos de los sentidos. Con respecto a este problema es importante destacar el enfoque de la teoría del conocimiento desarrollado por Immanuel Kant. Su idealismo crítico supuso, en buena medida, un intento de superar la controversia entre los planteamientos racionalistas y empiristas. También los pensadores enciclopedistas, aunque partidarios del empirismo científico, adoptaron de forma generalizada un racionalismo epistemológico, basado en la plena confianza del empleo de la razón como instrumento de conocimiento y guía de conducta.

¹⁶ Copi, I., *Introducción a la Lógica*, (1972), p. 451

Raíces Empiristas del Positivismo

La liberación y exaltación del hombre llevada a cabo en el Renacimiento será asimilada por el empirismo y se afianzará progresivamente hasta dar origen, en el siglo XVIII, a la "Ilustración", movimiento intelectual que tuvo como característica central una confianza absoluta en la razón, a través de la cual la humanidad habría de alcanzar el progreso.

En el marco de la Ilustración y gracias al auge de los descubrimientos científicos y los avances técnicos creció la convicción de que el hombre podía dominar la naturaleza. Esta convicción sirvió de fundamento al positivismo, el cual se propuso, de manera expresa, oponer el método experimental y objetivo de las ciencias a las abstracciones de la teología y la metafísica. Los orígenes de este movimiento filosófico se encuentran en la obra del pensador francés Auguste Comte, fundador de la sociología. Es evidente en el pensamiento social de Comte la influencia de su maestro, el conde de Saint-Simon, quien en su socialismo utópico propugnó la reforma de la sociedad mediante el empleo de una ciencia físico-política. Partiendo de estas ideas Comte formuló el intento de hacer de la sociología -a la que inicialmente llamó "física social"- una ciencia positiva. En su *Curso de Filosofía Positiva* dice:

Ahora que el espíritu humano ha fundado la física celeste, la física terrestre mecánica o química, la física orgánica, vegetal o animal, fáltale completar el sistema de las ciencias de la observación fundando la *física social*.¹⁷

¹⁷ Comte A., *Curso de Filosofía Positiva*, (1984), p. 34

La sociología posterior, de una u otra manera va a estar orientada por esta nueva concepción científico-positiva de la realidad social.¹⁸ Uno de los seguidores de Comte y compatriota suyo, Emile Durkheim (1858-1917), contribuyó a definir el marco de estudio de la sociología y a desarrollar sus principios metodológicos, quiso librar a esta disciplina de los excesos especulativos en los que cayó el positivismo comtiano y se propuso basar los estudios sociales en el fundamento sólido de los hechos empíricos. En *Las Reglas del Método Sociológico* dice expresamente que su "objetivo principal es extender el racionalismo científico a la conducta humana, haciendo ver que [...] es reducible a relaciones de causa y efecto".¹⁹

Durkheim sigue siendo positivista al continuar con la idea, ya presente en Comte, de que el conocimiento sociológico debiera volverse científico, siguiendo para ello el modelo de las ciencias naturales. El mismo Durkheim aclara que lo que se ha llamado su positivismo es consecuencia del ya mencionado "racionalismo científico". Sin embargo, aclara que debe distinguirse de la metafísica positivista de Comte y Spencer.²⁰ Su meta es la construcción de una sociología empírica, comparada y libre de las "meras ideas"²¹, que estudie los hechos sociales como cosas²².

¹⁸ Cf. Badcock C. R., *Lévi-Strauss: el Estructuralismo y la Teoría Sociológica*, (1979), pp. 26-29

¹⁹ Durkheim, Emile. *Las Reglas del Método Sociológico*, (1978), p. 17

²⁰ Id.

²¹ Emile Durkheim, *Rousseau and Montesquieu*, (1966), p. 21 (citado por C. R. Badcock *Lévi-Strauss el Estructuralismo y la Teoría Sociológica*, [1975] 1979, p. 31)

²² Se refiere a cosas entendidas en el sentido real, es decir, como algo que cae fuera de nuestra subjetividad y que tiene existencia objetiva independiente de nuestra conciencia, de manera que pueden ser tratados en

Con Comte y Durkheim tocamos las raíces modernas del paradigma explicativo en las ciencias sociales. Pasaremos ahora a estudiar los orígenes del estructuralismo lingüístico, movimiento que de algún modo viene a ser una consecuencia del desarrollo de la perspectiva positivista en los estudios del lenguaje, desde donde se extendió a los estudios sociales en general.

Fundamentos Positivistas del Estructuralismo

En el siglo XIX movidos por el gran auge positivista, algunos estudiosos del lenguaje se propusieron dar a sus trabajos un carácter científico, en el sentido empirista y positivista. Usaron el término "lingüística" para referirse a tal ciencia, la cual se apartaba de los enfoques filológicos tradicionales.²³ Podemos hacer un rápido recorrido histórico para observar el desarrollo de tal empresa la cual venía gestándose ya a finales del siglo XVIII, sobre todo en los estudios comparativos de las lenguas; es el caso, por ejemplo, de los trabajos de Sir Williams Jones que dieron pie al desarrollo de algunos estudios comparativos entre el sánscrito, el griego y el latín. Estudios de este tipo hicieron posible que a comienzos del siglo XIX se formulara la hipótesis de que un grupo de lenguas formado por el Sánscrito, el Celta, el Eslavo, el Germánico, el Griego, el Latín, etc., procedían de un tronco o lengua común, al que se le designó con el nombre de indoeuropeo. También los

términos científicos (ser medibles, empíricos y estudiados como estudiaríamos el clima o una sustancia química).

²³ Si seguimos el desarrollo de esta tendencia nos toparemos con el estructuralismo lingüístico, el cual, según Lévi-Strauss, logra dar a la lingüística el carácter de una verdadera ciencia positiva. (Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, [1974] 1984, pp. 75, 136)

estudios de gramática comparada adquirieron rápidamente un carácter científico gracias a los trabajos de Rasmus Rask y de Jacob Grimm en Dinamarca y Alemania respectivamente.²⁴ De igual modo a mediados de 1800 los estudios de los neogramáticos August Leskien y Hermann Paul fueron de particular importancia puesto que ellos lograron dar a la lingüística histórica un carácter más científico.

Los trabajos de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) tienen particular importancia para la consolidación posterior de la ciencia del lenguaje. Humboldt había propuesto que la lengua debía ser concebida como un conjunto orgánico compuesto por una forma externa, los sonidos, a los que estructuraba y daba sentido una forma interna específica de cada lengua. Humboldt se convertía de este modo en el precursor del estructuralismo lingüístico²⁵ de Ferdinand de Saussure.²⁶

Saussure parte de la consideración de la lengua como un sistema de signos que debe ser estudiado sincrónicamente, para lo cual ha de ser aislado "como un sistema completo dentro del tiempo" dejando a un lado sus aspectos diacrónicos. Cada signo del sistema se concibe como dotado de dos caras: la del "significante", dada por el sonido-imagen o su equivalente gráfico, y la del "significado", dada por el concepto, o sea, la representación mental del objeto. La percepción de un significante, por ejemplo "el constituido por las cuatro letras "c-a-s-a", evoca el significado "casa" en la mente del lector. La relación

²⁴ Cf. Lyons, Sir John. *Linguistics: History of Linguistics*, en *The New Encyclopaedia Britannica*, (1993). Vol. 23, p. 43

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Se atribuye a las ideas de Ferdinand de Saussure, recopiladas por Bally y Sechehaye en el *Curso de lingüística General*, el ser la fuente originaria del estructuralismo lingüístico.

entre el signo y aquello a lo cual se refiere, o sea el referente -la casa real- no le interesa a Saussure, y considera que la existente entre significante y significado es arbitraria. La diferencia entre los signos del sistema es lo que les dota de significado. Entonces, el término "casa", por sí mismo carece de significado y sólo lo adquirirá en la medida en que se le pueda comparar distinguiéndolo de los demás términos del sistema; en otras palabras tiene significado porque es diferente a otros como "masa" o "pasa", bien sea al nivel del significante o del significado.

Otro aspecto de vital importancia en las teorías de Saussure es la distinción entre el habla (*parole*), la cual está dada por los actos concretos de la acción lingüística, por lo que la gente dice en la realidad, y la lengua (*langue*), que viene a ser "la estructura objetiva de los signos" que hace posible los actos de habla. Saussure se parcializará por el estudio de la lengua, dejando a un lado el habla, pues considera que su estudio científico es prácticamente imposible. Tampoco le interesa el estudio de los objetos reales sobre los cuales se habla, es decir, los referentes o las cosas denotadas.²⁷ Los postulados de Saussure fueron un fundamento metodológico de suma importancia para la conformación definitiva de las ciencias del lenguaje.

El movimiento estructuralista es inicialmente un intento de aplicar esta metodología a objetos y actividades diferentes al lenguaje, partiendo del presupuesto de que es posible concebir objetos tales como un poema, un mito, un juego de fútbol, una pintura, un rito, un sistema de parentesco, un

²⁷ Cf. Eagleton T., *Una Introducción a la Teoría Literaria*, [1983] 1985. p. 121

determinado proceso económico etc., como sistemas de signos. Siguiendo los postulados de Saussure el análisis estructuralista tendrá como finalidad "aislar el conjunto de leyes subyacentes por las cuales esos signos se combinan y forman significados... [sin tomar] en cuenta lo que de hecho 'dicen' los signos"²⁸ para concentrarse en las relaciones internas que guardan entre sí.

El formalismo ruso, notablemente influenciado por Saussure, puede ser considerado como el predecesor inmediato del estructuralismo lingüístico. De hecho Roman Jakobson líder del "Círculo Lingüístico de Moscú", grupo formalista fundado en 1915, emigra a Praga donde llega a ser uno de los más importantes teorizadores del estructuralismo checo. Hasta comienzos de la Segunda Guerra Mundial formó parte del Círculo Lingüístico de Praga. Emigró a los Estados Unidos, donde entabló amistad con el etnólogo francés Claude Lévi-Strauss. "De esta relación intelectual proviene gran parte del desarrollo del estructuralismo moderno".²⁹

El Estructuralismo como método de Investigación en las Ciencias Sociales

En las ciencias sociales el estructuralismo surge como un método de investigación con una clara orientación positivista. Aplicado inicialmente en la lingüística a los estudios fonológicos, se extendió a otras áreas de esta disciplina aplicándose posteriormente a otras ciencias sociales tales como la

²⁸ Idem.

²⁹ Ibid, p. 122

antropología, la psicología, la historia, la crítica literaria, los estudios artísticos, etc. De tal modo que el estructuralismo vino a constituir una especie de "común denominador" entre los métodos de investigación de diversas ciencias humanas.

Por otra parte se ha llegado a proponer que este común denominador es aplicable, en general, a toda realidad compleja. Es por ello que en muy diversas disciplinas encontramos desarrollos a los que se les ha atribuido un carácter estructuralista. Así, por ejemplo en las matemáticas a la teoría de los grupos de Galois y a los tratados de Bourbaki, en la teoría del conocimiento y la epistemología a los trabajos de Jean Piaget; en la física cuántica a los de Niels Bohr, en la biología y en otras ramas de las ciencias naturales y en la tecnología a la electrónica. En el campo de las ciencias del hombre encontramos la aplicación de métodos estructuralistas en la psicología por Kohler y Koffka; en la psicofisiología por Goldstein, en la demografía por Livi y Dahlberg; en la antropología por Ruth Benedict, Kroeber, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss aunque cada uno de ellos le dá un sentido muy distinto a la concepción de la estructura; en los estudios históricos por Dumézil; en el análisis morfológico del relato de Vladimir Propp; en la hermenéutica y crítica literaria por Todorov; en el psicoanálisis por Jacques Lacan; en la teoría de los juegos por Von Neuman y Morgenstern; en la fenomenología por Merleau-Ponty, en la cibernética por Wiener; en la teoría de la comunicación por Shanon y Weaver; en la semiología por Barthes; en los estudios de arte por Pierre Francastel; en la lingüística por algunos estructuralistas propiamente dichos como Hjelmslev,

Jakobson, Trubezkoy, y de tendencia estructuralista Chomsky, Benveniste, Martinet, Levin, Segre, Strada; en la gramatología o ciencia de la escritura por Derrida; en la economía, la música.³⁰

Encontramos entonces la aplicación de métodos estructuralistas tanto en las ciencias sociales como en las ciencias naturales y formales; unas y otras le dan un papel preeminente a la "estructura" como medio para alcanzar la inteligibilidad de sus objetos de estudio. La generalización y aplicación del método estructuralista a entidades tan disímiles ha conducido a la búsqueda de normas y terminologías comunes.³¹

Uno de los aspectos comunes a las diferentes investigaciones estructuralistas es la disposición a tener en cuenta la interdependencia y la interacción de las partes que componen un todo. Es por ello que el diccionario suele definirlo como una corriente de pensamiento en la cual cualquier objeto de estudio ha de ser concebido como un todo cuyos miembros se relacionan entre sí y con la totalidad, de tal modo que la modificación de uno de ellos modifica a los restantes; puesto que unos elementos son funciones de otros.

De Método de Investigación a Movimiento filosófico

Hemos visto que en la ciencia contemporánea se ha dado en general una tendencia estructuralista. Sin embargo, en el ámbito filosófico y de las ciencias

³⁰ Cf. Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, p. 12

³¹ Así, por ejemplo, Jean Piaget en su libro *El Estructuralismo* trata de mostrarnos algunos aspectos de las tendencias estructuralistas en las diversas ciencias, incluidas la matemática, la física, la biología, la psicología, la antropología, etc.

sociales el término "estructuralismo" designa un tipo de investigaciones y teorías que han florecido principalmente en Francia, con autores como Lévi-Strauss, Jaques Lacan, Louis Althusser, Michel Foucault, Roland Barthes, M. Godelier etc. Sus trabajos, inicialmente presentados como investigaciones de tipo científico, se fueron transformando para dar paso a una ideología que llegó a ser una verdadera filosofía.

Los antecedentes históricos de este movimiento filosófico se pueden rastrear en Marx, Freud y Durkheim. Pero su punto de partida propiamente dicho se suele ubicar en los trabajos de los psicólogos de la Gestalt, llevados a cabo hacia 1912 por Volhart, Wertheim, Koffka, Kohler y, como ya hemos dicho, fundamentalmente en el *Curso de Lingüística General* de Ferdinand de Saussure. A partir de Saussure -quien, es bueno recordar, no utilizó el término "estructura", sino el de "sistema"- el lenguaje se comenzó a estudiar como un conjunto de elementos solidarios entre sí que constituyen una estructura. Esta noción se generalizó dentro de las ciencias sociales, surgiendo así una actitud estructuralista en sus distintas disciplinas.

En el ámbito filosófico marxista de los años 50 se quiso ver en el estructuralismo el reflejo ideológico de una época determinada. Así H. Lefebvre lo consideró como una ideología que expresaba el ascenso de la tecnocracia y el interés de la nueva burguesía por la consolidación del sistema capitalista. Igualmente, Lucien Goldmann vio en el estructuralismo la filosofía de la sociedad tecnocrática deshumanizada. Para Sartre los estructuralistas constituían un grupo conformado por Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan

y Foucault, y veía en él una nueva ideología, última barrera que la burguesía levantaba contra el marxismo. El ataque marxista al estructuralismo (en esa época, pues, posteriormente, los antropólogos marxistas serían también estructuralistas, como Godelier, por ejemplo) se debió principalmente a su concepción evolucionista unilineal de la historia, rechazada por los estructuralistas. Las críticas estructuralistas a la historia por considerarla una disciplina parcializada, etnocéntrica y subjetiva, mientras los historiadores la presentaban como universal y objetiva, dieron nacimiento a la nueva corriente de reflexión histórica que se denomina "Nueva Historia".

Desde el punto de vista propiamente filosófico (epistemológico), el método estructuralista responde a los lineamientos básicos del paradigma explicativo y muestra una marcada tendencia positivista. Por otra parte, se puede decir también que el estructuralismo ha intentado superar los métodos y la cosmovisión del humanismo. Todo esto se puede ver claramente en la obra de uno de sus principales teorizadores, Claude Lévi-Strauss. Tal es la identificación de dicho autor con este movimiento que se ha llegado a afirmar sin reparos que el estructuralismo de Lévi-Strauss es el "estructuralismo" sin más. Ciertamente el pensamiento estructuralista puede definirse en su totalidad por los trabajos de este etnólogo, para quien, sin embargo, el estructuralismo no debiera definirse como una filosofía, sino como un método de investigación, aunque no deja de reconocer que tiene implicaciones filosóficas.²²

²² Cf. Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, p. 22-24

Lévi-Strauss considera que, con el desarrollo del método estructural, la lingüística logró constituirse en una ciencia verdaderamente positiva, siendo de este modo la primera ciencia social que hace realidad el ideal del positivismo comtiano. Esta convicción le lleva a proponer que las demás ciencias sociales debieran seguir los pasos de la lingüística tomándola como modelo.³⁹

En el siguiente capítulo consideraremos el mito como un objeto de estudio científico-social y como objeto de reflexión epistemológica, para luego concentrarnos en la aproximación propiamente estructuralista del fenómeno mitológico tal y como se desarrolla en la obra de Claude Lévi-Strauss.

www.bdigital.ula.ve

³⁹ Cf. Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural*, pp. 77-78

CAPITULO II

LAS EXPLICACIONES MITOLOGICAS EN LA CULTURA OCCIDENTAL: CONCEPCIONES PRINCIPALES

Mirando panorámicamente el desarrollo del pensamiento de occidente encontraremos que numerosos autores, entre los que destacan un buen número de filósofos, han reflexionado sobre el mito. Examinando los resultados de esas reflexiones nos podemos percatar de que es posible intentar agruparlas de acuerdo a ciertos criterios, los cuales podrían ser considerados arbitrarios. Sin embargo, ellos nos permiten lograr un ordenamiento que nos es útil metodológicamente. Este análisis servirá de transición hacia el estudio que Lévi-Strauss hace del mito.

El Mito: ¿Producto de una Mentalidad Prelógica?

Encontramos un grupo de pensadores que han visto el mito como una producción irracional, de carácter fantástico cuyo contenido es falso. Entre otros podemos ubicar en este grupo al filósofo de la antigüedad clásica, Platón, quien en el libro III de la República sostiene que las narraciones míticas son, en conjunto, falsas a pesar de que puede haber en ellas algo de

verdad. Así para él los textos de Homero, Hesíodo, Esquilo y los demás poetas contenían relatos falsos, aunque reconoce que en ellos hay sentidos ocultos.¹ Al igual que Platon, los sofistas consideraban los mitos como narraciones irracionales, las cuales, sin embargo, podrían guardar algunas verdades filosóficas bajo el texto aparente.²

Concepciones semejantes con respecto al mito serán mucho más tarde defendidas por la mayoría de los estudiosos del siglo XIX, quienes reflexionando sobre este problema, consideraron que las narraciones míticas eran producto de hombres poco dotados intelectualmente que acudían a su imaginación representándose de un modo fantástico un mundo vital problematizado al que eran incapaces de entender racionalmente. Tomando el evolucionismo biológico como modelo para el estudio de las culturas se desarrollaron las teorías del evolucionismo cultural características de este siglo. En tales teorías se interpretaban las culturas de los mal llamados "pueblos primitivos" como estadios anteriores de una evolución cultural universal; el pensamiento mítico aparece así como un tipo de pensamiento irracional y, en el mejor de los casos "prelógico". Esta última es la concepción de L. Lévy-Bruhl (1857-1939).

El modo de explicar el carácter de los mitos que imperó en el siglo XIX se mantiene en pensadores de mediados del siglo XX, como por ejemplo Sartre

¹ Cf. Platón, *República*, Libro II, 377a-378e. Es importante recordar que Platón recurre en sus diálogos al uso de narraciones a las que se les atribuye carácter mítico. Sin embargo, el "mito" utilizado por Platón no se ajusta al concepto del mito que manejamos en este trabajo.

² Mircea Eliade considera que los griegos vaciaron progresivamente al mito de todo valor religioso o metafísico. Primero lo opusieron a logos y más tarde a historia, mito terminó por significar todo "lo que no puede existir en la realidad". (Mircea Eliade, *Mito y Significado*, p. 14)

quien, en opinión de Lévi-Strauss, no admite que los primitivos de la actualidad, sumergidos en la conciencia mítica, puedan poseer un pensamiento lógico. "Que el salvaje posea 'conocimientos complejos' y sea capaz de análisis y de demostración -dice Lévi-Strauss- le parece [a Sartre] menos soportable todavía que a Lévy-Bruhl".³ También Ernst Cassirer, uno de los más importantes fenomenólogos alemanes del siglo XX, ha estudiado ampliamente el mito y en general el pensamiento simbólico. Dice Cassirer que el mito en su esencia no es una construcción teórica sino una forma de representación que se aparta de las categorías fundamentales de nuestro pensamiento lógico. Según este filósofo la coherencia del mito depende de la unidad del sentimiento más que de reglas lógicas. "Su lógica, si tiene alguna, -dice Cassirer- es incommensurable con todas nuestras concepciones de la verdad empírica o científica".⁴ Sostiene además que el mito tiene un aspecto que lo acerca a la poesía puesto que la mentalidad mitopoyética, propia del mito, es también la fuente de la poesía misma. Sin embargo, encuentra en el mito un interés y una referencia a la realidad que lo acercan a la ciencia. Aunque fantástica en cuanto a sus medios, dice, la magia es científica en cuanto a sus fines. Distingue en el pensamiento mítico una doble estructuración: conceptual y perceptual, y aunque reconoce que la cara perceptual o emotiva del mito mantiene su fuerza y originalidad en el hombre actual, cree que los datos proporcionados al hombre por esta experiencia han

³ Lévi-Strauss C., *El Pensamiento Salvaje*, p. 363

⁴ Cassirer E., *Antropología Filosófica*, p. 115

perdido su valor objetivo y cosmológico debido al surgimiento de la ciencia, conservando sólo un valor antropológico.

Contrariamente a la posición que encontraremos en Lévi-Strauss, Cassirer parece no admitir una lógica del pensamiento mítico, llegando al punto de considerarlo incapaz de llevar a cabo labores de clasificación y sistematización, las cuales serían, según su punto de vista, exclusivas de la ciencia. Desde esta perspectiva el carácter del mito es básicamente emotivo.⁵

Otro estudioso contemporáneo que puede ubicarse dentro de este grupo es Mircea Eliade. En sus trabajos destaca de manera especial el sentido religioso del fenómeno mítico. Define al mito como una narración: "el mito cuenta una historia sagrada [...] relata unos acontecimientos que han tenido lugar en el tiempo primordial".⁶ Para Eliade, sin embargo, el mito como en general lo religioso, es irracional o prelógico en su misma esencia,⁷ sin embargo, en él esto no tiene la misma connotación negativa que tiene para los evolucionistas, por el contrario: su carácter sagrado es necesario a la condición humana, porque pertenece a la misma naturaleza del hombre.

El Mito como Narración de Carácter Alegórico o Simbólico

Un buen número de pensadores han considerado al mito como una narración cuyo contenido es de carácter alegórico o simbólico. Entre ellos uno de los más antiguos es Evémero, mitógrafo griego del siglo IV a.C, quien

⁵ *Ibid.*, pp. 113-130

⁶ Eliade M., *Esto y Significado*, p. 18

⁷ Cf. Parainio, *El Mito*, p. 22

consideraba los mitos como sucesos históricos deformados y poetizados en el transcurso del tiempo, tales como aventuras de héroes libertadores o fundadores de ciudades.⁶ De modo semejante, para algunos neoplatónicos los mitos tendrán un carácter alegórico. Según ellos vendrían a ser personificaciones *a posteriori* de las ideas morales. Interpretaciones de este tipo van a predominar durante la Edad Media y el Renacimiento, subsistiendo también interpretaciones semejantes a las de Evémero. Para finales del siglo XVIII, con los trabajos de Giambattista Vico (1688-1744) la importancia de la imaginación creativa en la formación de los mitos se hace indudable, tanto que se llega a sostener que bien podría identificarse el modo de pensar mítico con el modo de pensar poético.⁷

A finales del siglo XIX y ya entrado el XX, aparecerá la teoría de Sigmund Freud (1856-1939), la cual dará una nueva orientación al origen e interpretación de los mitos. Para Freud los mitos serían la expresión simbólica de los sentimientos de la humanidad, constituyendo a su vez un factor determinante de la personalidad individual. La relevancia de sus investigaciones acerca de este problema viene dada por la idea de que la formación de la concepción mítica no depende de la historia cultural, sino de un mecanismo trans-histórico, independiente, situado en la esfera del inconsciente. Inicialmente sostuvo Freud que en los mitos, en los sueños, en los cuentos de hadas, en los cuentos folklóricos y en los chistes se manifestaba el complejo de Edipo o, su equivalente femenino, el complejo de Electra,

⁶ Georges Dumézil (1898) de modo opuesto a lo propuesto por Evémero considera que algunos temas míticos pueden haber sido proyectados en la historia.

⁷ Cf., Kern W. Bolle, et al., *Myth and Mythology*, p. 717

viniendo a ser una simbolización de la atracción que tiene el niño hacia la madre y los celos para con el padre. Posteriormente dirá que el mito puede interpretarse como una distorsión de los deseos manifiestos en los sueños.¹⁰

En contraste con la visión, en cierto sentido negativa, de Freud, Carl G. Jung (1875-1961) consideró las imágenes míticas como positivas y creativas. De acuerdo con su teoría de los arquetipos, las imágenes y los símbolos que se encuentran en los mitos, en los cuentos de hadas y en los sueños son similares. La causa de ello es que tienen su origen en los motivos arquetípicos o modelos que la estructura de la mente humana resguarda. Los mitos son una de las manifestaciones de estos arquetipos surgidos del inconsciente colectivo de la humanidad, que es la base de la psique humana. Estos arquetipos serían una especie de instintos de carácter intelectual, algo así como una esencia psíquica universal.¹¹

El Mito como una Forma de Conocimiento

Según otras teorías el mito es una forma de conocimiento natural del ser humano. Así por ejemplo, para Aristóteles la actividad que lleva a cabo el productor de mitos es semejante a la del filósofo. En efecto el productor de mitos se maravilla y sus mitos son un cúmulo de maravillas; esto lo asemeja al filósofo quien siente perplejidad ante una dificultad y ante ella se

¹⁰ Ibid, p. 720; Cfr., Durand G., *Lo Imaginario Simbólico*, (1964), pp. 48-54.

¹¹ Cf., Kees W. Bolle, et al., *Myth and Mythology*, p. 720; Durand G., *Lo Imaginario Simbólico*, pp. 71-78.

admira. En ambos casos, dice Aristóteles, el fin fundamental es huir de la ignorancia.¹²

Otros autores han sugerido que hay una disposición universal en el hombre hacia la mitología; es el caso del estudioso francés Bernhard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757)¹³ o del escritor y filólogo alemán Gottfried von Herder (1744-1803) quien consideraba al mito como una expresión natural de la experiencia humana.¹⁴

La filosofía y antropología hermenéutica han propuesto que una de las funciones del mito, tal vez la fundamental, es la de dar paso a una hierofanía. El mito sería así un medio de revelación y de conocimiento de la divinidad, o una forma de conocimiento místico.¹⁵ Tal vez se puedan considerar como predecesoras de estas ideas las de Friedrich von Schelling, filósofo alemán para quien el mito es una forma de expresión propia de un estado del desarrollo humano en el cual el hombre imagina al Absoluto como una unidad en la que todas las diferencias son reconciliadas. El mito es en definitiva, según Schelling, revelación divina pues es uno de los modos a través de los cuales se manifiesta el Absoluto en el proceso histórico.¹⁶

En el grupo de autores que defienden una postura semejante podemos ubicar a G. Durand, para quien la organización de los símbolos hecha por la imaginación siempre conduce "hacia una trascendencia infinita, que se erige

¹² Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 982b. Notamos en el ámbito de la filosofía griega una distinción radical entre mito y logos o entre mito y filosofía. Aristóteles es el único que parece establecer entre ellos un fundamento común aunque no deja de separarlos.

¹³ Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, p. 210

¹⁴ Idem.

¹⁵ Cf. Durand G., *Lo Imaginario Simbólico*, pp. 14, 136-140

¹⁶ Cf. Ferrater Mora J., *Diccionario de Filosofía*, p. 210

como valor supremo".¹⁷ Ello obliga al simbolólogo a vislumbrar la *universalidad de la teofanía*:

De aquí que el símbolo aparece desembocando por todas sus funciones en una epifanía del Espíritu y el valor, en una hierofanía [...] el símbolo, en su dinamismo instaurativo en busca del sentido, constituye el modelo mismo de la mediación de lo Eterno en lo temporal.¹⁸

Aquí cabe mencionar que el mito también ha sido considerado como una producción diabólica. Así lo interpretaron los primeros padres de la Iglesia, para quienes la mitología clásica era una explicación meramente humana. A través de ella el hombre era elevado a superhombre.¹⁹

El Mito como un Regulador de la Conducta Social

Hay quienes han visto el mito como un modelo ejemplar para la conducta individual y un medio de control social. Así lo concebían Platón y Aristóteles. Estos dos pensadores clásicos coinciden en atribuirle al mito una misma función en los ámbitos político y social. Ambos dicen que se puede

¹⁷ Es importante aclarar que la trascendencia infinita no significa para Durand revelación religiosa ni conocimiento místico.

¹⁸ Durand G., *Lo Imaginario Simbólico*, pp. 137-139. Como veremos más adelante (Cap. VIII, pp. 150 ss.) El filósofo francés Paul Ricoeur sostiene en algunos aspectos ideas semejantes a las de G. Durand.

¹⁹ Así interpretaba los mitos e medidos del 1600 el jesuita Athanasius Kircher, quien consideraba que los mitos tenían carácter diabólico. (Cf., Kass W. Bollé, et al., *Aspects and Mythology*, p. 717)

acudir a los mitos para persuadir a las gentes en defensa de las leyes y del bien común.²⁰ Asumiendo una concepción semejante a la de estos filósofos, Sir George Grey, postuló en el siglo XIX que los mitos representan un modelo para la conducta humana y sirven de guía respecto a algunos elementos cruciales de la existencia tales como el nacimiento y la muerte; la guerra y la paz, la verdad y la falsedad; el bien y el mal. En la actualidad esta concepción del mito es generalmente admitida.²¹

Desde otro punto de vista los antropólogos funcionalistas ingleses Bronislaw Malinowski y A.R. Radcliffe-Brown, sostienen que las conductas sociales, así como muchos de los aspectos de la vida -vgr., creencias, costumbres, mitos, actitudes, etc.- tienen como finalidad mantener el sistema del cual forman parte y lograr el trabajo efectivo de la sociedad en conjunto.²² El mito sería entonces el reflejo de diversos aspectos de la sociedad que los produce.

El pensador latino Plutarco (finales del siglo I) fue tal vez el primero en postular una concepción de este tipo. Consideraba este autor que los mitos estaban relacionados con los aspectos sociales de los pueblos que los produjeron. Como más tarde veremos, Lévi-Strauss encuentra que la teoría de Plutarco sobre el mito es la más acertada dentro del pensamiento occidental.

Mitólogos como el alemán Wilhem Mannhardt (1831-1880), se han acercado documentalmente al folklore, las leyendas, las costumbres, las tradiciones de los antiguos y de los aldeanos y campesinos de su época,

²⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Libro XII, 1074B; Platón, *República*, Libro III, 414-415

²¹ Cf. Kess W. Bolle, et al., *Myth and Mythology*, p. 717

²² *Ibid.*, p. 718

considerándolos como los elementos básicos en la formación de los mitos.²³ Se podría relacionar con esta concepción la de algunos sociólogos funcionalistas como el francés Marcel Mauss (1872-1950), quien se refiere al mito y a los símbolos religiosos como "hecho social total", destacando, de este modo, su irreductibilidad en términos de otras funciones sociales. Los hilos que componen el tejido social se hallan contenidos en cada fenómeno social que es en sí un "fenómeno total". En éste se encontrarían expresadas, simultáneamente, todas las clases de instituciones: religiosas, legales, morales y económicas. El mito es, en consecuencia, una realidad cultural muy concreta y de una gran complejidad.²⁴

Arribamos así a la concepción de los mitos como textos de contenido no metafísico, según la cual en ellos no podemos encontrar nada "que nos instruya acerca del orden del mundo, la naturaleza de lo real, el origen del hombre o su destino"²⁵. Esta es la posición de Lévi-Strauss para quien los mitos instruyen acerca de las sociedades que los producen; dan acceso a los resortes íntimos de su funcionamiento, "esclarecen la razón de ser de creencias, de costumbres y de instituciones [...], en fin y sobre todo, permiten deslindar ciertos modos de operación del espíritu humano".²⁶

Como más tarde se verá en detalle, Lévi-Strauss considera que con su análisis lógico de los mitos americanos aclara su función y logra establecer

²³ Idem.

²⁴ Idem.

²⁵ Lévi-Strauss C., *El Hombre Desnudo*, (1976), p. 577

²⁶ Idem.

para la materia mítica un sentido más real que el que le han atribuido, antes que él, dos siglos y medio de reflexión filosófica:

Visto así mi análisis de los mitos de un puñado de tribus americanas, lejos de abolirlo, ha extraído más sentido del que reside en las insulseces y lugares comunes a que se reducen desde hace unos dos mil quinientos años las reflexiones de los filósofos acerca la mitología, exceptuando las de Plutarco.²⁷

Otros autores, sobre todo del siglo XIX, ya habían propuesto ideas en algunos aspectos similares a las de Lévi-Strauss, fue él, sin embargo, el primero en mostrar cómo, a partir de determinado contexto etnográfico o sociocultural, se podrían generar mitos que reflejen la constitución interna del "tejido social" mismo expresado en forma simbólica. En la segunda parte trataremos de desentrañar de qué modo esto se hace posible. Allí se revelará la importancia de los trabajos de Lévi-Strauss, quien tal vez sea el teórico más importante de los estudios sobre el mito en el siglo XX. Vista desde la perspectiva epistemológica que hemos adoptado en este trabajo, su postura, inicialmente científica, adquiere carácter filosófico al someterla a la crítica hermenéutica o comprensiva. El mostrar que ello es así será tarea que reservaremos para la fase final de nuestro estudio.

²⁷ Idem.

SEGUNDA PARTE

**EL ESTRUCTURALISMO
DE CLAUDE LEVI-STRAUSS
Y SU CONCEPCION EXPLICATIVA DEL MITO**

CAPITULO III

LA ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL DE CLAUDE LEVI-STRAUSS

Lévi-Strauss: Científico de la Vivencia Originaria del Fenómeno Humano

Lévi-Strauss nace en 1908, en Bruselas. Posteriormente a la obtención del grado en filosofía y jurisprudencia en París, adquirirá una formación antropológica autodidáctica; ella se inició en 1935 cuando viajó por primera vez a Brasil. Fue profesor de etnología en "L'Ecole Nationale des Hautes Etudes" siendo desde 1959 titular de antropología social en el "Collège de France".

Sus investigaciones se enmarcan dentro de la etnografía y la etnología, disciplinas científicas dedicadas a la observación de los pueblos llamados "exóticos", y a la sistematización de los conocimientos que dicha observación proporciona. El trabajo de Lévi-Strauss tiene, no obstante, un carácter filosófico. En efecto, aunque tiene como punto de partida la observación etnográfica, trata de obtener principios que sean aplicables en forma general y

a nivel filosófico, a la interpretación del fenómeno humano. Su empresa antropológica parece ajustarse así a la definición kantiana de la antropología según la cual ésta es la parte de la filosofía que trata de interpretar el fenómeno humano de la forma más general posible.¹ Apoyados en esta afirmación podemos decir que su obra tiene una importancia interdisciplinaria triple:

Antropológica, filosófica y estética [...] Lévi-Strauss desconfía de la filosofía, pero sus libros son un diálogo permanente, casi siempre crítico, con el pensamiento y especialmente con la fenomenología. Por otra parte, su concepción de la antropología como una parte de una futura semasiología o teoría general de los signos y sus reflexiones sobre el pensamiento (salvaje y domesticado) son en cierto modo una filosofía: su tema es el lugar del hombre en el sistema de la naturaleza.²

El pensamiento de Lévi-Strauss presenta entonces una unidad que rebasa la unidad de la ciencia y entra en el terreno de la filosofía, aunque contradictoriamente "se trate de una filosofía antifilosófica".³ Este autor puede ser considerado como el máximo teorizador de la escuela estructuralista, de su innovadora metodología y de la actitud filosófica que implica. Siendo uno de los principales antropólogos de este siglo piensa que las sociedades humanas deben ser estudiadas como sociedades de hormigas; coincidiendo en este

¹ Caruso, Paolo, *Conversaciones con Lévi-Strauss...*, p. 23

² Paz, Octavio, *Lévi-Strauss o el Nuevo Festín de Esópo*, pp. 9-10

³ *Ibid.*, p. 11

sentido con las ideas de Saint Simon y de Comte acerca de la física social y, por igual, con Durkheim y su interpretación de los hechos sociales como objetos a ser estudiados como cosas. Considera que los fenómenos sociales son procesos de comunicación sujetos a sistemas de reglas lógicas inconscientes reguladoras de los hechos. Piensa que estos sistemas pueden ser tratados por medio de instrumentos formales, en algunos casos semejantes a los de las matemáticas.⁴ Plantea que, tras la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere encontrar lo invariable, es decir, las leyes que explican y rigen los hechos. En otras palabras, leyes semejantes a las de la física y las demás ciencias naturales. Considera además que los resultados de la ciencias sociales pueden ser explicados desde la biología y el conjunto de la vida desde la física y la química.⁵

Estas ideas fueron asimiladas por Lévi-Strauss al entrar en contacto con las obras de los maestros de la escuela francesa de antropología: Saint-Simon, Comte, Durkheim, Mauss, autores que tendrán una importante incidencia en su trabajo etnológico ya que lo harán alejarse de la escuela "histórico-cultural" de Tylor, Lowie, Kroeber, Leslie White, quienes siguiendo el modelo del

⁴ Según hace ver el mismo Lévi-Strauss, en algún momento se manejó la idea de que la noción de estructura permitía introducir la noción de medida en la etnología. Pero, inmediatamente aclara, que no hay ninguna conexión necesaria entre las dos nociones. Dice: "Las investigaciones estructurales han aparecido en las ciencias sociales como una consecuencia indirecta de ciertos desarrollos de la matemática moderna, que han otorgado creciente importancia al punto de vista cualitativo, alejándose así de la perspectiva cuantitativa de la matemática tradicional. En distintos campos: lógica matemática, teoría de los conjuntos, teoría de los grupos y topología, se ha comprendido cómo problemas que no comportaban solución métrica podían igualmente ser sometidos a un tratamiento riguroso, nos podemos remitir a los trabajos de J. von Neumann y O. Morgenstern a la teoría de los juegos, a la cibernética de N. Wiener y a la teoría de la comunicación de C. Shannon y W. Weaver". (*Antropología Estructural*, pp. 305-305).

⁵ Cf. Lévi-Strauss, *El Pensamiento Salvaje* pp. 355-358. Postulados como estos son los que permiten ver en Lévi-Strauss un fiel continuador del proyecto científico del positivismo.

evolucionismo biológico consideran que las culturas no occidentales son etapas previas al desarrollo lógico de la civilización racionalista y tecnológica.

De igual modo Lévi-Strauss se separa del enfoque funcionalista de Malinowski y Radcliffe-Brown resultándole Franz Boas un maestro más inmediato. Sin embargo, su deuda más directa será con E. Durkheim y Marcel Mauss. Citando a este último dice Lévi-Strauss:

Los fenómenos sociales son ante todo sociales, pero también y al mismo tiempo, fisiológicos y psicológicos. Bastará llevar el análisis lo bastante lejos para alcanzar un nivel donde, como dice Mauss [...] 'cuerpo, alma, sociedad, todo se mezcla'.⁶

Para Lévi-Strauss la tarea del etnólogo ha de consistir en

el estudio de sociedades concretas y los problemas que en ellas plantean relaciones entre los individuos y los grupos, desde el triple punto de vista social, político y económico.⁷

Para interpretar sus objetos de investigación construye modelos basados en la lingüística estructural, la teoría de la información, la cibernética, la lógica y las matemáticas.

⁶ Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, p. 24

⁷ Lévi-Strauss, *Lo Crudo y lo Cocido* p. 19

Aunque se desempeñó como profesor de filosofía en París se dio en él un alejamiento de la filosofía cada vez mayor, por considerarla un mero ejercicio especulativo y retórico sin utilidad científica alguna. No obstante durante sus estudios filosóficos estuvo vinculado a la fenomenología y al existencialismo, siendo compañero de Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty, de quienes se separa al criticarles su pretensión de elevar al rango de cuestiones científicas las preocupaciones personales. Aquí radica el punto de partida de lo que ha sólidamente llamado "la antifilosofía de Lévi-Strauss", la cual puede ser examinada desde una doble perspectiva: una, referida al desarrollo de la ciencia antropológica, la otra, dirigida hacia el humanismo filosófico.

Dentro del campo etnológico y antropológico Lévi-Strauss ataca lo que suele llamar "prejuicios filosóficos", responsables, según él, del atascamiento científico de la etnología en un momento dado y que sólo fue superado cuando esta disciplina logró "demostrar lo que los hechos no eran".⁶

Cuando sale a la luz la teoría de Lévi-Strauss se ponen en duda las concepciones de los antropólogos y filósofos que concebían al "hombre primitivo" como un ser envuelto en la afectividad y la irracionalidad. Dichas concepciones son parte de los prejuicios etnocentristas del humanismo, afirma Lévi-Strauss, y ellos tienen que ser superados a partir de la lógica que opera en la mentalidad primitiva.

⁶ Lowie, según el mismo Lévi-Strauss, fue uno de los precursores de esa desintegración de sistemas filosóficos arbitrarios y de pretendidas correlaciones fundadas en gran medida en prejuicios puramente especulativos. (Cf. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, p. 328)

La Concepción del Hombre como Animal Simbólico

Para hacer una aproximación metodológica adecuada al pensamiento de Claude Lévi-Strauss hemos comenzado por ubicarnos en su concepción antropológico-filosófica.

En primer lugar encontramos que Lévi-Strauss concibe las sociedades humanas como sistemas de comunicación, en los cuales ésta opera por lo menos en tres niveles diferentes: primero como comunicación de mujeres, segundo como comunicación de bienes y servicios, y por último, como comunicación de mensajes. Todos estos procesos de comunicación van a estar mediados por procesos simbólicos. Para Lévi-Strauss, de modo semejante a como lo concibe Cassirer, "el hombre es un animal simbólico". Empleando una terminología clásica ésta vendría a ser su diferencia específica. La aparición de la función simbólica marca, según Lévi-Strauss, el momento en que se pasa de la naturaleza a la cultura; dicha función, como parte de la mente, va a ser el fundamento de la construcción social. Según esta concepción la sociedad está sustentada en un conjunto de actividades intelectuales encarnadas, esencialmente simbólicas,⁹ que se concretan al manifestarse en un punto bajo la forma de una conducta particular observable espacio-temporalmente.¹⁰ Cada sociedad constituirá, entonces, "un ser total, concreto y

⁹ El filósofo y antropólogo vasco Andrés Ortiz-Osés dice que esta visión etnológica de Lévi-Strauss redefine "la actividad de la mente humana como una actividad paradigmáticamente simbólico-lingüística." (Ortiz-Osés, *La Nueva Filosofía Hermenéutica*, pp. 181-183).

¹⁰ Cf. Caruso, Paolo, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, p. 25

compacto¹¹ en el que el hombre está determinado por los diferentes sistemas simbólicos. Esta concepción del hombre como animal simbólico y de la sociedad como sistemas de comunicación trae como consecuencia que la antropología, y en general todas las ciencias sociales, deban ser caracterizadas como ciencias de signos y símbolos, es decir, semiológicas.

Importancia de la Lingüística como Método

Es frecuente encontrar en la obra de Lévi-Strauss referencias a la lingüística estructural. Esta es una de las principales fuentes de que se vale para elaborar su método de investigación. Al darse cuenta de que los trabajos de Troubetzkoy y Jakobson habían logrado elevar una disciplina social -la fonología- al rango de verdadera ciencia positiva, comienza a gestar el proyecto de aplicar el modelo de estudio fonológico a los hechos sociales. Pero es en un artículo publicado en 1945, en la revista *Word*,¹² donde se hace claramente manifiesto el propósito de aplicar el método lingüístico-estructural a los objetos de estudio propios de la antropología, postulando que de este modo se podría obtener un conocimiento positivo de los hechos sociales.¹³ Ya para esta época había tenido gran difusión el *Curso de Lingüística General*¹⁴ de Ferdinand de Saussure (1857-1913), origen de la lingüística estructural. Allí sostiene que la lingüística debe formar parte de una ciencia más general

¹¹ Cf. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, p. 31

¹² Reproducido en Lévi-Strauss C. *Antropología Estructural*, pp. 75-95.

¹³ Cf. Lévi-Strauss *Antropología Estructural*, p. 75

¹⁴ Saussure F. *Curso de Lingüística General*, p. 60.

llamada "semiología"¹⁵ la cual, estaría para aquel entonces aún por nacer, ella tendría por objeto de estudio "la vida de los signos en el seno de la vida social" y habría de explicar "en qué consisten los signos y [...] cuáles son las leyes que los gobiernan".¹⁶ Su objeto de estudio sería la lengua, "la escritura, el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, las formas de cortesía, las señales militares," y todos los demás sistemas de signos.¹⁷

Lévi-Strauss considera que algunos de los sistemas mencionados por Saussure, forman parte del campo propio de la antropología. A ellos se les podrían añadir otros tales como:

lenguaje mítico, signos orales, y gestuales que componen el ritual, reglas de matrimonio, sistemas de parentesco, leyes habituales, ciertas modalidades de intercambios económicos.¹⁸

¹⁵ Para esa misma época, el físico y filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce (1839-1914) concibe también una teoría general de los signos bajo el nombre de semiótica: "La lógica en su sentido general es, creo haberlo demostrado, solamente otra palabra que designa a la semiótica, o doctrina quasi necesaria o formal de los signos". (Peirce Ch. 3. *Philosophical Writings*, Cambridge: Harvard University Press. 1931-1935 p. 98.

¹⁶ Más cercano a nosotros, el lingüista Georges Mounin concibe la semiología como "el estudio de todos los procedimientos y sistemas de comunicación" (Mounin G., *Claves para la Lingüística*, p. 112) Roman Jakobson dice que "la Semiología ...ciencia de los signos..., tiene el derecho y el deber de estudiar la estructura de todos los tipos y sistemas de signos y de elucidar sus diferentes relaciones jerárquicas, la red de sus funciones y las propiedades comunes o divergentes de todos los sistemas". (Jakobson R., *El Marco del Lenguaje*, p. 29)

¹⁷ Saussure F. *Curso de Lingüística...* p. 60

¹⁸ Lévi-Strauss C. *Antropología Estructural*, p. 26

Por lo tanto la antropología debiera ser ubicada dentro de las ciencias semiológicas.¹⁹ Dice Lévi-Strauss: ya que "los hombres se comunican por medio de símbolos y signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo".²⁰ Recalca además que "la lógica, el lenguaje, el derecho, el arte, la religión [todos ellos también estudiados por la antropología] son códigos, es decir, sistemas de signos y reglas para su combinación".²¹

Del Estudio del Parentesco al Estudio del Mito

El primer material etnográfico analizado por Lévi-Strauss aplicando el método de la lingüística estructural es el del parentesco y las reglas matrimoniales. Tal análisis se lleva a cabo en *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Debido al éxito obtenido allí, intenta aplicar el mismo modelo al análisis del totemismo, trabajo que es efectuado en *El Totemismo en la Actualidad* y en su obra magistral *Pensamiento Salvaje*. Finalmente lo aplicará al análisis de los mitos, trabajo éste que será llevado a cabo en las *Mitológicas*.

En este contexto cabe preguntarse, ¿por qué se da este paso del estudio del parentesco y del matrimonio al estudio del mito?

Para dar respuesta a esta interrogante debemos tener en cuenta, en primer lugar, que Lévi-Strauss considera que una sociedad está constituida por

¹⁹ Es importante tomar en cuenta que la semiología es una ciencia que forma parte de "la psicología social, y por consiguiente de la psicología general". (Saussure F. *Curso de Lingüística...*, p. 60)

²⁰ Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural* p. 23

²¹ *Ibid.*, p. 28

un conjunto de estructuras unidas por relaciones que interactúan unas con otras. Dichas estructuras corresponden a diferentes órdenes: (1) órdenes "vividos", correspondientes a realidades objetivas tales como los sistemas de parentesco, la organización social, las estratificaciones sociales y la economía, y (2) los órdenes "concebidos", que pertenecen al campo del mito y la religión, los cuales no corresponden directamente a ninguna realidad objetiva.

Las estructuras de los órdenes "vividos" suponen las de los órdenes "concebidos" o sistemas de representación,²² los cuales se han de tomar en cuenta para comprender las estructuras de los órdenes "vividos" y la manera en que cada sociedad trata de integrarlos en una totalidad orgánica.²³

Para Lévi-Strauss un estudio completo de las estructuras sociales y de sus relaciones e interacciones permitiría formular un modelo total de una determinada sociedad. Sin embargo, como él mismo hace notar en *La Noción de Estructura en Etnología*²⁴ (1952), la etnología hasta ese momento se había abocado casi exclusivamente al estudio de las estructuras de los órdenes "vividos", siendo necesario dirigirse ahora al estudio de los órdenes concebidos, entre los cuales habría que incluir los sistemas míticos. Por tanto, como ya veremos, su interés se dirigirá ahora al estudio de los órdenes concebidos, específicamente al estudio del mito.

²² Lévi-Strauss explica que la ideología política de las sociedades contemporáneas podría pertenecer también a esta categoría. (Cf. Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural*, p. 334)

²³ Es de tener en cuenta que dichos órdenes "vividos" y "concebidos" se corresponden con la distinción marxista entre infraestructura y superestructura (Cf. Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural*, pp. 322, 325)

²⁴ *Ibid.*, pp. 229-337

Principales Fuentes Sociológicas de Lévi-Strauss

El estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss está firmemente arraigado en el pensamiento sociológico y antropológico anterior. En efecto, sus obras están llenas de referencias implícitas y explícitas a Marx y Durkheim.

El cientificismo marxista es una de las vertientes del proyecto científico de la obra de Lévi-Strauss. Citaremos a continuación algunos textos de Marx en los cuales es clara su postura científico-determinista:

Quien como yo concibe el *desarrollo de la formación económica de la sociedad* como un *proceso histórico-natural*, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas.²⁵

En otro lugar, a través de los comentarios de uno de sus críticos, el mismo Marx nos hace patente su pensamiento científico:

Lo único que a Marx le importa es descubrir la ley de los fenómenos en cuya investigación se

²⁵ Marx C. *El Capital*, p. XV

ocupa. Pero no sólo le interesa la ley que los gobierna [...] Le interesa además, y sobre todo, la ley que rige sus cambios, su evolución, es decir, el tránsito de una forma a otra [...] Por tanto, Marx sólo se preocupa de una cosa: de demostrar mediante una concienzuda investigación científica la necesidad de determinados órdenes de relaciones sociales y de poner de manifiesto del modo más impecable los hechos que le sirven de punto de partida y de apoyo [...] Marx concibe el movimiento social como un proceso histórico-natural regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que además determinan su voluntad, conciencia e intenciones [...] [Y dice Marx] "Pues bien, al exponer lo que él llama mi verdadero método de una manera tan acertada, y tan benévolemente además en lo que se refiere a mi modo personal de aplicarlo, ¿qué hace el autor sino describir el método dialéctico."²⁶

Esta perspectiva científica de Marx va a tener una particular incidencia en Lévi-Strauss. Más adelante trataremos otros aspectos del pensamiento de Marx que van a influir en su obra.

Pero tal vez sea E. Durkheim el sociólogo de mayor influencia en él. En efecto, casi todos los problemas sociológicos que Lévi-Strauss trata de resolver habían sido en cierto modo ya planteados por este científico social, quien postula una sociología empírica que dé explicaciones científicas de los hechos sociales, partiendo fundamentalmente del estudio de las regularidades sociales

²⁶ Ibid., pp. XXII-XXIII, Introducción.

o normas, que constituyen, según él, base del orden social.²⁷ Para Durkheim existe una *conscience collective*, origen de todos los hechos sociales, os cuales por ser expresión de esta conciencia, serán asumidos como *representaciones colectivas*. Sin embargo, Durkheim no logra dar una explicación racional de esta *conciencia colectiva* al considerar que sus principios son lo emocional y lo colectivo; éstos, de por sí, son para él refractarios al análisis racional ya que su complejidad desafía el examen crítico.²⁸ De tal modo que las representaciones sociales producto de esta *conciencia colectiva* estarían, en último término, igualmente envueltos en la emocionalidad, permaneciendo sin una explicación científica satisfactoria.

El colaborador más inmediato de Durkheim, Marcel Mauss, avanza en la explicación de esta problemática. De sus conclusiones, como veremos, parte el trabajo de Lévi-Strauss. En *El Don*, Mauss, siguiendo las reglas metodológicas de Durkheim, logra sistematizar diversas formas de intercambio de regalos en varias sociedades para concluir formulando un conjunto de leyes sociológicas que se fundamentan en el principio de reciprocidad. Tales leyes determinan y explican todas las variadas y complejas formas sociales del dar y recibir dones.²⁹ Para Mauss los regalos o dones son dados y correspondidos porque hay una norma social: "el principio de reciprocidad", que así lo impone. Esta norma de reciprocidad tiene implicaciones estructurales puesto que asegura el

²⁷ Badcock C. R. *Lévi-Strauss: el Estructuralismo y la Teoría Sociológica*, p. 34

²⁸ *Ibid.*, pp. 36-37

²⁹ El término "don" hace referencia a regalos u obsequios que se intercambian, o sea, que son objeto de trueque.

funcionamiento de un sistema de comunicación, en este caso, el de los dones.³⁰ Sin embargo Mauss no dice nada acerca del origen de la norma de reciprocidad. Será Lévi-Strauss quien logre dar una respuesta acerca de su origen y de las representaciones sociales en general; alcanzando así lo que Durkheim perseguía.³¹

La explicación del Parentesco

Apoyándose en las ideas expuestas por Marcel Mauss en su ensayo sobre el "don", Lévi-Strauss intenta reducir los fenómenos sociales a permutaciones de intercambio. Explicará la sociedad como un sistema de intercambios enraizado en el estado natural del ser humano. Para lograr esto Lévi-Strauss retoma a Durkheim quien postuló que cualquier hecho social debía ser explicado refiriéndose a hechos sociales previos. Siguiendo el camino abierto por este último Lévi-Strauss logra encontrar un hecho social previo (no en un sentido histórico sino como vivencia natural permanente de lo social), que en última instancia será un hecho social natural.³² Para Lévi-Strauss "natural" es lo necesario y lo absoluto; lo "cultural", por el contrario, es lo contingente y lo arbitrario.³³ El estado de "naturaleza" precede

³⁰ Badcock C. R., *Lévi-Strauss, el Estructuralismo...*, pp. 40-44. Lévi-Strauss toma de Mauss la concepción de la sociedad como sistema de comunicación, y el método de análisis de los fenómenos sociales en términos formales.

³¹ Cf. Badcock C. R., *Lévi-Strauss, el Estructuralismo ...*, p. 44

³² *Ibid.*, p. 47

³³ "Lévi-Strauss considera que naturaleza es lo que es común a todos los hombres y parte de su dotación hereditaria, es lo que todos los hombres manifiestan independientemente de la influencia de la sociedad y la costumbre. La cultura 'al contrario'... es todo lo que ha de ser aprendido, todo lo que depende de la vida social y sus normas colectivas... ' así por ejemplo' las maneras de mesa son culturales, ya que son arbitrarias

biológicamente al estado social o estado de "cultura". El paso del "estado de naturaleza" al "estado de cultura" se hace posible debido a la existencia de un hecho social "natural". Para que un hecho social pueda ser considerado natural debe estar presente en todas las sociedades, siendo de este modo universal y *necesario*. Pero, además, debe manifestar el rasgo esencial de la cultura, es decir, ser una regla o convención y por lo tanto ser *arbitrario*.²⁴ La "prohibición del incesto" cumplirá estos requisitos por lo que ella va a constituir el hecho social originario en el sentido biológico permanente de la naturaleza humana. Esta prohibición representa una regla "cuasinnatural" universal, presente en todas las sociedades humanas.²⁵ Es el elemento básico de los sistemas de parentesco²⁶ y, en consecuencia, de las estructuras sociales en conjunto. Sobre esta prohibición, nos dirá Lévi-Strauss, descansa estructural e históricamente el resto de la cultura²⁷ (cuando dice históricamente no se refiere a la historia tradicional, ni a un proceso evolutivo cronológico, sino a un proceso permanente siempre presente).

La sociedad se origina en la prohibición del incesto, la cual regula un contrato social fundado en una comunicación recíproca entre los grupos:²⁸ la comunicación de mujeres.²⁹ Esta forma de comunicación será la primera tanto

y contingentes; la salvación es natural, por universal e instintiva". (Badcock, *Lévi-Strauss el Estructuralismo y la Teoría Sociológica*, p. 48)

²⁴ Lévi-Strauss, *Estructuras Elementales del Parentesco*, p. 35-44

²⁵ *Ibid.*, p. 35-44

²⁶ El parentesco es un sistema fundamental para todos los demás sistemas de una sociedad. (Cf. Badcock, C. R. Lévi-Strauss, *El Estructuralismo...*, p. 61)

²⁷ Cf. Lévi-Strauss C., *Estructuras Elementales...*, p. 45

²⁸ Esta teoría es muy semejante, en sus lineamientos generales, a la del contrato social de Rousseau. Es muy posible que tenga en éste filósofo su fuente más remota.

²⁹ Si bien Lévi-Strauss parece dejar abierta la investigación de cuales son las razones que ocasionaron la aparición de la prohibición del incesto, afirma tajantemente que una vez que es introducida en la vida

lógica como históricamente e ira seguida de la comunicación de bienes y servicios (*relaciones económicas*) y de la comunicación de palabras (*lenguaje*).⁴⁰

En síntesis, podemos decir que la prohibición del incesto, postulada por Lévi-Strauss como el primer hecho social y el fundamento de toda cultura,⁴¹ representa la explicación reductiva y causal de "los todos sociales". Da así Lévi-Strauss una respuesta científico-natural a la problemática planteada por Durkheim y Mauss. Para apreciar mejor esta respuesta y su naturaleza epistemológica, en el capítulo siguiente abordaremos al totemismo como medio categorial de transición hacia la explicación científica de los mitos.

www.bdigital.ula.ve

humana, tal prohibición se va a concretar en el intercambio de hermanas. Al no poder tomar por esposas mujeres de su misma familia (hermanas), los hombres de un determinado grupo deberán estar dispuestos a cederlas en matrimonio a hombres de otro grupo, a la vez que deberán buscar en otro grupo esposas para sí mismos. Se origina entonces un intercambio de mujeres, estableciéndose, debido a tal fenómeno, un estrecho vínculo entre donadores y tomadores de mujeres.

⁴⁰ Cf. Bedcock C. R. *Lévi-Strauss, el Estructuralismo* ..., pp. 51-52

⁴¹ Si es de toda cultura, no tiene sentido de evolución cronológica como en la historia tradicional. Lévi-Strauss no se refiere a una cronología. En esto hay una diferencia radical, que lo acerca mucho más a Malinowski que a evolucionistas como Morgan o Spencer, de los cuales se aleja radicalmente.

C.C.Reconocimiento

CAPITULO IV

CATEGORIAS EXPLICATIVAS DEL MITO: EL INCONSCIENTE RACIONAL

El Totemismo como un Sistema de Clasificación

Para comprender las ideas de Lévi-Strauss acerca del totemismo nos parece conveniente, ante todo, fijar el significado de este término. Badcock, estudioso de su obra, define el totemismo de la siguiente forma:

El totemismo es un sistema de nomenclatura por medio del cual a los seres humanos individuales, así como a grupos de gente, se les atribuyen nombres de objetos naturales, de ordinario plantas y animales, pero también a veces nombres de características geográficas, de condiciones meteorológicas, enfermedades, etc.¹

¹ Ibid, p. 63. Ampliando lo dicho, continúa: "Al nombre de la entidad natural lo acompañan un complicado cortejo de rituales y prohibiciones, y nociones de mística o complicidad mágica enlazan al individuo en cuestión con el objeto totémico. En el caso de una especie animal, por ejemplo, a los miembros de la comunidad totémica pueden tocarles rituales destinados a la reproducción feliz de los animales en cuestión, prohibiciones al consumo de dicha especie, y probablemente la vida de las personas esté apuntada por danzas rituales y festivales mágicos asociados al tótem". (Badcock C. R. *Lévi-Strauss el Estructuralismo...*, p. 63, subrayado nuestro)

Es decir, es un sistema clasificatorio del hombre frente a otros hombres y al cosmos. Durkheim había explicado el totemismo partiendo de la *conscience collective*,² la cual establece una clasificación de la estructura social que adopta invariablemente la forma de clanes exógamos. De acuerdo con Durkheim, en el totemismo esta clasificación social es proyectada en la naturaleza, identificándose con ella la clasificación natural de plantas y animales en especies.³ Según esta concepción la clasificación social es reflejada en la naturaleza; de este modo surgirá la clasificación de las especies animales o vegetales.⁴ "Las primeras categorías lógicas son categorías sociales", dice Durkheim.⁵

Lévi-Strauss, a diferencia de Durkheim, postula que las primeras categorías sociales son categorías lógicas. Para demostrarlo parte de la idea de que los seres humanos -tanto "primitivos" como "civilizados"- clasifican y ordenan de manera espontánea sus experiencias de los fenómenos naturales. El llamado "primitivo" establecería entonces clasificaciones de las especies naturales, sean animales o vegetales, para luego, poniendo en ejercicio ciertos procesos analógicos, convertirlas con el totemismo en medios de clasificación social.⁶

² Para Durkheim la cultura es equivalente al total de los hechos sociales, los cuales están contenidos en un sistema de representaciones colectivas al que denomina *conscience collective*.

³ Las relaciones planteadas por el totemismo entre seres humanos y animales fueron explicadas por Lévy-Bruhl mediante un principio de participación. Malinowski había recurrido a consideraciones utilitarias en su explicación, otros como Firth y Fortes admitían la intuición de una semejanza sensible.

⁴ Cf. Bedcock C. R., *Lévi-Strauss el Estructuralismo y la Teoría sociológica*, p. 62-63)

⁵ Durkheim y Mauss, *Primitive Classification*, Londres, 1963, p. 82

⁶ Cf. Lévi-Strauss C., *El Totemismo en la Actualidad y El Pensamiento Salvaje*, *passim*.

Cuando se estudia el totemismo,⁷ dice Lévi-Strauss, nos encontramos en presencia de un objeto muy particular: una serie de encadenamientos lógicos que unen relaciones mentales.⁸ Concluirá diciéndonos que las relaciones totémicas son de orden metafórico puesto que en el totemismo se habla de las especies naturales por analogía con los propios segmentos sociales del grupo. Por lo tanto, "la relación totémica no puede buscarse en la naturaleza propia del tótem, sino en las asociaciones que evoca en la mente."⁹

Radcliffe-Brown al estudiar el totemismo ya había observado que en éste "las semejanzas y diferencias entre las especies animales se expresan en términos de amistad y de conflicto, de solidaridad y de oposición".¹⁰ Basándose en estas observaciones Lévi-Strauss dirá que la homología establecida al representar el universo de la vida animal en forma de relaciones sociales, alberga en su seno otro tipo de relación, esta vez de oposición entre pares de términos correspondientes a especies animales. Pero para formar estas parejas de opuestos se hace necesario "elegir especies que tengan por lo menos un rasgo en común que permita compararlas" y, a la vez, que tal característica en común esté acompañada de una oposición interior a la pareja misma:

⁷ En su estudio sobre el totemismo Lévi-Strauss se orienta básicamente hacia lo que él llama la segunda teoría de Radcliffe-Brown. Esta teoría fue expuesta en una conferencia dictada en la *Huxley Memorial Lecture for 1951*.

⁸ Cf. Lévi-Strauss C. *El Totemismo en la Actualidad*, p. 118-119.

⁹ *Ibid.*, p. 119. Para argumentar estas ideas Lévi-Strauss se vale de un ejemplo tomado de los Muer del Sudán, en el cual se ilustra la significación de los gemelos para este grupo y la terminología para designarlos.

¹⁰ Radcliffe-Brown, citado por Lévi-Strauss en *El Totemismo en la Actualidad*, p. 128

Aunque son carnívoras, dos aves son, respectivamente, 'cazador' y 'ladrón' (aves de rapia). Miembros de una misma especie, difieren por el color, blanco o negro; aves por igual arborícolas son diurnas o nocturnas, etcétera.¹¹

Se hace de este modo de "la categoría de género y de la noción de oposición datos inmediatos del entendimiento utilizados por el orden social para constituirse".¹² Apoyándose además en algunas ideas expuestas por el filósofo francés H. Bergson, Lévi-Strauss dice que la percepción inmediata del género a través de los individuos es lo que caracteriza la relación entre el hombre y el animal o la planta; es ella también la que ayuda a comprender mejor lo que es el totemismo:

A la vez que la naturaleza del animal parece concentrarse en una cualidad única, se diría que su individualidad se disuelve en un género. Reconocer un hombre consiste en distinguirlo de los demás hombres; mas reconocer un animal de ordinario es darse cuenta de la especie a la que pertenece [...] Un animal podrá ser harto concreto e individual, pero se nos manifiesta esencialmente también como un género [...] No podemos sacar nada en claro de que se diga que un clan es tal o cual animal; pero que dos clanes comprendidos en una misma tribu deban ser necesariamente dos animales diferentes, es cosa mucho más instructiva. Supongamos, en efecto, que se quiera señalar que estos dos clanes constituyen dos

¹¹ Lévi-Strauss C. *Totemismo en la Actualidad*, p. 123, 138. Ya Bergson, antes que Radcliffe-Brown, dice Lévi-Strauss, había defendido ideas semejantes en *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*.

¹² *Ibid.*, p. 141

especies, en la acepción biológica del término [...] se les dará [...] a uno de ellos el nombre de un animal y al otro el de otro, cada uno de estos nombres considerado por separado no era sino una denominación: tomados juntos equivalen a una afirmación. Dicen, en efecto, que los dos clanes son de sangre diferente. Así pues, cuando [los miembros de dos clanes] declaran que constituyen dos especies animales no hacen hincapié en la animalidad sino en la dualidad.¹³

Lévi-Strauss se remonta hasta Jean-Jacques Rousseau a fin de rastrear los orígenes de esta concepción sobre el totemismo. En este autor encuentra el predecesor más remoto de sus ideas. Rousseau, dice Lévi-Strauss,

ve en la aprehensión que el hombre hace de la estructura "específica" del mundo animal y vegetal la fuente de las primeras operaciones lógicas y, subsiguientemente, la de una diferenciación social que no puede ser vivida más que a condición de ser concebida.¹⁴

Al aplicar comparativamente los diversos seres de la naturaleza entre sí y de estos a él mismo, se engendran de modo natural en el espíritu del hombre "la percepción de ciertas relaciones" que solemos expresar,

¹³ Bergón, citado por Lévi-Strauss en *El Totemismo en la Actualidad*, pp. 141-143, 193-195.

¹⁴ Lévi-Strauss C. *El Totemismo en la Actualidad*, pp. 144-145

mediante las palabras grande, pequeño, fuerte, débil, rápido, lento, miedoso, atrevido, y otras ideas semejantes, comparadas a su antojo y casi sin pensarlo, produjeron al fin en él cierta suerte de reflexión, o más bien una prudencia maquinal que le indicaba las precauciones más necesarias para su seguridad.¹⁵

También destaca Lévi-Strauss que para Rousseau la vida afectiva y la intelectual se oponen como se oponen naturaleza y cultura; éstas están alejadas por la distancia que existe entre "las puras sensaciones y los más simples conocimientos". Cuando se encuentra en el estado de naturaleza el hombre carece de previsión y curiosidad puesto que "se entrega al solo sentimiento de su existencia actual", viviendo solamente en un estado afectivo.¹⁶ De este modo, según Rousseau, el advenimiento de la cultura coincide con el nacimiento del intelecto. El paso de la naturaleza a la cultura se funda en el surgimiento de una lógica que opera por medio de oposiciones binarias, y ésta habrá de coincidir con las primeras manifestaciones del simbolismo.

Por otro lado, según Rousseau, la conciencia de la oposición entre hombres y animales debió ser precedida por una aprehensión global de ambos como seres sensibles, es decir, por una identificación. Estas ideas

¹⁵ Ibid, p. 146

¹⁶ Idem.

sirven de fundamento para postular que el origen del lenguaje no está en las necesidades sino en las pasiones, de lo cual resulta que el primer lenguaje tuvo que ser figurativo y con éste los primeros pasos del pensamiento humano:

Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron pasiones, sus primeras expresiones fueron tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer, y lo último que se encontró fue el sentido propio. No se llamó a las cosas por su verdadero nombre hasta que se las vio con su verdadera forma. Primero no se habló más que en poesía; no se pensó en razonar sino mucho tiempo después.¹⁷

La Lógica de las Oposiciones y de las Correlaciones

Para Lévi-Strauss, las parejas de oposición del totemismo se corresponden con el principio estructural que une términos opuestos¹⁸. En el totemismo este principio se expresa a través de códigos particulares constituidos por términos animales y vegetales cuyas correlaciones y oposiciones pueden ser formalizadas de otra forma, como se puede observar, que lo hacen ciertas tribus americanas al presentar oposiciones del tipo "cielo-tierra", "guerra-paz", "río arriba-río abajo", "rojo-blanco", etc.

¹⁷ Rousseau, citado por Lévi-Strauss en: *El Totemismo en la Actualidad*, p. 148

¹⁸ Cf. Lévi-Strauss: *El Totemismo en la Actualidad*, p. 123

Según Lévi-Strauss el modelo más general y la aplicación más sistemática de un código de este tipo se puede hallar en China, en la oposición de los dos principios Yang y Yin: macho y hembra, día y noche, verano e invierno, de la unión de los cuales resulta una totalidad organizada (*tao*): pareja conyugal, día entero, año.¹⁹

Sintetizando, Lévi-Strauss nos dice que el totemismo se puede reducir a un modo particular de formular un problema general: "Hacer de manera que la oposición en vez de ser un obstáculo para la integración sirva más bien para producirla".²⁰ El totemismo se reduce entonces a ser un ejemplo particular de ciertos modos de reflexión; aunque en él, dice Lévi-Strauss, pueden manifestarse sentimientos, ello sólo será de "manera subsidiaria, el totemismo [...] participa del entendimiento, y las exigencias a que responde, la manera como trata de satisfacerlas, son ante todo de orden intelectual".²¹ Es así como, partiendo de los datos proporcionados por la observación de la realidad sensible de los animales, el pensamiento reflexivo concibe nociones y relaciones; de aquí se puede inferir que las especies animales son elegidas no porque son "buenas para comer", sino porque son "buenas para pensar".²²

Lévi-Strauss, reconoce que las nociones de oposición y de correlación, se remontan a las teorías del asociacionismo psicológico.²³ Pero sostiene que

¹⁹ *Ibid.*, p. 118

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Lévi-Strauss, C. *El Totemismo en la Actualidad*, p. 151

²² *Ibid.*, p. 118

²³ Para el asociacionismo psicológico las correlaciones y las oposiciones son las leyes fundantes del pensamiento y del lenguaje. Sin embargo el estructuralismo rechaza los fundamentos atomistas atribuidos al asociacionismo y especialmente la tendencia manifestada por los asociacionistas clásicos a basar sus explicaciones en puras combinaciones mecánicas.

han sido la lingüística y la antropología estructural "las que volvieron a ponerlas en un lugar honroso en el vocabulario de las ciencias humanas",²⁴ y piensa además que "un asociacionismo renovado debería fundarse en un sistema de operaciones que no carecería de analogías con el álgebra de Boole".²⁵

Por último concluirá diciéndonos que esta lógica elemental de oposiciones y correlaciones, de exclusiones e inclusiones, de compatibilidades e incompatibilidades viene a ser una especie de mínimo común denominador de todo pensamiento, "expresión directa de la estructura del espíritu (y detrás del espíritu, sin duda del funcionamiento del cerebro)."²⁶ Lévi-Strauss expresa reiteradamente que los hechos sociales y, en general, la cultura podrá ser explicada como resultado de la función cerebral; es decir, en términos de procesos físico-químicos y de operaciones psicológicas, y no como un producto pasivo de la acción del medio sobre una supuesta conciencia amorfa.²⁷ Observamos entonces como este análisis del totemismo va más allá de la generalización etnográfica alcanzando "las leyes del lenguaje y del pensamiento mismo".²⁸

²⁴ Lévi-Strauss C., *El Totemismo en la actualidad*, p. 118.

²⁵ *Ibid.*, p. 133

²⁶ Ya en su *Antropología Estructural* Lévi-Strauss plantea la idea de que la estructura del pensamiento se debe corresponder con el funcionamiento de la estructura cerebral. La cuestión sería saber qué relación existe entre las correlaciones y oposiciones del pensamiento y el lenguaje, con las estructuras y fisiología del cerebro.

²⁷ Cf., Lévi-Strauss C. *El Totemismo en la Actualidad*, p. 150.

²⁸ Dice Radcliffe-Brown: "Lo que aquí designamos con el término de 'oposición' es una aplicación particular de la asociación por 'contrariedad', rasgo universal del pensamiento humano que nos incita a pensar por parejas de contrarios: arriba y abajo, fuerte y débil, negro y blanco." (Citado por Lévi-Strauss *El Totemismo en la Actualidad*, p. 118)

Habiéndonos familiarizado con estas ideas estamos ahora en capacidad de comprender por qué Lévi-Strauss nos habla constantemente de pares de oposición y correlación.²⁹ Para él, como para los estructuralistas en general, estos pares de oposición se encuentran no sólo en la estructuración fundamental de los mitos y en los sistemas clasificatorios de los pueblos primitivos, sino que se conforman con la estructuración de la historia por parte del método histórico; además el método estructural siempre los presupone siendo su fundamento operativo.³⁰ El estructuralismo postula que los pares de correlación y oposición se encuentran por todas partes ya que el lenguaje y el pensamiento son sistemas de elementos en correlación y oposición,³¹ es decir, son "estructuras". De ahí que en la obra de Lévi-Strauss la "estructura" adquiera un valor esencial. Por ello debemos examinar esta noción más detenidamente.

La Noción de Estructura y su Relevancia Etnológica

²⁹ Según Lévi-Strauss, la *cultura* se edifica -como su símbolo máximo el *lenguaje*- sobre una estructura de oposiciones y correlaciones, es decir por relaciones lógicas.

³⁰ Barthes lo expresa de un modo bastante claro en su ensayo *Elementos de Semiología* (Barthes et al, *La Semiología*, pp. 52-62)

³¹ En el trasfondo del problema de las oposiciones nos encontramos con la que se ha llamado la regla de oro del estructuralismo: "sólo se conoce por diferencia". (Lévi-Strauss C. *Antropología Estructural*, p. 16)

La estructura constituye la principal herramienta explicativa del estructuralismo de Lévi-Strauss. Por tanto, al estudiar su pensamiento se hace indispensable hacer una revisión del significado de este término.

“Estructura” es un término que originalmente tiene un sentido arquitectónico; deriva del latín *“structure”*, que significa construir. En el siglo XVII la palabra fue usada por Fontenelle para referirse a la disposición de los órganos del cuerpo humano; más tarde, en el siglo XIX, se difunde más su uso encontrándosele en el léxico de anatomistas, gramáticos y en general de estudiosos tanto de las ciencias exactas como de las ciencias naturales.

En el lenguaje corriente el significado de estructura está cercano al de “forma” u “organización”, solándose referir a la distribución y orden de las partes de un órgano, cuerpo, edificio, etc. Según la explicación que nos ofrece el Larousse, “estructura” es la forma en que se construye un edificio y, por extensión, la forma en que se “arreglan” entre sí las partes de un todo cualquiera -sustancia mineral, cuerpo vivo, discurso, etc.

En matemáticas el término es utilizado para designar un conjunto de elementos y una o más operaciones realizables entre ellos, es decir para designar un conjunto de elementos solidarios entre sí, o cuyas partes son funciones unas de otras.

Concluyendo podemos decir que generalmente se entiende por “estructura” el modo en que las partes de un todo de cualquier clase se conectan entre sí.

De aquí que el método estructuralista conciba los fenómenos como totalidades que han de ser analizadas desde dentro, suponiendo además que cada una de ellas estará conformada por elementos distintos aunque solidamente integrados. El análisis estructuralista supone que el descubrimiento de la disposición y de las relaciones que dichos elementos guardan entre sí permitirá descubrir una especie de esqueleto del objeto analizado, que ha de ser considerado como su representación; ésta es su estructura. Tal análisis se lleva a cabo mediante la descomposición y recomposición sucesiva del todo con la cual se intenta descubrir su funcionamiento y hacer inteligible lo que era en un inicio ininteligible en el objeto analizado. Entre la estructura y el objeto de su análisis debe darse entonces una "analogía de funciones". Es importante en tal sentido resaltar que en el proceso de análisis estructural se encontrarán relaciones fundamentales y relaciones subordinadas, pero sólo las primeras constituyen la estructura.³²

Se podría decir que la estructura equivale a la "substancia" del fenómeno, ya que ella descubre lo que subyace o está debajo, lo que no se puede percibir inmediatamente o empíricamente, o lo que no emerge espontáneamente a la superficie. En el caso de las estructuras económicas, por ejemplo, Marx advierte que no pueden ser captadas a nivel de la conciencia, sino que hay que descubrirlas y reconstruirlas bajo lo aparente, en un nivel más profundo equivalente al inconsciente freudiano.³³

³² Cf. Caruso P., *Entrevistas con Lévi-Strauss*..., p. 14

³³ Cf. Idem.

Por lo dicho hasta ahora podemos inferir que la observación no basta para identificar la estructura, ésta no se corresponde directamente con la realidad empírica. En efecto, los hechos se nos muestran empíricamente como un conjunto de elementos combinados o como organizaciones que, sin embargo, no son inteligibles por sí mismas. Se hace necesario romper con las relaciones aparentes para poder definir las relaciones que "subyacen" en las apariencias empíricas y que son las realmente determinantes ya que son ellas las que nos permiten el acceso a la estructura. Así, "bajo las relaciones observables, el análisis [estructural] debe descubrir otras que informen sobre las primeras y expliquen por qué son estas las que aparecen a la observación". Por ejemplo, para recurrir a un caso típico de la antropología, las relaciones de amistad que se observan entre un sobrino y su tío materno podrían considerarse, en un primer momento, como el resultado de sus vínculos familiares. Analizando estructuralmente esta relación, se descubre que en realidad es la expresión de una relación mucho más profunda entre linajes, disimulada en la apariencia singular de las relaciones superficiales de parentesco. Refiriéndonos a otro caso, ahora dentro del campo económico, tenemos que la observación superficial de la práctica capitalista nos muestra el salario, sólo en apariencia como el precio del trabajo del obrero; pero, bajo esta apariencia, el análisis estructural marxista descubre una relación de explotación.

En los dos casos considerados, la estructura muestra la razón oculta detrás de la apariencia, la configuración subyacente en la apariencia del

fenómeno que es puesta al descubierto a través del análisis estructural.³⁴ El método estructuralista, como dice apropiadamente Jean Piaget, no se limita entonces,

al sistema de las relaciones observables, es decir, no se conforma con la totalidad emergente, sino que busca descubrir las interacciones transformadoras y las leyes de composición, buscando explicaciones de los sistemas de interacciones en una estructura subyacente que se reconstruye por medio de modelos logicomatemáticos, de modo deductivo, no pudiendo ser comprobada a título de dato. Dicha estructura no encaja en el terreno de los 'hechos' comprobables y [...] permanece "inconsciente" en los miembros individuales del grupo considerado (Lévi-Strauss insistirá en este aspecto) [...] Al igual que en psicología, la estructura no pertenece a la conciencia, sino al comportamiento, y el individuo adquiere de ella sólo un conocimiento restringido a través de unas tomas de conciencia incompletas que se efectúan con ocasión de las desadaptaciones.³⁵

Según esta interpretación las estructuras sociales vendrían a ser una articulación de normas inconscientes (de aquí su carácter profundo o subyacente) que regulan cualquier fenómeno y que, gracias al análisis estructural, pueden hacerse conscientes.

³⁴ Cf. Pouillon, J. *Problemas del Estructuralismo*, (1967). p. 10

³⁵ Cf. Piaget J., *El Estructuralismo*, (1960) pp. 114;118

Por otro lado, la estructura podría ser interpretada también como una sintaxis que explica las transformaciones de una serie de variantes dadas por las organizaciones concretas de un fenómeno; por ello es que el estructuralismo "admite que es posible confrontar conjuntos diferentes en virtud de sus diferencias".³⁶

Como caso paradigmático de tal concepción estructural tenemos el caso del lingüista quien enfrenta un conjunto de oposiciones sintácticas, entre las cuales debe encontrar un orden. Por su parte, el etnólogo debe explicar las diferencias más bien que los rasgos comunes entre las sociedades que estudia, buscando las sintaxis que posibilitan la traducción recíproca entre culturas distintas y no la generalidad postulada a partir de una "naturaleza humana" que sería, por así decirlo, exterior a su propia diversidad.

En este sentido la estructura viene dada, entonces, por la relación común según la cual se definen las diferencias de los conjuntos organizados que se comparan; es el eje semántico que los ordena, y desde el cual se pueden considerar "como variantes entre sí y al conjunto de todos ellos como el producto de un arte combinatoria".³⁷ Sintetizando lo dicho hasta ahora, la estructura sería esencialmente la sintaxis de las transformaciones de un todo, o lo que permiten pasar de una variante a otra, es decir, su regla de invariabilidad.³⁸ Debido a esto se ha intentado hacer equivalentes "estructura" y "sistema". De hecho algunos teóricos, entre ellos Jean Piaget, la definen como un sistema de transformaciones, que tiene unas leyes internas y que se

³⁶ Pouillon, J. *Problemas del Estructuralismo*, p. 7

³⁷ *Idem*.

³⁸ *Ibid*, p. 8

conserva o se enriquece por el mismo juego de sus transformaciones, las cuales no traspasan las fronteras del sistema mismo, ni reclaman elementos exteriores. Las leyes de la estructura deben garantizar su autoajuste. Una estructura comprende entonces tres caracteres: totalidad, transformaciones y autorregulación.³⁹ La estructura constituiría así una totalidad formada de elementos subordinados a unas leyes de composición que le son características al sistema. Tales leyes no se podrían reducir a asociaciones acumulativas ya que ellas "confieren al todo [...] unas propiedades de conjunto distintas de aquéllas de los elementos".⁴⁰

Debemos entonces entender por "estructura", un sistema, o conjunto de sistemas, que pueden ser de muy diversas clases, por ejemplo, el sistema de señales de tránsito, el de las relaciones familiares, las reglas de urbanidad, el sistema del lenguaje, etc. Todos estos sistemas pueden diferir debido a su composición material pero, sin embargo, ejecutar funciones que, aunque distintas, pueden ser significativamente comparables. Uno de tales sistemas puede servir de modelo a cualquier otro, debiendo entonces existir reglas de transformación que permitan pasar de un sistema a otro. Ahora se puede entender mejor por qué Lévi-Strauss afirma que el estructuralismo es una "investigación de homologías, refiriéndose con tal expresión a una `analogía de funciones'".⁴¹

³⁹ Piaget J., *El Estructuralismo*, p. 9

⁴⁰ *Ibid*, p. 11

⁴¹ Caruso P., *Conversaciones con ...*, p. 14

Por otro lado se ha propuesto que la estructura goza de una inteligibilidad intrínseca puesto que "una estructura se basta a sí misma y no necesita, para ser captada, recurrir a ninguna clase de elementos ajenos a su naturaleza."⁴²

El Modelo Estructural de Claude Lévi-Strauss

De acuerdo con Lévi-Strauss la expresión "estructura social" hace referencia, básicamente, a los aspectos formales de los fenómenos sociales.⁴³ En la etnología esta expresión se utilizó por primera vez en el contexto de los problemas de parentesco. En efecto con tal noción se significarían los modelos teóricos contruidos de acuerdo con la realidad empírica usando como materia prima *las relaciones sociales*, que ponen de manifiesto "la estructura social", la cual no se puede reducir al conjunto de las relaciones sociales observables o ser aprehendida directamente mediante la observación de la realidad social concreta. Si ello es así, entonces, -para usar una terminología lingüística- "cuando queremos definir una estructura nos colocamos, por decirlo así, en el nivel de la gramática y de la sintaxis y no en el de la lengua hablada".⁴⁴

Existen, según Lévi-Strauss, cuatro condiciones que deben ser satisfechas por un modelo para que pueda ser tomado como una estructura:

⁴² Piaget J., *El Estructuralismo*, p. 9

⁴³ Así encontramos usado el término, por ejemplo, en su *Antropología estructural*, en el capítulo titulado: "La noción de Estructura en Etnología".

⁴⁴ Fortes M., citado por Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, p. 324

1) Ha de presentar carácter de sistema, es decir, en él una modificación cualquiera de uno de los elementos que lo integran debe entrañar una modificación en todos los demás.

2) Le ha de ser esencial la noción de transformación, ya que "todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos".⁴⁵

3) La manera como reaccionará el modelo al ser modificado uno de sus elementos, se ha de poder predecir examinando sus propiedades anteriores.

4) La explicación dada por el modelo ha de ser completa, es decir, "el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados".⁴⁶

También considera Lévi-Strauss que los modelos estructurales pueden ser conscientes e inconscientes, según el nivel en el que funcionan. Para el etnólogo, dice, los modelos conscientes o normas son modelos pobres "debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos";⁴⁷ ellos son construidos por la misma cultura como una forma de interpretación. Sin embargo, aclara, los modelos constituidos

⁴⁵ Ibid., p. 301

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Ibid., pp. 303-304

por estas normas culturales no constituyen "automáticamente estructuras", aunque ayuden de modo muy especial a descubrirlas.

La Realidad Subyacente a la Estructura:

El Inconsciente Racional

Una fuente importante de la cual se nutre Lévi-Strauss, y en general, todo el estructuralismo, es el psicoanálisis. De esta doctrina toma la noción de inconsciente. Sin embargo, el modo como Lévi-Strauss la concibe difiere no sólo de la interpretación de Freud sino, por igual, de los demás estructuralistas y psicoanalistas, por ejemplo, de J. Lacan, en quien encontramos un desarrollo de la teoría freudiana del inconsciente que reafirma su condición pulsional más bien que racional. En el caso de Lévi-Strauss, por el contrario, encontramos una noción de inconsciente concebido como una fuerza de carácter racional muy diferente a la propuesta por Freud.

En la literatura estructuralista se ha utilizado la expresión "estructuras profundas" para significar los principios de funcionamiento mental, hechos explícitos solamente a través del análisis estructural. Ello se debe al carácter inconsciente de tales principios. Esta idea de inconsciente está presente en casi todos los estructuralistas incluido Lévi-Strauss, para quien los sistemas de regulación de la conducta social son, esencialmente inconscientes. Sólo a partir del estudio de las conductas y de los sistemas conscientes de

representación, cree este autor, es posible elaborar una construcción objetiva de los sistemas inconscientes y su fundamento real.

A partir de estas ideas Lévi-Strauss postula un inconsciente racional desde el cual se fundan los sistemas conscientes. Esto es de vital importancia para la comprensión de su concepción etnológica de acuerdo a la cual las estructuras que explican los fenómenos sociales se elaboran fuera del pensamiento consciente.

La noción de inconsciente en Lévi-Strauss tiene su origen en disciplinas tan disimiles como la geología, el marxismo y el psicoanálisis. Se podrían rastrear algunas de las fuentes de donde emana su teoría acerca del inconsciente, examinando la importancia que tales disciplinas tienen en la elaboración de su método de análisis. En *Tristes Trópicos* comenta nuestro autor que sus maestros fueron la geología, el psicoanálisis y el marxismo.

En la geología encuentra una ciencia que trata de explicar la apariencia exterior del terreno, estudiando la estructura oculta que conforman las diferentes capas resultantes de los acontecimientos sucedidos a lo largo del tiempo. Son estas, dice, el substrato que, de algún modo, posibilita las actuales condiciones del terreno. Las capas más profundas constituyen, entonces, la estructura que determina necesariamente las capas más superficiales. Una aplicación análoga de esta concepción geológica le condujo a encontrar en el marxismo una "geología de la sociedad" y en el psicoanálisis una "geología psíquica". La geología, el marxismo y el psicoanálisis dice:

[...] me enseñaron a explicar lo visible por lo oculto; o sea: a buscar la relación entre lo sensible y lo racional... una búsqueda de la racionalidad del inconsciente: un superracionalismo... Freud me revelaba precisamente que las conductas en apariencia más afectivas, las operaciones menos racionales, las manifestaciones prelógicas, son, al mismo tiempo las más significantes... el marxismo me parecía proceder de la misma manera que la geología y el psicoanálisis en el sentido que le había dado su fundador: los tres demuestran que conocer consiste en reducir un tipo de realidad a otra; que la realidad verdadera no es jamás la más manifiesta; y que la naturaleza de lo verdadero se manifiesta ya en el cuidado que pone en el ocultarse. En todos los casos el mismo problema, que es el de la relación entre lo sensible y lo racional, y el fin perseguido es el mismo: una especie de superracionalismo que intenta integrar el primero en el segundo sin sacrificar nada de sus propiedades.⁴⁶

Al concluir este capítulo, podemos decir que el fin primordial de la obra de Lévi-Strauss es el de develar o hacer explícitas las estructuras profundas de los productos culturales. Es por ello que busca las estructuras elementales del parentesco y explora la sintaxis de los mitos buscando su gramática profunda.

⁴⁶ Lévi-Strauss C. *Tristes Trópicos*, p. 45

En síntesis, lo que relaciona su trabajo con el marxismo y el psicoanálisis es el hecho de que,

Lévi-Strauss intenta establecer las leyes naturales (inconscientes) de nuestros productos culturales (conscientes). De este modo, lo que a un primer nivel de sentido común aparece sin sentido ni significación, a un nivel de estructura inconsciente develada por el análisis estructural -es decir, construida por el etnólogo pero *cum fundamento in re*: explicación- reaparece con sentido.⁴⁹

www.bdigital.ula.ve

⁴⁹ Ortiz-Osés A. *Nueva Filosofía Hermenéutica*, pp 182 -183.

CAPITULO V

ESTRUCTURA, ANALISIS Y CATEGORIAS DEL PENSAMIENTO MITICO

La Transposición al Campo de la Mitología

Como ya hemos visto, Lévi-Strauss intenta aplicar el método de la lingüística estructural a los estudios antropológicos. Lo aplica primeramente al problema de las relaciones de parentesco y las reglas matrimoniales. Luego al estudio del totemismo y, posteriormente, al estudio de los mitos, estos serán analizados inicialmente con el propósito de encontrar su estructura.¹ Hace notar, sin embargo, que el método de análisis lingüístico debe modificarse para adaptarse al estudio de los objetos antropológicos.² Dentro de este campo

¹ Lévi-Strauss estudia los sistemas de parentesco y las reglas matrimoniales que forman parte de los órdenes "vividios" o infraestructurales, en *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Pero nos parece que al darse cuenta de la importancia que tenía el estudio de las estructuras de los órdenes "concebidos", es decir, de los órdenes superestructurales para lograr un modelo total de la sociedad, decidió estudiar los mitos buscando su estructura, tal vez con la intención de que una vez establecidas las relaciones e interacciones entre estos dos tipos de estructuras, se pudiera lograr ese modelo total. En esta obra Lévi-Strauss propone extender "el análisis de los diferentes aspectos de la vida social lo bastante lejos como para alcanzar un nivel en el cual sea posible el pasaje de uno a otro; es decir, elaborar una especie de código universal, capaz de expresar las propiedades comunes a las estructuras específicas que dependen de cada aspecto. El empleo de este código deberá ser legítimo para cada sistema tomado aisladamente, y para todos cuando se trate de compararlos. Estaremos así en condiciones de saber si hemos alcanzado su más profunda naturaleza y si consisten o no en realidades del mismo tipo." (*Estructuras Elementales del Parentesco*, p. 58)

² Cf. Lévi-Strauss C. *Antropología Estructural*, p. 355

"los mitos, el ritual y las creencias religiosas forman [...] un campo pleno de promesas para los estudios estructurales".³

Será en *La Estructura de los Mitos*, trabajo publicado en 1955, donde Lévi-Strauss desarrolla por primera vez una teoría del mito y propone un método de análisis que es esbozado, a manera de ejemplo, en un análisis del mito de Edipo y luego verificado exhaustivamente en el caso de los mitos zúfi de origen y emergencia.

Posteriormente, en 1956, en el artículo *Estructura y Dialéctica*, Lévi-Strauss expone algunas ideas referidas a las relaciones entre "mito" y "ritual". Dos años más tarde, publica *La Gesta de Asáwal*, trabajo en el cual se lleva a cabo el análisis de un mito de indígenas norteamericanos de la costa noroeste del Pacífico. Aquí logra identificar una misma estructura lógica, subyacente a los diversos niveles evolutivos del mito "geográfico, económico, sociológico, cosmológico," y al simbolismo correspondiente a cada uno de ellos. A su vez, da una explicación de las divergencias existentes en las diferentes versiones de un mismo mito.⁴

También en 1958 publica *Antropología Estructural*, libro en el que se editan una serie de artículos con el objeto de exponer las directrices básicas que el método estructural ha de seguir en los estudios antropológicos. En la parte dedicada a "Magia y Religión" encontramos tres ensayos en los que se dejan entrever las pautas que orientarán sus trabajos posteriores, los cuales estarán consagrados exclusivamente al análisis del mito.

³ Idem.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 142

Como ya se vio,⁵ en *El Totemismo en la Actualidad*, publicada en 1962, Lévi-Strauss critica los estudios clásicos sobre el totemismo haciendo un recorrido histórico por las diversas teorías que intentaban comprenderlo. Como conclusión Lévi-Strauss nos dirá que en el totemismo opera una lógica de asociación de ideas, la cual se fundamenta en las relaciones de "pares y opuestos" o relaciones de oposición y de correlación. Después de mostrar la lógica del totemismo postula que ésta participa del entendimiento y "que las exigencias a que responde y la manera en que trata de satisfacerlas, son ante todo de orden intelectual". De este modo busca superar la posición de quienes, de manera equivocada, ven en el pensamiento mágico un mero producto de la fantasía y de la emoción.⁶ Estas ideas serán tratadas por extenso en su obra magistral *El Pensamiento Salvaje*. En ella Lévi-Strauss se propone mostrar el modo en que funciona la lógica del pensamiento mítico, mostrando algunos modos de operación de la "lógica primitiva" a la cual también llama "lógica de lo sensible". Este es el punto de partida para alcanzar las categorías del pensamiento primitivo que pasará a ser el objetivo a alcanzar a través del análisis de los mitos.⁷ Para Lévi-Strauss dicho análisis ha de hacer explícitas las categorías inconscientes, determinantes para la comprensión científica de la magia y de la religión.⁸

⁵ Cf. Supra, cap. IV

⁶ Cf. Lévi-Strauss C., *Totemismo en la Actualidad*, p. 151

⁷ Es en el último capítulo de esta obra donde discute algunos puntos de vista expuestos por Sartre, referidos a los fundamentos filosóficos de la antropología. En el capítulo VI hacemos un análisis de esta discusión.

⁸ Cf. Lévi-Strauss C. *Antropología Estructural*, p. 24

En sus *Mitológicas*, cuyo primer volumen se publica en 1964, Lévi-Strauss se propone esbozar la sintaxis de la mitología sudamericana,⁹ sosteniendo que si se va lo suficientemente lejos en algunos de los aspectos de la vida social, se terminará topando con las categorías inconscientes que fundamentan el todo social. De entre los diversos elementos que conforman la vida social elige la mitología como lugar privilegiado para encontrar las categorías universales que a su vez permitirían su explicación científica. En los cuatro volúmenes de las *Mitológicas* se pretende alcanzar ese código universal mediante el análisis comparativo de un número muy vasto de mitos de los indígenas americanos.¹⁰

Los trabajos de sociología religiosa de Lévi-Strauss -dentro de los cuales se incluye el estudio de los mitos- se orientan hacia una psicología intelectualista que critica el método de la fenomenología religiosa, orientada por una psicología de la afectividad pura. Lévi-Strauss rechaza la interpretación afectiva de las producciones primitivas. Así, comentando a Hocart y refiriéndose a la preferencia de la psicología moderna por el estudio de la vida afectiva y su poco interés por los fenómenos intelectuales, dice:

Hubiera sido necesario ampliar los cuadros de nuestra
lógica para incluir en ella operaciones mentales (las del

⁹ Cf. Lévi-Strauss C., *Lo Crudo y lo Cocido*, p. 17

¹⁰ Este intento ha sido considerado por Paul Ricoeur como un "kantismo sin sujeto trascendental". (Cf. Ricoeur P., "Symbole et Temporalité", *Archivio di Filosofia*, nº 1-2, Roma, 1963, p. 24) El mismo Lévi-Strauss reconoce que su empresa se dirige a la búsqueda de las categorías del intelecto, pero al seguir un camino distinto al de Kant, alcanzará conclusiones diferentes. (Cf. Lévi-Strauss *Lo Crudo y lo Cocido*, p. 20)

pensamiento mítico) en apariencia diferentes de las nuestras, pero que son intelectuales con igual derecho. Se ha ensayado, en cambio, reducirlas a sentimientos informes e inefables. Este método, conocido bajo el nombre de fenomenología religiosa, se ha mostrado con excesiva frecuencia estéril y fastidioso.¹¹

Igualmente critica Lévi-Strauss las interpretaciones que ven en los mitos "ensoñaciones de la conciencia colectiva, divinización de personajes históricos," etc. Estas son para él sólo especulaciones filosóficas.¹² Su método estructural trata de reducir los mitos a sus elementos estructurales, que son a su vez los principios organizadores de la materia mítica, revelados sólo a través del análisis estructural que habrá de permitir alcanzar progresivamente el significado propio de los mitos.¹³

Estructura y Análisis Estructural

En el artículo "*La Estructura de los Mitos*", se presenta una descripción del mito que sirve como punto de partida para abordar su problemática interna. Allí dice Lévi-Strauss:

¹¹ Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural*, p. 230

¹² *Ibid.*, p. 230

¹³ Cf. Lévi-Strauss C., *Lo Crudo y lo Cocido*, p. 13

En un mito todo puede suceder, parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica o de continuidad. Todo sujeto puede tener cualquier predicado; toda relación concebible es posible. Y sin embargo, estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo.¹⁴

Lo primero que debemos hacer a fin de introducirnos en el estudio de la estructura del mito es tener claro que todo mito es una construcción del lenguaje y está dentro de él, y por medio de él se le conoce y se le transmite, aunque paradójicamente siempre se sitúa en otro nivel.¹⁵ El lenguaje del mito opera a un nivel muy elevado, encontrándose por ello las propiedades míticas muy por encima del nivel habitual de las expresiones lingüísticas normales siendo a su vez de naturaleza más compleja.

Es necesario tener en cuenta que el lenguaje tal como se utiliza en el mito manifiesta propiedades muy particulares.¹⁶ Es debido a dicha peculiaridad que, desde un punto de vista lingüístico, el mito puede ser definido como un modo del "discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero".¹⁷

¹⁴ Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural*, pp. 230, 231

¹⁵ Para Roland Barthes, quien de algún modo retoma la teoría de Lévi-Strauss, el mito es un habla, un sistema de comunicación, un mensaje. (Barthes, *Mitologías* p. 199)

¹⁶ El discurso mítico tiene una referencia distinta a la del discurso ordinario. Por lo que lo podemos considerar como un metalenguaje. Cf. Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural*, pp. 190, 231-233

¹⁷ Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, p. 233. En este sentido, el lugar que el mito ocupa en la escala de los modos de expresión lingüística es el opuesto al de la poesía. Con respecto al asunto de mito y poesía, dice Lévi-Strauss en su estudio del poema "Los Gatos" de Charles Baudelaire: "Sin duda, el firmante de esta

En *Mito y Significado*, Lévi-Strauss hace una serie de comparaciones entre el lenguaje, el mito y la música que nos puede ayudar a comprender la estructura del mito. Según los lingüistas contemporáneos, el lenguaje tiene unos elementos básicos llamados fonemas. Estos en sí mismos no tienen significado, pero al ser combinados, sirven para diferenciar los significados. Tales fonemas vendrían a ser los sonidos que se representan de manera imprecisa con las letras del alfabeto. De igual manera, encontramos en la música unos elementos básicos que vienen a ser las notas musicales (do, re, mi..., etc.) las cuales, siendo sonidos, en sí mismos no tienen significado y sólo mediante su combinación se puede crear música.

Entonces, tanto en el lenguaje como en la música encontramos un material elemental dado por los fonemas y las notas musicales respectivamente. Lévi-Strauss le da a estas últimas el nombre de "sonemas" o "tonemas". El hecho de que tanto el lenguaje como la música presenten en su conformación un material elemental, en ambos casos sonoro y a la vez carente de significado, supone ya una similitud entre ambos.¹⁸

Si se sigue este análisis se podrá verificar que, en un segundo nivel del lenguaje, los fonemas se combinan para formar palabras, y en un tercer nivel las palabras se combinan para formar frases. Sin embargo, observa Lévi-Strauss, que en la música no existe el equivalente al segundo nivel lingüístico

nota liminar opuso a veces el mito a la obra poética (Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural*, p. 233), pero quienes se lo reprocharon no advirtieron que la noción misma de contraste implicaba que, ante todo, ambas formas debían concebirse como términos complementarios correspondientes a una misma categoría". (Lévi-Strauss y Jakobson R., *Estructuralismo y Lingüística*, p. 11)

¹⁸ Cf. Lévi-Strauss C., *Mito y Significado*, p. 75

de las palabras, sino que, cuando sus elementos básicos (las notas) se combinan, dan origen de manera inmediata a una "frase melódica".

Pero en la mitología también se pueden encontrar unos elementos básicos: las palabras. A nivel mitológico no existen los fonemas. He aquí, entonces, que la no participación directa de los fonemas en la estructura funcional de la mitología establece la diferencia entre ésta y el lenguaje.

Así resume Lévi-Strauss estas ideas:

Observamos que el lenguaje se encuentra constituido en primer lugar por fonemas, en segundo lugar por palabras, en tercer lugar por frases.¹⁹ En la música encontramos que existe el equivalente de los fonemas y el equivalente de las frases, pero falta el equivalente de las palabras. Por otra parte en el mito observamos que existe un equivalente de las palabras y un equivalente de las frases pero no el equivalente de los fonemas.²⁰

Apoyándose en las ideas de Ferdinand de Saussure, Lévi-Strauss llega a la conclusión de que el lenguaje está compuesto de dos elementos indisociables: el sonido y el significado. En el lenguaje tenemos el sonido, el cual siempre posee un significado y no hay significado que no conlleve sonido. Por ello tanto la música como la mitología, poseen su origen en el lenguaje, aunque

¹⁹ Para aclarar los posibles problemas que se puedan encontrar con respecto a la clasificación y terminología utilizada por Lévi-Strauss para los elementos lingüísticos, Cf. supra, pp. 75 ss.; infra, 108 ss.

²⁰ Lévi-Strauss C., *Mito y Significado*, p. 75.

ambas formas se desarrollan separadamente y en diferentes direcciones. En efecto, la música destaca el aspecto del sonido, ya presente en el lenguaje, mientras que la mitología destaca el aspecto del sentido o significado, que también está presente en el lenguaje. Así como en la música predomina el elemento sonoro, en el mito predomina el significado.²¹

En definitiva la música y el mito toman sus respectivos elementos básicos -sonido y significado- del lenguaje.²² Pero en el mito, concluirá Lévi-Strauss, se encuentran unos elementos lingüísticos que se sitúan en un cuarto nivel del lenguaje, por encima de las palabras las cuales ya cuentan con contenido significativo. Los nuevos elementos vendrían a constituir "paquetes de significados" a los que se les da el nombre de *mitemas*.²³

En resumen, podemos decir, que la estructura de la lengua presenta tres tipos de unidades, a saber: fonemas, monemas y semantemas.²⁴ Cada una de estas unidades lingüísticas presenta un grado de complejidad más alto respecto al anterior. Las unidades constitutivas del mito estarían situadas en un cuarto nivel de complejidad, constituyendo "unidades constitutivas mayores" a las que como ya hemos dicho se les da el nombre de "mitemas".

²¹ El término significado hace referencia a los conceptos que designan las imágenes acústicas en el fenómeno lingüístico (Cf. Saussure, *Curso de Lingüística General*, p. 129).

²² *Ibid.*, p. 76

²³ Cf. Lévi-Strauss C., *Mito y Significado*, p. 233

²⁴ Se le podría reprochar a Lévi-Strauss el uso poco estricto de la terminología lingüística. Tal vez estas objeciones pueden encontrar su razón de ser en el hecho de que el vocabulario utilizado por los lingüistas para clasificar las unidades constitutivas de la lengua no es coincidente en todos ellos. Sin embargo, ha de tener claro que Lévi-Strauss presupone estos niveles del lenguaje, situándose para su análisis, en el nivel de la frase; desde ella se definirán las unidades del nuevo nivel o mitemas. (Cf., Lévi-Strauss C., *Mito y Significado*, p. 75; *Antropología Estructural*, p. 233)

La Lectura del Mito y La Propiedad Iterativa

Lévi-Strauss encuentra también que se pueden establecer una serie de semejanzas de funcionamiento (interno) y de construcción entre las formas musicales y la estructura del mito; de aquí que la comprensión de este último exija una actitud semejante a la requerida por la música para ser entendida. En primer lugar, dice, es un error tratar de abordar el mito como una secuencia continua, tratar de leerlo como se lee un texto cualquiera, como por ejemplo, el periódico o una novela, es decir, línea por línea y de izquierda a derecha, pues el significado básico del mito se encuentra en grupos de acontecimientos que pueden suceder en distintos momentos, y no en una secuencia lineal. De tal modo que el mito ha de ser aprehendido como una totalidad y leído de modo parecido a como se lee una partitura musical, sin pretender leer las frases musicales una por una, como fragmentos, sino intentando leer la partitura completa, como un todo unificado en el cual lo que se encuentra en la primera frase sólo adquiere significado si se considera como parte de lo que se encuentra en la segunda, en la tercera y así sucesivamente. Tenemos que percibir que percibir el mito como una obra musical, como una totalidad. Es por ello que “no solamente tenemos que leer de izquierda a derecha, sino simultáneamente en sentido vertical de arriba a abajo”.²⁵

²⁵ Lévi-Strauss C., *Mito y Significado*, p. 68

Sólo considerando el mito como si fuese una partitura orquestal, escrita frase por frase, podemos entenderlo como una totalidad y extraer así su significado,²⁶ ello sucede de modo semejante a lo que sucede cuando alguien escucha las variaciones musicales sobre un tema, es decir, sólo entenderá y sentirá la música si al escuchar cada variación tiene en mente el tema original. Claro está que se puede percibir cada variación tiene con el sabor musical que le es propio, pero para ello es necesario conseguir relacionarla inconscientemente con la variación escuchada anteriormente. Se podría decir, entonces, que tanto en la mente del que oye una obra musical como en la mente del que escucha una historia mitológica, se lleva a cabo una especie de reconstrucción continua que, según Lévi-Strauss, es de naturaleza inconsciente.²⁷

Esta actitud en la lectura del mito tiene su razón de ser en el hecho de que en su estructura se "acumulan acontecimientos de un mismo tipo". A esta propiedad, propiamente estilística, se le ha llamado "iteración".²⁸ Esta además de ser una propiedad característica de los mitos, lo es en general de la literatura oral. En ella se hace un uso muy frecuente de la duplicación, la triplicación o la cuadruplicación de una misma secuencia. Tal repetición cumple una función propia: la de poner de manifiesto la estructura inconsciente del mito, la cual, en el procedimiento de repetición y gracias a él, se transparenta en la superficie; en otras palabras, se hace explícita.²⁹

²⁶ *Ibid.*, p. 68-69

²⁷ *Ibid.*, p. 72

²⁸ En este contexto se entiende por "iteración", repetición de formas análogas.

²⁹ Cf. Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural*, p. 251

En una lectura secuencial, como la que acostumbramos a hacer normalmente, no se puede percibir el significado profundo del mito pues a través de tal tipo de lectura sólo se consideran diacrónicamente los acontecimientos que componen el mito. Para percibir su significado profundo debemos enfrentarlo como lo enfrenta la mente del hombre primitivo, quien en lugar de proyectar los acontecimientos sobre una línea -la de lectura- considera su proyección, por decirlo así, sobre un plano. Ello le permite considerar sincrónicamente los semas de un mismo haz o los acontecimientos de idéntica índole.

En la mente del primitivo se agrupan, en consecuencia, de forma automática e inconscientemente, los semas en mitemas; es decir, de todos los enunciados de la cadena comunicativa selecciona aquellos que son homogéneos entre sí y, una vez seleccionados, los agrupa. Podemos decir, entonces que,

[...] es este grupo de enunciados, este haz de relaciones, lo que el hombre oral (de las culturas ágrafas o primitivas) emplea para edificar un nuevo lenguaje. Los mitemas constituidos por las oposiciones binarias de estos haces de relaciones son los originantes del mito.³⁰

³⁰ Parainio, *El Mito*, p. 21

El Análisis Estructural del Mito

Pasemos ahora a estudiar el método de análisis aplicado por Lévi-Strauss en sus trabajos sobre los mitos. La investigación se inicia con el estudio independiente de cada mito, tratando de reducir los acontecimientos narrados a frases cortas. Cada frase consiste en la asignación de un predicado a un sujeto, es decir, en el establecimiento de una relación. Luego estas relaciones aisladas se agrupan en *haces de relaciones* que vienen a ser las verdaderas unidades constitutivas del mito, las cuales adquieren significación al combinarse en pares de opuestos. De este modo se forman los mitemas, cada uno de los cuales estará dado por una oposición binaria de haces de relaciones.³¹ Por ejemplo, en el mito de Edipo Lévi-Strauss reduce los acontecimientos en las siguientes frases:³²

³¹ Cf. Lévi-Strauss C. *Antropología Estructural*, p. 234

³² Se presenta el esquema tal cual lo presenta Lévi-Strauss en *Antropología Estructural*, p. 236

a

**Cadmo busca a su
hermana Europa,
raptada por Zeus**

b

**Los espartanos se
exterminan
mutuamente**

c

Cadmo mata al dragón

d

**Lábaco (padre de
Layo) = «cojo» (?)**

Edipo mata a su padre

Layo

**Layo (padre de Edipo)
= «torcido» (?)**

Edipo inmola a la

Esfinge

**Edipo = «pic-linchado»
(?)**

**Edipo se casa con
Yocasta, su madre**

**Éteocles mata a su
hermano Polinices**

**Antígona entierra a
Polinices, su hermano,
violando la prohibición**

Estos acontecimientos son agrupados en cuatro tipos de relaciones que coinciden con su ubicación en las respectivas columnas:

- a) Relaciones de parentesco sobrestimadas.
- b) Relaciones de parentesco subestimadas o desvalorizadas
- c) Negación de la ctonía²³ del hombre.
- d) Afirmación de la ctonía del hombre.

Según el esquema propuesto por Lévi-Strauss este mito está constituido por dos mitemas: uno formado por el par de relaciones a-b y el otro por el par c-d. Como se puede observar, el sistema que constituyen estos haces de relaciones es bidimensional: las relaciones pueden ser diacrónicas y sincrónicas, lo cual resulta de la manipulación que se hace del mito como si se tratara de una partitura orquestal que a su vez, como ya hemos visto, exige ser leída de izquierda a derecha y de arriba a abajo simultáneamente. Según la interpretación propuesta por Lévi-Strauss, el mito de Edipo expresa, entonces,

[...] la imposibilidad en que se encuentra una sociedad que profesa la ctonía del hombre (así Pausanias, VIII, XXXIX, 4: el vegetal es el modelo del hombre) de pasar de esta teoría al reconocimiento del hecho de que cada uno de nosotros ha nacido

²³ Pertenencia a la tierra.

realmente de un hombre y una mujer. La dificultad es insuperable. Pero el mito de Edipo ofrece una suerte de instrumento lógico que permite tender un puente entre el problema inicial -¿se nace de uno solo, o bien de dos?- y el problema derivado que se puede formular aproximadamente así: ¿lo mismo nace de lo mismo, o de lo otro? De esta manera se desprende una correlación: la sobrevaloración del parentesco de sangre es la subvaloración del mismo como el esfuerzo por escapar a la ctonía es a la imposibilidad de alcanzarlo. La experiencia puede desmentir la teoría, pero la vida social verifica la cosmología en la medida en que una y otra revelan la misma estructura contradictoria. Entonces la cosmología es verdadera.²⁴

www.bdigital.ula.ve

De acuerdo a Lévi-Strauss, para realizar este análisis estructural no hay necesidad de buscar, como antes se había propuesto aunque con muy pocas posibilidades de éxito, la versión original del mito. Se puede muy bien recurrir al conjunto de todas las versiones para lograr una definición completa, permitiéndose de este modo superar las dificultades propias de los estudios tradicionales del mito. Debido a que desde la perspectiva de este autor un mito está compuesto por el conjunto de sus variantes, el análisis estructural deberá considerar todas las que tengan a mano, ya que cada versión reproduce el mito con algunas transformaciones. No existe, entonces, una primera versión original y "verdadera" de la cual las otras serían solamente

²⁴ Ibid., p. 239

copias o ecos deformados. "Todas las versiones pertenecen al mito", dice Lévi-Strauss. Así del conjunto de las variaciones diferenciales de las diversas versiones se obtiene un sistema pluridimensional³⁵ del cual se podrán extraer las correlaciones significativas que permitan "someter el conjunto a operaciones lógicas, por simplificaciones sucesivas, para arribar finalmente a la ley estructural del mito considerado".³⁶ En el análisis se ha de acudir, en consecuencia, a un simbolismo de inspiración matemática debido a que los sistemas pluridimensionales resultan ser demasiado complejos para ser tratados con los métodos empíricos tradicionales.

A continuación del ejemplo de análisis del mito de Edipo, Lévi-Strauss presenta un análisis exhaustivo de todas las versiones conocidas de un mito zúñi de origen y emergencia con la finalidad de verificar la teoría antes expuesta. La naturaleza de este mito ofrece un instrumento lógico para operar una mediación entre la vida y la muerte. Los indios pueblo de los que forman parte los zúñi, dice Lévi-Strauss, conciben la vida humana de modo semejante a como la concebía la Grecia antigua, según el modelo vegetal o como emergida de la tierra. Por tanto, el procedimiento y los resultados del análisis de este mito tienen cierta analogía con los del análisis del mito de Edipo.

³⁵ Ibid., p. 241. Dice, además, que su interpretación de este mito se puede considerar apoyada en la versión hecha por Freud (complejo de Edipo) y, a su vez, estas dos deben ser consideradas versiones tan auténticas como las otras analizadas.

³⁶ Ibid., p. 240

La Lógica del Mito

Análisis como los antes expuestos sirven a Lévi-Strauss de fundamento para postular que el pensamiento mítico tiene su raíz profunda en la toma de conciencia de ciertas oposiciones, por ejemplo "vida-muerte". Dichas oposiciones tienden a una mediación progresiva en el mito la cual se logra recurriendo a varias operaciones lógicas, entre las cuales se cuentan como fundamental la substitución de los dos términos de una contradicción, cuyo pasaje parecería de otra forma imposible -por triadas de términos entre los cuales existe un mediador. Se dan así substituciones sucesivas de triadas y de términos polares por nuevas triadas, obteniéndose de este modo mediadores de diferentes niveles.

Otra operación lógica mostrada por Lévi-Strauss, consiste en la permutación de funciones. Por ejemplo, los términos de determinados pares y triadas correspondientes a un medio espacial (mediación entre cielo y tierra) pueden pasar a un medio temporal (mediación entre verano e invierno o entre nacimiento y muerte).³⁷ La duplicación, la triplicación o la cuadruplicación de una misma secuencia, "iteración", rasgo común al mito y la literatura oral, tiene entonces como función poner de manifiesto la estructura del mito y la ley estructural que lo gobierna.³⁸

³⁷ Ibid., pp. 246-249

³⁸ Ibid., p. 24

El Contexto Etnográfico y La Narración Mítica

También recalca Lévi-Strauss que la comprensión de los mitos requiere de una referencia al contexto etnográfico ya que cada nivel de la realidad social es un complemento necesario para la comprensión de los demás niveles. Unos niveles nos remiten a otros, por ejemplo, las costumbres remiten a las creencias, y éstas a las técnicas. Sin embargo, no podemos considerar que existe una reflexión simple entre los distintos niveles, sino que más bien se da una reacción dialéctica entre ellos. Para conocer uno debemos, entonces, haber estimado primero en sus relaciones de oposición y de correlación respectivas las *instituciones*, las *representaciones* y las *situaciones*.³⁹

Esta referencia al contexto etnográfico se hace evidente un análisis del mito de Asdiwal.⁴⁰ El análisis procede en este caso de modo similar al que se estableció al analizar el mito de Edipo, es decir, partiendo de las secuencias que son el contenido aparente del mito:

encuentro de dos mujeres, intervención del protector sobrenatural, nacimiento de Asdiwal, su infancia, su visita al cielo, sus matrimonios sucesivos, sus expediciones de caza y de pesca, sus conflictos con sus cuñados, etc.⁴¹

³⁹ Cf. Lévi-Strauss C., *La Gesta de Asdiwal*, p. 142-143

⁴⁰ Mito de los indios Tsimshian, de la costa canadiense del Pacífico expuesto y analizado en el artículo titulado *La Gesta de Asdiwal*.

⁴¹ *Ibid.*, p. 157

Las secuencias de acontecimientos aparecen dispuestas en función de unos esquemas correspondientes a los diversos códigos: geográfico, cosmológico, sociológico y tecnoeconómico. Estos esquemas se superponen y se complementan simultáneamente:

- a) Geográfico: ciudades, pueblos y desplazamiento de los indígenas.
- b) Tecno-económico: migraciones estacionales y búsqueda de alimento.
- c) Sociológico: matrimonios, divorcios, viudeces, etc.
- d) Cosmológico: visitas de Asdival al cielo y bajo la tierra.

Aunque todos estos niveles presentan diferencias, puesto que los dos primeros traducen exactamente la realidad, el cuarto se aparta de ella, mientras que el tercero entrecruza instituciones reales con instituciones imaginarias. Todos, sin embargo, tienen por objeto transmitir el mismo mensaje, dirá Lévi-Strauss.⁴²

Una integración global de las proposiciones extremas de todos los esquemas conduce al siguiente cuadro simplificado:

⁴² Ibid., p. 153

HEMBRA	MACHO
eje ESTE-OESTE	eje ARRIBA-ABAJO
HAMBRE	REPLECION (HARTURA)
MOVIMIENTO	INMOVILIDAD

Intentando de este modo descifrar el sentido del mito, encuentra Lévi-Strauss que "todo ocurre como si al llegar a su término el relato aparente (las secuencias) tendiese a acercarse al contenido latente del mito (los esquemas)".⁴³

Antes que Lévi-Strauss, el antropólogo norteamericano F. Boas (1858-1942) sostuvo que el sentido de este mito consistía en la propuesta preferencial del matrimonio con la prima matrilineal cruzada,⁴⁴ con la finalidad de lograr la superación de un conflicto entre las tendencias patrilineales y matrilineales de la sociedad Tsimshian.⁴⁵ A diferencia de esta interpretación, Lévi-Strauss encuentra que los esquemas considerados tienen más bien una función normativa. Basándose en ellos y en el hecho de que este tipo de unión matrimonial también está presente entre los Tlingit y los Haïda,⁴⁶ que son matrilineales, interpreta que tal preferencia,

⁴³ Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural II*, p. 161

⁴⁴ Es decir, la hija del hermano de la madre.

⁴⁵ Al respecto apunta nuestro autor: "Los muchachos crecían en la casa del padre pero, tarde o temprano, debían trasladarse a casa de su tío materno, cuando heredaba de él sus títulos, prerrogativas y terrenos de caza... Por este medio un hombre asegura el mantenimiento de sus privilegios hereditarios y de sus títulos dentro de los límites de un círculo familiar restringido". (Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, p. 164)

⁴⁶ Esta tribu junto con los Tlingit, forman parte del grupo septentrional de las culturas de la costa del noroeste del Pacífico.

traduce un aspecto fundamental de la organización social de estas poblaciones, el cual consiste en un equilibrio hostil entre los linajes matrilineales de los jefes del poblado. En un sistema de intercambio, tal como el que resulta, en las familias feudales, del matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre, las familias están como ordenadas en un círculo más o menos estable donde cada una ocupa -al menos temporalmente- el puesto de "dador de mujeres" con respecto a otra familia, y el de "tomador" con respecto a una tercera familia. Según las sociedades, esta estructura en falso (puesto que se da a uno sin tener nunca la seguridad de recibir del otro) puede alcanzar un equilibrio -por lo demás más aparente que real- de varias maneras.⁴⁷

www.bdigital.ula.ve

Las oposiciones que encontramos en los diversos planos que integran el mito (geográfico, económico, sociológico y cosmológico) son finalmente asimiladas a una sola menos aparente, pero sumamente real, dada como ya se ha dicho, por el conflicto entre los linajes de los jefes del poblado, que el matrimonio con la prima matrilineal procura superar, en este caso, sin lograrlo. Pero la función de los mitos es precisamente tratar de superar tal contradicción.⁴⁸

Por otro lado también nos dice Lévi-Strauss, que en este mito encontramos una oposición más activa que las otras, si bien ello no es perceptible de modo inmediato; tal es la oposición que hay entre tierra y agua,

⁴⁷ Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural II*, p. 166

⁴⁸ *Ibid.*, p. 167

la cual parece gobernar todo el mito. Dicha oposición puede considerarse como:

la más directamente vinculada a las formas de producción y a las relaciones objetivas entre los hombres y el mundo. Formal y todo, el análisis de los mitos de una sociedad verifica la primacía de las infraestructuras.⁴⁹

Existe así, una relación del mito con la realidad pero de ninguna manera como una representación; la relación es más bien de naturaleza dialéctica, de tal modo que las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas a las instituciones reales.⁵⁰ Reconoce Lévi-Strauss que este modo de concebir la relación entre los mitos y la realidad restringe, sin duda, el aprovechamiento de estos como fuentes documentales.⁵¹ Sin embargo, dice, la renuncia a ver en el mito un cuadro fiel de la realidad etnográfica es lo que permite, muchas veces, acceder a las categorías inconscientes. Esta es la tarea que se propone al emprender el análisis de la mitología americana que se lleva a cabo en los cuatro volúmenes de las *Mitológicas*. En ellas se pretende alcanzar las categorías inconscientes identificando un código universal para el pensamiento mítico, a través del análisis y comparación de un vasto número de mitos de los aborígenes americanos.

⁴⁹ Boas F., citado por Lévi-Strauss C., *Antropología Estructural II*, p. 166

⁵⁰ Cf., Lévi-Strauss, C. *Antropología Estructural II*, p. 169

⁵¹ *Ibid.*, p. 171

Deducción Trascendental de las Categorías
del Pensamiento Mítico

Al comienzo de *Lo Crudo y lo Cocido*, primer volumen de las *Mitológicas*, Lévi-Strauss nos aclara que no es su intención recurrir a las clasificaciones tradicionales de los mitos (cosmogónicos, estacionales, divinos, heroicos, tecnológicos, etc.), pues piensa que el mito mismo, por medio del análisis estructural, revelará su naturaleza, permitiendo que el investigador lo sitúe en un tipo determinado. Agrega que para llevar a cabo tal análisis se puede echar mano de cuentos, leyendas, tradiciones pseudohistóricas, ceremonias y ritos. Ello se debe a que considera que es perfectamente válido y hasta necesario el uso de "toda manifestación de la actividad mental o social de las poblaciones estudiadas [...] que permita completar el mito o alumbrarlo".⁵² Esto se ilustra muy bien en *La Gesta de Asdiwal*, donde Lévi-Strauss reúne todo lo que le pueda ser útil dentro del contexto etnográfico, haciendo uso de los diferentes códigos: sociales, cosmológicos, geográficos, etc.

A lo largo de los cuatro volúmenes de las *Mitológicas* Lévi-Strauss analiza cerca de novecientos mitos provenientes de América del Sur y del Norte. En cada volumen se inicia la investigación con el análisis de un determinado mito perteneciente a una sociedad, llamado mito de referencia, para luego pasar a otros mitos de la misma sociedad recurriendo para ello al

⁵² Lévi-Strauss C., *Lo Crudo y lo Cocido*, p. 14

contexto etnográfico. Progresivamente examina mitos de sociedades vecinas, tratando de abarcar, paulatinamente, sociedades más lejanas, entre las cuales se hayan demostrado o puedan demostrarse vínculos de orden histórico o geográfico.

Se procede haciendo levantamientos como "en rosetón", tratando, primero, de constituir alrededor de un mito su campo semántico, a través de la etnografía y mediante otros mitos, repitiendo luego la misma operación para cada nuevo mito, buscando trazar así nuevos círculos a partir de la identificación de puntos situados en la periferia. Esto se observa claramente, por ejemplo, en *Lo Crudo y lo Cocido*, obra que se inicia con el análisis de un mito bororo³³ M1, que versa sobre el origen del agua (de la tempestad y de la lluvia). Este mito es relacionado con los mitos ge⁵⁴ del origen del fuego. Vinculando a su vez este primer grupo con mitos sobre el origen de la vida breve y el de las plantas cultivadas, tales encadenamientos se llevan a cabo utilizando ciertas transformaciones que permiten, finalmente, concluir el tejido asociando el grupo, de un modo deductivo, con mitos que explican el origen de la cocción de los alimentos.

En el segundo volumen de la misma obra, titulado *De la Miel a las Cenizas*, los mitos iniciales bororo y ge se agrupan con nuevos mitos Lévi-Strauss pretende demostrar mediante este procedimiento de que manera todos los mitos que han sido analizados transmiten el mismo mensaje, haciendo uso de

³³ Grupo indígena del Brasil central.

⁵⁴ Grupo indígena del Brasil oriental.

entre el cielo y la tierra; entre el fuego y el agua; entre el hombre (masculino) y la mujer (femenino), y la unión conyugal entre dos sociedades diferentes, la de los celestes y la de los terrestres. Se explica el origen de fenómenos tales como el de la menstruación (forma de periodicidad biológica), en personajes celestes (Dama Luna quien, junto con el calor solar, representan una forma de periodicidad astronómica), como también elementos que constituyen rangos de periodicidad meteorológica: origen de los vientos, de la lluvia, de las estaciones, etc.

Al final de una vasta labor de análisis estructural comparativo, que establece correlaciones y elaborando una especie de tejido, encontramos una armazón mítica en la cual, como nos lo dice el mismo Lévi-Strauss:

piezas que no parecían tener nada que ver al principio, una vez encontrado el lugar de cada una y su relación con las vecinas presentan el aspecto de un cuadro coherente. Por gratuitos, estrambóticos y hasta absurdos que hayan podido parecer inicialmente, hasta los menores detalles han recibido una significación y una función en el conjunto".⁵⁵

⁵⁵ Lévi-Strauss C. *El Hombre Desnudo*, p. 507

Posibilidad de un Sistema Formal de Categorías
a Partir del Análisis del Mito

Hemos visto como Lévi-Strauss busca las reglas que rigen los diversos códigos sociales, tratando de encontrar las invarianzas que le permitirán acceder a las categorías inconscientes del espíritu. Según Lévi-Strauss si estas categorías son comunes a todos los hombres, habrá que postular en base a ellas la universalidad del espíritu humano.

A través del análisis de la mitología americana Lévi-Strauss parece encontrar esa "obscura psicología" que bajo la realidad social vendría a constituir algo "común a todos los hombres", su "esencia". De acuerdo con sus investigaciones encuentra que al pasar de un código social (bien sea el del parentesco, el de las lenguas, el de la cocina, el de los mitos, etc.,) a cualquier otro de ellos, se pueden establecer una serie de homologías. El sistema de estas homologías va a conformar un metacódigo o especie de ley estructural o

principio combinatorio fundamental que rige todos los códigos [...] mecanismo elemental radicado en el funcionamiento de la mente humana, con lo que las mismas leyes naturales resultan ser constitutivas de las leyes culturales.³⁶

³⁶ Eco Umberto., *La Estructura Ausente*, p. 406

Este metacódigo, como ley estructurante de las estructuras, es lo que Lévi-Strauss identifica como el origen y medio del pensamiento primitivo y de todo pensamiento. Interpretado desde una perspectiva filosófica, diremos que tal metacódigo refiere a algo así como la esencia o lo que tradicionalmente conocemos como "naturaleza humana". La posibilidad, no solamente de interpretar los mensajes a través de un código sino la de transformar un código en otro, es posible debido a que todos los códigos "hacen referencia a una Estructura de Estructuras, que se identifica con los mecanismos universales de la Mente, con el Espíritu o -si se quiere- con el Inconsciente".³⁷

Este es el trasfondo que orienta el pensamiento de Lévi-Strauss. De acuerdo con esta perspectiva, el análisis de los mitos logra extraer un sistema de transformaciones de mito a mito, que permite demostrar que en cada una de estas transformaciones se recorren caminos fundamentales del pensamiento, sean o no conscientes de ello los productores de tales mitos.

Se puede decir, pues, que los diferentes mitos narran una misma historia, la cual no es otra que la exposición de las leyes del espíritu en el que se basan, aunque con ello, dice Lévi-Strauss, "no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres", o es más "prescindiendo de todo sujeto [...], considerar [como] de cierta manera los mitos se piensan *entre ellos*".³⁸ Estas ideas se hacen patentes al final de *Lo Crudo y lo Cocido*, donde Lévi-Strauss nos dice:

³⁷ Idem.

³⁸ Lévi-Strauss C., *Lo Crudo y lo Cocido*, p. 21

La estructura hojaldrada del mito... permite ver en él una matriz de significaciones dispuestas en líneas y en columnas, pero en donde, se lea como se lea, cada plano remite siempre a otro. Del mismo modo cada matriz de significaciones remite a otra, cada mito a otros mitos. Y si se pregunta a qué último significado remiten estas significaciones que significan una a otra, pero que a fin de cuentas es sin duda necesario que se remitan todas juntas a alguna cosa, la única respuesta que sugiere este libro es que los mitos significan el espíritu que los elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo. Así pueden simultáneamente ser engendrados los mitos mismos por el espíritu que los causa, y por los mitos una imagen del mundo inscrita ya en la arquitectura del espíritu.³⁹

De lo dicho se infiere entonces que los mitos significan al espíritu mismo. Pero, ¿cómo se lleva a cabo este proceso de significación y qué función cumplen todos los elementos y acontecimientos de la naturaleza y de la vida humana que aparecen en el mito? Lévi-Strauss responde diciendo que así como el lenguaje "elige los fonemas entre los sonidos naturales", el mito toma su materia de la naturaleza. Pero estos materiales empíricos son el instrumento y no el objeto de la significación. Para que este material "se preste a semejante papel hay que empezar" por empobrecerlo, "no conservando más que un número reducido de elementos propios para expresar contrastes y para formar

³⁹ Ibid., p. 324

parejas de oposición".⁶⁰ De tal modo que el pensamiento mítico se construye a sí mismo como un sistema de oposiciones y, en fin de cuentas, el mito mismo aparece como un sistema formal de oposiciones. Como afirma Lévi-Strauss, todo sistema mitológico está constituido por una secuencia que en esencia, y gracias a transformaciones sucesivas, se podría reducir al enunciado de una oposición:

Para que un mito sea engendrado por el pensamiento y engendre a su vez otros mitos, es preciso y suficiente que se inyecte una primera oposición en la experiencia, de donde resultará que a su zaga se engendren otras oposiciones.⁶¹

Según Lévi-Strauss esto ocurre así, debido a que la percepción inicial que el hombre tiene del mundo, sin poderla decidir, es que este mundo consiste en sí en una disparidad. Esta percepción asimétrica inicial, se manifiesta diversamente,

según la posición que se adopte para aprehenderla: entre lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra, la tierra firme y el agua, lo cerca y lo lejos, la izquierda y la derecha, el macho y la hembra, etc. Inherente a lo real, esta disparidad pone en marcha la especulación mítica, pero porque condiciona, aún más acá del

⁶⁰ Ibid., p. 334.

⁶¹ Lévi-Strauss C. *El Hombre Desnudo*, p. 545

pensamiento, la existencia de todo objeto de pensamiento.⁶²

De acuerdo con esta concepción una especie de *a priori* oposicional,⁶³ en cierto modo instalado de antemano en el entendimiento, funciona cuando lo activan experiencias recurrentes que pueden ser de origen biológico, tecnológico, económico, sociológico, etc. Vemos así que para Lévi-Strauss el origen del mito se confunde con el origen del lenguaje y del pensamiento mismo; como ya hemos dicho, para él el origen de estos se encuentra en un sistema de oposiciones de elementos.⁶⁴

Pero si el pensamiento se constituye en base a un sistema categorial de oposiciones formales, ello ocurre así únicamente porque más allá del pensamiento operan procesos de percepción sensorial a través de contrastes y oposiciones. Al respecto dice Lévi-Strauss:

La materia prima -por así decirlo- de la percepción visual inmediata consiste ya en oposiciones binarias tales como la de lo simple y lo complejo, de lo claro y lo oscuro, de lo claro en fondo oscuro y lo oscuro en fondo claro, del movimiento dirigido de arriba abajo

⁶² Ibid., p. 544.

⁶³ Otro estructuralista, Roman Jakobson, lingüista muy vinculado a Lévi-Strauss, sostiene que "todo el universo de la comunicación está regido por un principio dicotómico", que se encuentra en el binarismo de los rasgos distintivos del lingüista y en el binarismo de la teoría de la información. Umberto Eco, por su parte, sostiene que aunque no se comparta esta hipótesis filosófica, es necesario "reconocer que el *retículo* binario resulta muy eficaz para hablar de todos los sistemas comunicativos y reducirlos a estructuras homólogas". (Eco Umberto, *La Estructura Ausente*, p. 402)

⁶⁴ *Supra*. Capítulo IV

o de abajo arriba, según un eje derecho u oblicuo, etc.⁶³

No existen, entonces, "datos" neutros; todo dato está siempre mediado por estructuras de percepción y pensamiento:

Los datos externos de orden geológico, botánico, zoológico, etc., no son nunca intuitivamente aprehendidos en sí mismos, sino en forma de *texto*, elaborado por la acción conjunta de los órganos de los sentidos y del entendimiento.⁶⁶

www.bdigital.ula.ve

Para concluir podemos decir que ya desde *Lo Crudo y lo Cocido* el análisis de Lévi-Strauss dejaba entrever su tendencia a dirigirse hacia los aspectos formales del pensamiento mítico. De hecho, al final del *Hombre Desnudo* nos remite a las formas del entendimiento puro, fundamento último de las construcciones mitológicas.

⁶³ Lévi-Strauss C., *El Hombre Desnudo*, p. 626

⁶⁶ *Ibid.*, p. 613

Oposiciones fundamentales:

Cielo-Tierra y Vida-Muerte

Las *Mitológicas* cierran el análisis mitológico postulando que los elementos invariantes del enorme sistema de la mitología americana podrían ser representados con la forma de un combate entre el cielo y la tierra por la conquista del fuego. El resorte profundo de todos estos mitos, dice Lévi-Strauss, es el problema del origen del fuego, que en su forma original se encuentra en el cielo de donde es robado y dado a los hombres que habitan en la tierra. Este esquema cosmológico será duplicado por un esquema sociológico conformado por los dadores y los tomadores de mujeres, opuestos según el eje de la vida social. Luego se muestra cómo ciertas inversiones del esquema matrimonial que une dos personajes (terrestre y celeste respectivamente) tienen por función transformar las categorías espaciales *cielo/tierra* en categorías temporales *vida/muerte*.

Podemos ver entonces de qué modo, a través de una serie de transformaciones de pares de oposición que se inicia con la antinomia fundamental "cielo/tierra" o "tierra/agua", se pasa a los pares derivados "hombre/mujer", "dadores/tomadores" de mujeres, "vida/muerte" constituyéndose así un sistema categorial que Lévi-Strauss identifica como la base operativa del pensamiento mítico americano.⁶⁷

⁶⁷ Ibid., p. 535

El mismo Lévi-Strauss nos lo expone del siguiente modo:

Al mismo tiempo, pues, que entrevemos un sistema de categorías que se presta a transformaciones múltiples y que, en su esencia, podría ser universal [...] comprendemos cómo el humilde relato de una querrela familiar, que nos sirvió de punto de partida, lo contiene todo entero en germen, y que el gesto, que se nos ha vuelto insignificante, de inflamar un combustible acercándole un fósforo perpetúa, hasta el meollo de nuestra civilización mecánica, una experiencia que, para la humanidad entera antaño y hoy por hoy aún para testigos postreros, estuvo o sigue investida de una gravedad mayor, puesto que en ese gesto se arbitran simbólicamente las oposiciones más grávidas de sentido que inicialmente sea dado al hombre concebir, entre el cielo y la tierra en el orden físico, entre el hombre y la mujer en el orden natural, entre los aliados por matrimonio en el orden de la sociedad.⁶⁶

En el último párrafo del *Hombre Desnudo* Lévi-Strauss pretende dar un paso más adelante buscando hacer explícita lo que él mismo cataloga como la oposición fundamental constituida por los pares "vida/muerte", par generador de todas las demás oposiciones que se manifiestan a través de los mitos.

⁶⁶ Ibid. p. 563

Pues entre el ser y el no ser no toca al hombre elegir [...] [De donde se engendra una antinomia primera dada por] la realidad del ser, que el hombre experimenta en lo más profundo de sí como única capaz de dar razón y sentido a sus gestos cotidianos, a su vida moral y sentimental, a sus elecciones políticas, a su inserción en el mundo social y natural, a sus empresas prácticas y a sus conquistas científicas; pero al mismo tiempo, realidad del no ser cuya intuición acompaña indisolublemente a la otra puesto que incumbe al hombre vivir y luchar, pensar y crear, conservar valor sobre todo, sin que jamás lo abandone la certidumbre adversa de que otrora no estaba presente sobre la tierra y de que no lo estará siempre, y de que con su desaparición ineluctable de la superficie de un planeta destinado también a la muerte sus labores, sus penas, sus gozos, sus esperanzas y sus obras se volverán como si no hubiesen existido, por no haber ya consciencia ninguna que preserve así sea el recuerdo de aquellos movimientos efímeros, a no ser por algunos rasgos pronto borrados de un mundo de faz en adelante impasible, verificación abrogada de que fueron es decir nada.⁶⁹

La oposición "vida/muerte", dada por la inevitable contradicción que se evidencia en la conciencia del hombre ante la experiencia del ser y la intuición del no ser, activa el pensamiento que buscará neutralizarla, engendrando de este modo "una serie ilimitada de distinciones binarias que, sin jamás resolver

⁶⁹ Ibid., p. 627-628

esta antinomia primera, no hacen otra cosa que reproducirla y perpetuarla a escalas cada vez más reducidas.⁷⁰

Sintetizando lo expuesto hasta ahora podemos concluir diciendo que, para Lévi-Strauss, el origen del pensamiento mítico se encuentra en una especie de "depósito arquetipal", pero el cual, a diferencia del sistema arquetipal propuesto por C. Jung, no es contenuista sino formal. Sin embargo lo expuesto en estos últimos párrafos nos podría conducir a pensar que el sistema categorial postulado por Lévi-Strauss no es un sistema formal vacío, sino formado por un grupo de pares de oposición fundamentales que apuntan a uno más fundamental aún: el par vida/muerte.⁷¹ Al parecer ésta es "la oposición fundamental generadora de todas las demás que puhulan en los mitos".⁷²

⁷⁰ Ibid. p. 627

⁷¹ Pensemos que este sistema categorial es el que sirve de fundamento a Greimas para elaborar su cuadrado semiótico, el cual sirve de base para la interpretación de múltiples discursos.

⁷² Lévi-Strauss C., *El Hombre Desnudo*, p. 627

CAPITULO VI

ANALOGIAS ENTRE LAS ESTRUCTURAS DEL PENSAMIENTO PRIMITIVO Y LAS ESTRUCTURAS DEL PENSAMIENTO CIENTIFICO

Según Lévi-Strauss se pueden establecer algunas comparaciones entre la lógica de la ciencia y la del pensamiento mítico. En *Antropología Estructural* plantea que, por lo general, quienes han tratado el asunto de las relaciones entre la mentalidad "primitiva" y el pensamiento científico han encontrado diferencias cualitativas entre ambos modos de aplicación del pensamiento sin poner en duda que en ambos casos el espíritu se aplica a los mismos objetos, haciendo notar, a su vez, que su concepción con respecto a este asunto es exactamente inversa; en efecto, para él la diferencia entre el mito y la ciencia no consiste tanto en la cualidad de las operaciones intelectuales que cada una de estas formas de pensamiento supone sino en la naturaleza de las cosas a las que se aplican dichas operaciones. Cree que la lógica del pensamiento mítico es tan exigente como la del pensamiento científico positivo. En el fondo ambos tipos de lógica son poco diferentes, dice, y manifiesta la esperanza de que algún día se pueda llegar a descubrir "que en el pensamiento mítico y en el

pensamiento científico opera la misma lógica"; ello mostraría que el hombre ha pensado siempre igualmente bien.¹

Esta perspectiva, que hace análogos ciencia y mito, va a ser una constante en la obra antropológica de Lévi-Strauss. Así se observa en *El Pensamiento Salvaje* y en *El Totemismo en la Actualidad*. En esta última obra se hace patente el emparentamiento de estas ideas con las de E. Durkheim, quien en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* afirma:

Es preciso que esta mentalidad (la mentalidad primitiva) carezca de relación con la nuestra. Nuestra lógica nació de esta lógica [...] Hoy como antaño, explicar es mostrar cómo una cosa participa de una o de varias otras... Cuantas veces unimos mediante un lazo interno términos heterogéneos, identificamos por fuerza contrarios. Sin duda los términos que así unimos no son los que asocia el australiano; los elegimos conforme a otros criterios y por razones distintas, pero el camino mismo por el cual la mente los pone en relación no difiere esencialmente [...] Así, entre la lógica del pensamiento religioso y la lógica del pensamiento científico no hay un abismo. Una y otra están constituidas por los mismos elementos esenciales, pero desigual y diferentemente desarrollados. Lo que parece caracterizar sobre todo a la primera es un gusto natural tanto por las confusiones intemperantes como por los contrastes vivos. Es de buen grado excesiva en ambos sentidos. Cuando pone en relación, confunde; cuando distingue, opone. No

¹ Cf. Lévi-Strauss C. *Antropología Estructural*, p. 252

conoce ni medida ni matices: busca los extremos; por consiguiente emplea los mecanismos lógicos con una suerte de torpeza, pero no ignora ninguno.²

Como podemos interpretar a partir de este texto, Durkheim fue una fuente de inspiración para Lévi-Strauss.

La Abstracción y Taxonomía en el Pensamiento Primitivo

En *El Pensamiento Salvaje* Lévi-Strauss muestra que las abstracciones de la "mentalidad desarrollada" también están presente en las culturas "primitivas". Se opone de este modo a quienes negaban la presencia de términos abstractos en las lenguas de estas culturas atribuyéndoles tal carencia a incapacidades de orden intelectual. Para él, el uso de los términos abstractos en cada lengua se lleva siempre a cabo en función de los intereses de cada sociedad.³ Las abstracciones son, en consecuencia, creaciones sociales. A partir de este supuesto encuentra en el pensamiento de los "primitivos" un interés particular por los detalles de la realidad,⁴ un "gusto por el conocimiento objetivo", lo cual, en cierto sentido, lo asemeja al pensamiento científico. A pesar de que el pensamiento mítico "rara vez se dirige hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna", supone, sin embargo, acciones intelectuales y métodos de observación análogos a los de ésta. En

² Durkheim E. citado por Lévi-Strauss en *El Totemismo en la Actualidad*, pp. 140-141

³ Cf. Lévi-Strauss C., *El Pensamiento Salvaje*, pp. 11-13

⁴ Refiriéndose así a la observación detallada de las especies animales y vegetales.

ambos casos, dice Lévi-Strauss, el universo es objeto del pensamiento a la vez que es medio para la satisfacción de necesidades.⁵

Este gusto del pensamiento mítico por el conocimiento objetivo está vinculado a una prolífica actividad taxonómica que se apoya fundamentalmente en las semejanzas y diferencias de orden físico; esto lo asemeja al pensamiento científico, que, como bien sabemos, tiene como propósito teórico fundamental el ordenamiento del mundo. El científico, afirma Lévi-Strauss, recurre al igual que el "primitivo", a la clasificación⁶ e incluso va más lejos que aquel siendo su exigencia de orden aun mayor. Dicha tendencia ordenadora se encuentra en la base de todo pensamiento, concluye Lévi-Strauss.⁷

Por otro lado, gracias a esa asidua actividad de observación y de sistematización, el pensamiento mágico no raras veces obtiene logros de carácter auténticamente científico, y aunque en otras ocasiones sus postulados han de ser declarados ilusorios, no por ello se le ha de tachar a quienes ejercen este tipo de pensamiento de ignorantes y desdeñadores del determinismo. Valiéndose de algunas ideas propuestas por Evans-Pritchard, Hubert y Mauss, Lévi-Strauss dice que en el "primitivo" opera "una exigencia de determinismo imperiosa e intransigente que la ciencia puede considerar irrazonable y

⁵ Cf. Lévi-Strauss C., *El Pensamiento Salvaje*, p. 13

⁶ El "primitivo", dice nuestro autor, considera que "cada cosa sagrada debe estar en su lugar", hasta cierto punto "podríamos decir que es esto lo que la hace sagrada, puesto que al suprimirla, aunque sea en el pensamiento, el orden entero del universo quedaría destruido". En los refinamientos del ritual podemos observar la misma tendencia a "no dejar escapar a ningún ser, objeto o aspecto, a fin de asignarle un lugar en el seno de una clase". (Ibid., p. 25)

⁷ Ibid., pp. 14; 25.

precipitada".⁸ En efecto, en la magia pareciera postularse un determinismo global e integral, mientras que en la ciencia se "opera distinguiendo niveles, algunos de los cuales, solamente, admiten formas de determinismo que se consideran inaplicables a otros niveles".⁹

El postulado fundamental de Lévi-Strauss acerca del pensamiento "mágico" es que en él opera una "ciencia de lo concreto", sistematizadora de los datos proporcionados por la sensibilidad, datos menospreciados por el científico durante mucho tiempo pero que en los últimos decenios ha intentado reintegrar en su perspectiva lógico-deductiva. Dice Lévi-Strauss que la lógica de lo sensible había obtenido logros que sólo recientes avances de la ciencia moderna han permitido reconocer. Un ejemplo de ello son las relaciones y las clasificaciones establecidas por los pueblos primitivos fundamentándose en las semejanzas de olores y sabores, las cuales se ven hoy justificadas por la química, al mostrarse la presencia del mismo compuesto determinante de un olor específico en todos los miembros de cada uno de los grupos establecidos.

Cree Lévi-Strauss que debido a la presencia de tales "universales concretos" un filósofo primitivo o un poeta está capacitado para realizar agrupamientos válidos para la química o para cualquier otra ciencia, y ello sólo inspirándose en consideraciones que son de hecho ajenas a tales ciencias, "la literatura etnográfica -dice Lévi-Strauss- nos revela un cierto número de tales

⁸ Ibid., p 27

⁹ Ibid., pp. 26-27

ejemplos" de valor empírico y estético.¹⁰ Ciencia y magia parecen, entonces, estar más cercanos de lo que normalmente se admitiría.

Lévi-Strauss considera que el éxito "científico" obtenido por el pensamiento "primitivo" en ciertos casos no es el producto azaroso de un frenesí asociativo. La existencia de organización es una necesidad común al arte y a la ciencia, quizás más al primero que a la segunda.¹¹ "La taxonomía, que es el poner en orden por excelencia, posee un inminente valor estético [...] El sentido estético, abandonado a sus solas fuerzas, puede abrirle el camino a la taxonomía y aún anticiparse a algunos de sus resultados".¹² Vemos así que el pensador de lo mágico hace clasificaciones de un cierto tipo mostrándose de esta forma que la clasificación es estimada como superior al caos en cualquier tipo de pensamiento. Para Lévi-Strauss aun al nivel de los datos sensibles, el ordenamiento y la clasificación son pasos necesarios hacia la integración racional.

El pensamiento primitivo opera, en consecuencia, a partir de clasificaciones fundadas en datos proporcionados por la experiencia, estableciendo relaciones entre las cualidades sensibles y las propiedades. Así, ciertos caracteres notables de determinada especie -vgr. forma, color, olor- pueden tomarse como signos de propiedades igualmente singulares pero ocultas.¹³ Y, aunque no se puede establecer una conexión necesaria entre las

¹⁰ Ibid., pp. 29-30

¹¹ Para la defensa de esta tesis se fundamenta en *Principles of Animal Taxonomy* de G. G. Simpson.

¹² Ibid., p. 28-30

¹³ Así, sin saber nada de química, el "primitivo" sabe que todos los jugos ardientes o amargos son tóxicos, "que un grano en forma de diente protege contra la mordedura de serpiente [...] que un jugo amarillo es un específico para los trastornos biliares. (Cf. Lévi-Strauss C., *El Pensamiento Salvaje*, p. 34)

calidades sensibles y las propiedades esenciales de los entes y fenómenos sensorialmente percibidos, sin embargo, nos dice, existe en un buen número de casos una relación de hecho de los cuales la literatura etnográfica da amplia referencia. La generalización de este tipo de relación causal, aunque no se funde estrictamente en la razón científica, podría arrojar resultados no sólo de carácter teórico sino incluso práctico, tan adecuados como los proporcionados por la ciencia del hombre civilizado.

Por otro lado, habría que reconocer que estas clasificaciones heteróclitas y arbitrarias con su inclinación a tomar en cuenta todo, facilitan la constitución de una memoria.¹⁴ Dentro de este contexto es posible ahora apreciar los resultados alcanzados por el pensamiento "primitivo" a lo largo de la historia; estos fueron necesarios para que el hombre pudiese atacar la naturaleza desde otro flanco: el representado por la ciencia moderna. Además, el fin último del pensamiento primitivo y el de la ciencia son, en definitiva, el mismo: la supervivencia.

No se puede considerar, entonces, que las producciones de la mentalidad "primitiva" son el simple resultado de una "función fabuladora" que se aparta de la realidad y la tergiversa. Más bien se han de considerar los mitos y los ritos como auténticos modos de observación y reflexión que se adaptan a los descubrimientos que se pueden extraer de la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto tal. Aunque diferente a las ciencias modernas, la "ciencia de lo concreto" no deja

¹⁴ Cf. Lévi-Strauss C., *El Pensamiento Salvaje*, p. 34

de ser científica puesto que obtiene resultados igualmente válidos y reales. Para Lévi-Strauss este pensamiento primitivo constituye el substrato de nuestra civilización occidental.¹⁵

Negación del Evolucionismo Cultural

Para Lévi-Strauss es inaceptable, entonces, la "tesis vulgar" según la cual la magia es un momento o etapa previa a la evolución técnica y científica; más bien se le debiera concebir como la sombra que se "anticipa a su cuerpo". El pensamiento mítico forma un sistema bien articulado e independiente del sistema que constituye la ciencia, aunque ambos están emparentados por una analogía formal que "hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda"; por ello no se les puede considerar como opuestos o como etapas sucesivas. Entonces magia y ciencia, dice Lévi-Strauss, son formas de pensamiento paralelas, son

dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos..., pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican.¹⁶

¹⁵ Ibid., p. 35

¹⁶ Ibid., p. 30

De tal modo que las grandes conquistas de la revolución neolítica, con las que el hombre alcanza el dominio de las grandes artes de la civilización: "cerámica, tejido, agricultura y domesticación de animales", no pueden considerarse como producto de un simple azar y de la contemplación pasiva de los fenómenos naturales, sino que hemos de suponer más bien que el dominio de estas técnicas son el producto de "siglos de observación activa y metódica, de hipótesis atrevidas y controladas, para rechazarlas o para comprobarlas por intermedio de experiencias incansablemente repetidas".¹⁷ Tal proceso de observación, experimentación y aplicación del conocimiento por sentido común representa, en ciernes, lo que es hoy el proceso de investigación científica. En efecto dice Lévi-Strauss, el

www.bdigital.ula.ve

transformar una yerba silvestre en planta cultivada, una bestia salvaje en animal doméstico, [...] cambiar granos y raíces tóxicas en alimentos," etc., no son producto del azar sino de una actitud mental verdaderamente científica, una curiosidad asidua y perpetuamente despierta un gusto del conocimiento por el placer de conocer.¹⁸

¹⁷ Ibid., p. 31

¹⁸ Ibid., p. 32. Para decirlo de pasada, en textos como éste podemos detectar un "dejo filosófico" en el pensamiento de Lévi-Strauss; la última oración nos trae a la memoria inmediatamente algunos textos filosóficos, como el Libro I de la *Metafísica* de Aristóteles.

Podemos entonces considerar al hombre del neolítico o de la protohistoria como el heredero de una larga tradición de espíritu netamente científico.

No obstante hay que considerar que aunque análogos el sentido antiguo y moderno del término "ciencia" no son equivalentes, como tampoco lo es su desarrollo. Si no fuera así, pregunta Lévi-Strauss, "¿cómo podríamos comprender que se haya *detenido*, y que varios milenios de estancamiento se intercalen, como un descansillo, entre la revolución neolítica y la ciencia contemporánea?"¹⁹ Deben entonces existir

dos modos distintos de pensamiento 'científico', que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales del desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia -sea neolítica o moderna-, pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes: una de ellas muy cercana a la intuición y la otra más alejada.²⁰

¹⁹ Ibid., p. 33

²⁰ Idem.

El Pensamiento Mítico como Bricolage

Valiéndose de una comparación con la actividad del *bricolage*, Lévi-Strauss busca ayudarnos a concebir qué pudo ser, en el plano especulativo, lo que prefiere llamar "ciencia primera" más bien que primitiva. El término *bricolage* refiere en este contexto al carácter desviado o desviante de ciertas actividades técnico-artísticas; es decir, al carácter heteróclito de dichas actividades, bien sea en el uso de los instrumentos o de los materiales.²¹ Modelo de un hacedor de "bricolage" es el trabajador manual cuando utiliza materiales o medios que se apartan de los normalmente usados en su arte o los utiliza de una manera distinta a la usual. Metafóricamente empleado por este autor, tal término hace referencia al pensamiento mítico, el cual, según él, se expresa valiéndose de un repertorio de composición heteróclita constituido por residuos de acontecimientos y escombros de antiguos discursos sociales: estos son los materiales que el mitólogo tiene a la mano y que utiliza como una especie de *bricolage* intelectual.²²

Se podría entonces establecer, como de hecho lo hace Lévi-Strauss, una comparación entre las actividades del físico y el ingeniero, por un lado, y el pensador mítico y el "bricoleur", por el otro. En efecto, los materiales y las herramientas del ingeniero o el físico se definen de acuerdo a un proyecto y son elegidos y concebidos de antemano en función de una utilidad específica.

²¹ Que se aparta de las reglas ordinarias.

²² Cf. Lévi-Strauss C., *El Pensamiento Salvaje*, pp. 35-36; 42-43

Ambos discurren así: "Esto servirá para esto". Mientras que el *bricoleur*, y de manera semejante, el pensador de lo mágico, eligen sus objetos y herramientas guiados por la consigna: "Servirán para algo". De entre las posibilidades significativas de los diversos materiales se elige la que mejor les integre al conjunto en vistas de alcanzar la solución del problema.

Lévi-Strauss nos dice que el conocimiento mítico se encuentra a mitad de camino entre las imágenes de la percepción sensorial y los conceptos puros o abstractos de la ciencia.²³ El conocimiento científico opera por medio de conceptos, mientras que el conocimiento mítico opera por medio de elementos que están en el orden de los signos. Sin embargo, esta distinción está acompañada de un aspecto común a ambos: el carácter referencial.

En efecto, tanto el signo como el concepto pueden sustituir a otra cosa. Pero los conceptos de la ciencia encierran una capacidad referencial y de maniobra ilimitada permitiendo de este modo la apertura constante del conjunto en que se trabaja, mientras que los signos circulan siempre dentro de un círculo finito de transformaciones, posibilidades referenciales y de maniobra, además los signos son permutables y susceptibles, por lo tanto, de mantener "relaciones sucesivas" pero limitadas en número con otros signos. El poder referencial del signo se ve también limitado por el hecho de tomar sus unidades constitutivas del lenguaje, en el cual ya tienen un sentido que limita las ya mencionadas posibilidades de combinación y de maniobra que para los

²³ Ibid., p. 37

conceptos científicos como hemos dicho son ilimitadas.²⁴ El concepto, dice Lévi-Strauss, quiere hacer

integralmente transparente a la realidad, en tanto que el signo acepta, y aun exige, que un determinado rasgo de humanidad esté incorporado a esta realidad... De tal manera, que 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.²⁵

Sintetizando lo expuesto podemos decir que, al igual que el *bricoleur*, el pensamiento mítico se dirige hacia un conjunto de objetos ya constituido del cual extrae sus herramientas y materiales. Con ellos se hace y rehace un inventario de objetos heteróclitos a los que se les interroga buscando sus posibles significados en relación con lo que se propone realizar. Así se obtiene como resultado un conjunto que no diferirá del conjunto instrumental inicial más que por la disposición interna de las partes; es decir, que una transformación se diferencia de otra sólo por la disposición de los elementos.

Otro aspecto que resalta cuando se comparan el mito y la ciencia es la relación entre "diacronía" y "sincronía", o entre "estructura" y

²⁴ Ibid., p. 38-39

²⁵ Cf. Lévi-Strauss C., *El Pensamiento salvaje*, p. 40

"acontecimiento"; éstas se hallan invertidas en ambas formas de pensamiento.

Con respecto a esto dice Lévi-Strauss:

El pensamiento mítico, ese *bricoleur* intelectual, elabora estructuras ordenando acontecimientos, o, más bien, residuos de acontecimientos; la ciencia en cambio, "en marcha" por el solo hecho de instaurarse, crea, bajo la forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados merced a las estructuras que se fabrica sin cesar y que son sus hipótesis y sus teorías.²⁶

En otros términos, en el pensamiento "salvaje" las estructuras son únicamente combinatorias, mientras que en la ciencia moderna son innovadoras y creadoras de acontecimientos: Vale decir, el científico hace "acontecimientos - cambia el mundo- por medio de estructuras", mientras que el *bricoleur* "hace estructuras por medio de acontecimientos".²⁷

Ciencia y Mito:

Dos Formas de Pensamiento Humano

En definitiva, nos dirá Lévi-Strauss, que, si bien el pensamiento "primitivo" y el pensamiento científico son dos etapas distintas del desarrollo

²⁶ Ibid., p. 34

²⁷ Cf. Fages, *Para Comprender a Lévi-Strauss*, p. 93

del saber, ambas son igualmente válidas;²⁸ cada una de ellas es una forma de pensamiento que se dirige a la comprensión de diversos aspectos de la realidad. En ellos el mundo físico es abordado desde una perspectiva singular aunque contrapuesta puesto que ellos se presentan

uno supremamente concreto, otro, supremamente abstracto; y ya sea desde el punto de vista de las cualidades sensibles o del de las propiedades formales [...] Dos saberes distintos, aunque igualmente positivos: aquel cuya base ha sido proporcionada por una teoría de lo sensible, y que continúa satisfaciendo nuestras necesidades esenciales por medio de esas artes de la civilización: agricultura, cría de ganado, alfarería, tejido, conservación y preparación de alimentos, etc., de las que la época neolítica señala el florecimiento, y aquel que se sitúa, de golpe, en el plano de lo inteligible y del que ha salido la ciencia contemporánea".²⁹

Otra característica esencial del pensamiento "salvaje" es el ser intemporal, por lo que se nos presenta como opuesto a nuestro pensamiento histórico. Su propósito es captar el mundo como totalidad sincrónica a la vez que diacrónica, para lograr esto construye imágenes cuya semejanza con el objeto facilitan su intelección. Es por ello que se le ha definido como pensamiento

²⁸ Cf. Lévi-Strauss C., *El Pensamiento Salvaje*, p. 43

²⁹ *Ibid.*, p. 390

analógico.³⁰ Pero, reitera Lévi-Strauss que esto no justifica la concepción que ve en este tipo de pensamiento un pensamiento prelógico. El pensamiento mítico, sostiene, es esencialmente lógico y "avanza por las vías del entendimiento y no de la afectividad con ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación".³¹ Analizado estructuralmente, tal tipo de pensamiento muestra una lógica semejante a la que rige nuestro pensamiento científico, pero solamente cuando este se dirige "al conocimiento de un universo en el cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas".³² El pensamiento mítico toma las propiedades sensibles del reino animal y del reino vegetal, como signos pertenecientes a un mensaje y, al hacerlo, puede cometer errores de referencia puesto que

[...] el elemento significante no era siempre el que creían que era. Pero, a falta de los instrumentos perfeccionados que les habrían permitido situarlo allá donde se encuentra lo más a menudo, es decir, al nivel microscópico, discernían ya "como a través de una nube" principios de interpretación que sólo descubrimientos recientísimos -telecomunicaciones, computadores y microscopios electrónicos- nos han revelado su valor heurístico y su congruencia con lo real. Sobre todo, en virtud del hecho de que los mensajes (durante su período de transmisión, en el que existen objetivamente fuera de la conciencia de los emisores y de los receptores) manifiestan propiedades

³⁰ Ibid., p. 381

³¹ Ibid., p. 389

³² Idem.

comunes entre ellos y el mundo físico, resulta que al equivocarse acerca de los fenómenos físicos (no de manera absoluta, sino relativa al nivel en que los aprehendían) y al interpretarlos como si fuesen mensajes, los hombres podían, de todos modos, descubrir algunas de sus propiedades.³³

Debemos reconocer, sin embargo, dice Lévi-Strauss, que el saber científico es un modo de conocimiento superior al conocimiento mítico. Al surgir el conocimiento científico dejó a un lado formas de saber como el saber mítico, debido básicamente a la ineficacia práctica de este; pero, debido a ello, se olvidó por "demasiado tiempo" de ciertos aspectos de lo real a los cuales solamente en los últimos años se ha vuelto la atención, por acercarse a "dominios más próximos a la sensibilidad".³⁴ Esto se ilustra en el caso de la física y la química, disciplinas que aspiran "a tornarse de nuevo cualitativas, es decir, a explicar también las cualidades segundas que, una vez que sean explicadas, volverán a convertirse en medios de explicación."³⁵

Podemos concluir este capítulo diciendo que Lévi-Strauss vislumbra la posibilidad de recuperar las riquezas otrora mostradas por el pensamiento mítico que fueron sacrificadas por el progreso científico, según él, esto no es

³³ Ibid., p. 389

³⁴ Lévi-Strauss C., *El Hombre Desnudo*, p. 575-576

³⁵ Lévi-Strauss C., *El Pensamiento Salvaje*, p. 43

[...] situarse en un terreno donde el pensamiento abstracto y el saber teórico, yendo a la cabeza, se percatan de que recuperan al mismo tiempo, por un movimiento retrógrado nada incompatible con el otro (el del progreso), las lecciones inagotables de un mundo sensible que empezaron creyendo deber recusar.²⁶

www.bdigital.ula.ve

²⁶ Lévi-Strauss C., *El Hombre Desnudo*, p. 575-576

TERCERA PARTE

www.bdigital.ula.ve

LA OBRA DE LEVI-STRAUSS Y LA FILOSOFIA

COMPENSIVA:

UNA APROXIMACION CRITICA

C.C.Reconocimiento

CAPITULO VII

PROBLEMAS DEL ESTRUCTURALISMO DE LEVI-STRAUSS Y LA COMPRESION EN CIENCIAS HUMANAS

Como se recordará, en la introducción del presente trabajo distinguimos los dos paradigmas epistemológicos que orientan hoy día los estudios sociales. En este capítulo profundizaremos esta distinción, pero ahora desde la perspectiva de los aspectos metodológicos más sobresalientes en el pensamiento de Lévi-Strauss. Intentaremos mostrar así de que modo sus planteamientos, aunque coincidentes con los lineamientos generales del paradigma explicativo, dejan abierta la posibilidad de interpretar algunos aspectos de su aproximación al mito desde el otro paradigma, el comprensivo. Esto se muestra en la postura de Lévi-Strauss respecto al pensamiento racional y sus usos en ciencias sociales.

Razón Analítica y Razón Dialéctica:

Es célebre la discusión sostenida por Claude Lévi-Strauss y Jean Paul Sartre (1905-1980) sobre los fundamentos filosóficos de la antropología. Dicha discusión, la cual podría ubicarse de manera general dentro del marco metodológico de las ciencias humanas, guarda relación directa con la

diferencia entre los métodos de investigación y, por extrapolación, con los paradigmas epistemológicos referidos anteriormente.

El punto de partida de la controversia podría ubicarse en la obra de Sartre *Crítica de la Razón Dialéctica*. Allí manifiesta el propósito de su investigación que consiste en

Establecer si la Razón positiva de las Ciencias naturales es también la que encontramos con el desarrollo de la antropología, o si el conocimiento y la comprensión del hombre por el hombre implica no sólo unos métodos específicos, sino también una nueva Razón, es decir, una nueva relación entre el pensamiento y su objeto. Con otras palabras, ¿hay una Razón dialéctica?¹

Con esta pregunta, retórica por demás -ya que de antemano tiene para Sartre una respuesta- justifica su intento de librar a los estudios humanos del determinismo cientificista,² lo cual lo conduce a la adopción de una postura que permitiría ubicarlo dentro del paradigma comprensivo. En efecto, Sartre niega todo intento de *explicar* los fenómenos socio-culturales y cualquier actividad humana "por los factores que las condicionan". Tales intentos de

¹ Sartre J. P., *Crítica de la Razón Dialéctica* p. 10-11

² Esto nos permite ubicarlo desde ya dentro del paradigma comprensivo.

explicación, dice, esconden "una voluntad de asimilar lo complejo a lo simple, de negar la especificidad de las estructuras y de reducir el cambio a identidad".³

El método de investigación promovido por Sartre -al que llama "regresivo-progresivo"- se fundamenta en una concepción que toma al hombre como un ser significativo. Con el uso de este método intenta interpretar las significaciones y los valores, negándose a admitir una explicación reduccionista en términos de causas físico-naturales o biológicas. La concepción antropológico-filosófica de Sartre pareciera coincidir con la de Lévi-Strauss, para quien el ser humano es ante todo un "animal simbólico".⁴ Sin embargo, a diferencia de Sartre, para Lévi-Strauss el estudio de las significaciones ha de abordarse haciendo uso de una metodología científica de corte positivo, metodología que se apoya en último término en una postura epistemológica de carácter explicativo y reductivo.

Sartre sostiene que el método etnográfico así entendido implica siempre una reducción, es decir, un pasaje al menor sentido.⁵ Sin embargo, Lévi-Strauss cree que éste es un dilema inherente a todo esfuerzo explicativo o comprensivo; Sartre mismo no puede escapar de él, piensa Lévi-Strauss:

La verdadera cuestión -según Lévi-Strauss- no es la de saber si, tratando de comprender, uno gana o pierde sentido, sino la de saber si el sentido que se preserva vale más que aquel al cual tuvimos el acierto de renunciar.⁶

³ Ibid., p. 132

⁴ Lo que le lleva a considerar la antropología como una ciencia semiológica, es decir, una ciencia de los signos.

⁵ Sartre J. P., *Crítica de la Razón Dialéctica* p. 129

⁶ Ibid., p. 367

El Problema de la Libertad

El determinismo científico que presupone la reducción estructuralista, o cualquier otro tipo de determinismo, constituyen una seria amenaza contra las filosofías del hombre que conciben la naturaleza humana como esencialmente libre. Al considerar al hombre como el ser en quien "la existencia precede a la esencia",⁷ Sartre apuesta a la concepción existencialista, la cual concibe al ser humano como un ser libre, o al menos con posibilidad de elección. De aquí que deba postular la subjetividad como punto de partida. Por su libertad el ser humano no permite que se le explique a partir del determinismo de lo natural pues esto negaría su libertad cualidad inherente a la subjetividad misma.⁸ Por ello Sartre dice "lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural".⁹ Como vemos de este modo niega la empresa de Lévi-Strauss y el estructuralismo.

Si el orden cultural es irreductible al orden natural, entonces, el método explicativo -determinista y reductivo- no es apropiado para estudiar los objetos culturales y mucho menos al hombre que los crea. Para alcanzar el significado de las conductas y las producciones humanas, dice Sartre, "hay que disponer

⁷ Sartre J. P., *El Existencialismo* (1959), p. 8

⁸ Cf. Sartre J. P. y Heidegger M., *Sobre el Humanismo*, pp. 12-14

⁹ *Ibid.*, p. 133

de lo que los psiquiatras y los historiadores alemanes han llamado "comprensión".¹⁰

Para Sartre la comprensión no es ni un don particular, ni una facultad especial de intuición, sino "el movimiento dialéctico [que] explica el acto por su significación terminal a partir de sus condiciones de partida".¹¹ Al postular el método comprensivo Sartre introduce la distinción entre la razón analítica o mecánica de las ciencias positivas y la razón dialéctica o histórica que constituye el método de las ciencias humanas.¹²

A esta concepción de la comprensión en ciencias humanas opone Lévi-Strauss la razón analítica. No existe algo así como la "razón dialéctica", dice Lévi-Strauss; cuando se cree estar aplicando la razón dialéctica en realidad lo que se está ejerciendo es la propia razón analítica. Esto sucede puesto que la razón dialéctica también define, distingue, clasifica y opone.¹³ Lévi-Strauss destaca que aunque Marx, principal fuente de inspiración de Sartre, reflexiona sobre la "razón analítica" y la "razón dialéctica", encuentra entre ambas una oposición relativa, no absoluta, como la postulada por Sartre. Según Lévi-Strauss esta distinción "corresponde a una tensión, en el seno del pensamiento

¹⁰ Sartre J. P., *Crítica de la razón dialéctica* p. 133. El grupo de los historiadores y psiquiatras mencionado por Sartre está formado básicamente por Johann O. Droysen (1808-1884) quien distingue el método de las ciencias naturales y el de la historia como explicar y comprender, Wilhelm Dilthey (1833-1911) quien habló de psicología descriptiva y analítica en oposición a la psicología explicativa, Max Weber (1864-1920) quien distingue una comprensión de carácter racional: lógica o matemática; y una comprensión endopática: afectiva, receptivo-artística, Karl Jaspers (1883-1969) quien habla de psicología comprensiva, etc. (Cf. Jaspers Karl, *Psicopatología general*, Beta. Buenos Aires 1955. p. 352)

¹¹ Sartre J. P., *Crítica de la razón dialéctica* p. 133. De algún modo podemos encontrar aquí cierta semejanza con la antigua teleología aristotélica.

¹² Cf., Enrique Tierno Galván, *Razón Mecánica y Razón Dialéctica*, (1969)

¹³ Lévi-Strauss C., *Pensamiento Salvaje*, p. 365

humano, que quizá subsistirá indefinidamente de hecho, pero no está fundada de derecho".¹⁴

Entonces la razón dialéctica no es otra cosa que la misma razón analítica; está se constituye en dialéctica cuando pretende "dar cuenta y razón del lenguaje, de la sociedad, del pensamiento". La distinción entre las dos razones "no está fundada [...] más que en el alejamiento transitorio que separa a la razón analítica de la inteligencia de la vida".¹⁵ La razón analítica, dice Lévi-Strauss, debe atreverse "a emprender la resolución de lo humano en no humano"; es decir, en naturaleza. A la inversa de lo que Sartre ha dicho, debe tratar de reducir el orden cultural al orden natural. De aquí que el científico social deba estudiar las sociedades humanas como si fueran sociedades de hormigas.¹⁶

El análisis etnográfico enfrenta la diversidad empírica de las sociedades humanas buscando encontrar invariables, reabsorbiendo, de este modo, "las humanidades particulares en una humanidad general" para, a partir de aquí, con el concurso de las ciencias exactas y naturales, "reintegrar a la cultura en la naturaleza, y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas".¹⁷

Examinando la crítica de Lévi-Strauss a la razón dialéctica de Sartre podemos inferir ahora con más claridad que su posición epistemológica encaja perfectamente dentro del paradigma explicativo, al mismo tiempo que

¹⁴ *Ibid.*, p. 357

¹⁵ *Ibid.*, p. 365

¹⁶ Cf. Lévi-Strauss C., *Pensamiento Salvaje*, p. 357

¹⁷ *Ibid.*, p. 357-358

entendemos que Sartre, quien cree en la "libertad" humana, elige -en tanto que "hombre libre" el método histórico dialéctico contra el método estructuralista, la historia contra la antropología. En efecto, Sartre ha "escogido" también -en tanto que "hombre libre"- ser marxista en su práctica social, y al volverse marxista ha de asumir la pelea intelectual que entonces (décadas del 50 y del 60)¹⁸ tenían los marxistas con Lévi-Strauss y con la antropología por no aceptar ellos que el "pensamiento salvaje" pudiera ser más totalizante que la razón dialéctica marxista y que los sistemas clasificatorios (como el totemismo, por ejemplo) pudiesen integrar la "serialidad pura" que la historia deja huir, y por molestarse con la idea de que nada que sea humano, e incluso vivo, sea extraño al "pensamiento salvaje" (dialéctica de lo concreto). En efecto, esta revalorización del pensamiento de los primitivos por los antropólogos iba en contra de la historia marxista de los "modos de producción", los cuales se pensaban como una serialidad necesaria en la historia humana, y en esta serialidad el modo de producción comunitario primitivo era presentado como una etapa superada de la humanidad en su búsqueda (histórica) del progreso, cosa que no admitía ningún antropólogo, como no lo admitiría tampoco hoy ningún representante del paradigma comprensivo. Pero, nos hemos de preguntar, ¿niega Lévi-Strauss el paradigma comprensivo de tendencia no dialéctica sino hermeneútica?

Para dar respuesta a esta interrogante intentaremos rastrear el desarrollo del paradigma comprensivo orientándonos sobre todo hacia la cuestión de la

¹⁸ Es importante observar cómo, en la década del 70 los marxistas iban a volverse también estructuralistas, y de la pelea anterior (marxismo versus estructuralismo) iba a surgir una nueva búsqueda de noción de historia, de enfoques y métodos en la historia, movimiento al que se dio el nombre de "Nueva Historia".

subjetividad libre, aspecto resaltante en la filosofía tradicional y en el existencialismo de Sartre.

El Problema de la Subjetividad

El primer filósofo en argumentar de manera sistemática la distinción entre explicación y comprensión fue Wilhelm Dilthey (1833-1911). En un ensayo publicado en 1910, un año antes de su muerte, postula la comprensión y la interpretación como

el método que llena las ciencias del espíritu [...] Sobre la base de la vivencia y de la comprensión de uno mismo y en la constante interacción entre ambas se desarrolla la comprensión de personas y de manifestaciones de vida ajenas.¹⁹

Para Dilthey la distinción entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu" no se fundamentaría en la tradicional diferenciación ontológica entre los dos ámbitos del ser que constituyen la "naturaleza" y el "espíritu",

sino en el tipo de experiencia que corresponde a la relación, específica en cada caso, entre sujeto y objeto de

¹⁹ Dilthey Wilhelm, *Crítica de la Razón Histórica*, (1986) p. 271-272

conocimiento: las ciencias de la naturaleza, como ciencias de la realidad externa, del mundo exterior, conocen por medio de la 'experiencia externa'; en cambio, las ciencias del espíritu se basan en la realidad del mundo espiritual que se da en la 'experiencia interna'.²⁰

La experiencia interna, los "hechos de conciencia" o "vivencias", como los llama Dilthey, no vienen a ser más que la conciencia misma. Tal conciencia no se puede reducir, sin embargo, a las representaciones intelectuales pues ella es el resultado tanto de los estados de intuición sensorial, como de los estados emocionales, intelectuales, de tal modo que la conciencia está constituida por pensamientos, sentimientos y por los actos de voluntad. En otros términos, ella reúne todos los procesos psíquicos que se hagan presentes al sujeto.

Al Dilthey identificar al sujeto humano con la conciencia está reconociendo que la vivencia interna es el fundamento de la subjetividad.²¹ Enfatiza entonces, la interioridad del hombre, es decir, su ego consciente y sintiente. De este modo trata Dilthey de reivindicar la singularidad irrepetible, su individualidad.²²

Sartre igualmente postula la subjetividad como irreductible:²³

²⁰ Ibid., p. 29

²¹ Ibid., pp. 94-95

²² Otro filósofo, el danés Søren Kierkegaard (1813-1855) sostuvo una posición similar a la de Dilthey al oponerse al hegelianismo, el cual había absorbido y disuelto al hombre "existente concreto" en una mera abstracción: en la Idea, la Razón o el Espíritu absoluto.

²³ Se pueden establecer ciertas coincidencias entre Lévi-Strauss y Hegel en este sentido. El etnólogo francés nos dice que su antropología busca en la diversidad de las culturas, las invarianzas, es decir, lo común a todas ellas, podría decirse, su esencia. Sin embargo, los caminos tomados por él para alcanzar los universales humanos son muy distintos a los de Hegel. Este lo logra por vía de la pura especulación filosófica, mientras que Lévi-Strauss lo hace a través del método hipotético-deductivo de la ciencia que parte de la inducción empírica. De manera muy distinta a Hegel y a Lévi-Strauss piensa Sartre. "Sería

El hombre existente no puede ser asimilado por un sistema de ideas; por mucho que se pueda pensar y decir sobre él, el sufrimiento escapa al saber en la medida en que está sufrido en sí mismo, por sí mismo, y en que el saber es impotente para transformarlo." Esto quiere decir que "...la vida subjetiva en la medida en que es vivida, nunca puede ser objeto de un saber, escapa al conocimiento por principio."²⁴

Dice Sartre que ésta es una subjetividad que se encuentra más allá del lenguaje y, según la postula Kierkegaard, viene a ser la aventura personal de cada individuo frente a los otros y frente a Dios. A es tal subjetividad lo que se le llama "existencia". "El dolor, la necesidad, la pasión, la pena de los hombres son una serie de realidades brutas que no pueden ser ni superadas ni cambiadas por el saber".²⁵

imposible encontrar -dice- una naturaleza humana, común a los muria -por ejemplo- y al hombre histórica de nuestras sociedades contemporáneas", dice Sartre. (*Crítica de la Razón Dialéctica*, p. 147) En efecto, como hemos visto más arriba, por haber elegido el marxismo contra la antropología, Sartre había de defender la serialidad de la historia, y en esta serialidad las sociedades contemporáneas representaban el Progreso, mientras que las comunidades primitivas representaban el Atrazo.

²⁴ Sartre J., *Crítica de la Razón dialéctica*, p. 20-21

²⁵ *Ibid.*, p. 23

El Problema de la Comprensión

El filósofo existencialista Karl Jasper (1883-1969) desarrolla extensamente el tema de la distinción entre la "explicación científica" y la "comprensión existencial". Sin embargo, no encuentra entre ambos métodos una contraposición absoluta, sino que los considera como dos modos de abordar diferentes aspectos de la vida psíquica o de la existencia, como diría Sartre. Aunque Jaspers distingue entre una psicología comprensiva y una psicología explicativa, encuentra en definitiva que ambas son complementarias.

Según él en las ciencias naturales se buscan exclusivamente las relaciones causales entre los fenómenos naturales. En efecto, es a través de las observaciones, los experimentos o la reunión de muchos casos, que el científico natural intenta encontrar las "*reglas del proceso*" para, a partir de ellas, elevarse a las *leyes*. Pero solamente en algunos ámbitos como el de la física o el de la química se alcanza "el ideal de poder expresar matemáticamente esas leyes causales en ecuaciones causales".²⁴

La psicopatología persigue un fin similar al de las ciencias naturales al intentar alcanzar algunas *relaciones causales* y hallar algunas *reglas*, pero raramente leyes. De ello se infiere que en el terreno de lo humano no se puedan establecer ecuaciones causales como en el caso de la física y de la química pues ello presupondría

²⁴ Jaspers K., *Psicopatología General*, p. 353

una completa *cuantificación* de los procesos examinados, que en lo psíquico, que según su esencia permanece siempre cualitativo, no es posible nunca, en principio, sin que el verdadero objeto de la investigación, es decir el objeto psíquico, se pierda.²⁷

Los estudios comprensivos de lo humano, podemos ahora decir más claramente, se construyen sobre vivencias evidentes, evidencias que, como lo dice Jaspers, son adquiridas

con motivo de la experiencia frente a las personalidades humanas, pero no por la experiencia que se repite, inductivamente probada. Ella posee en sí misma su fuerza persuasiva. El reconocimiento de esta evidencia es la condición previa de la psicología comprensiva, así como el reconocimiento de la realidad de la percepción y la causalidad es la condición previa de las ciencias naturales.²⁸

Según esto el comprender será, entonces, empático en el sentido de que sólo "comprendemos los contenidos mentales como surgidos de los estados de ánimo, deseos y temores del que piensa, comprendemos primero de modo psicológico o empático.²⁹ Es por ello que Jaspers piensa que la subjetividad se

²⁷ Jaspers K., *Psicopatología General*, p. 352

²⁸ *Ibid.*, p. 353

²⁹ *Ibid.*, p. 355

ha de aprehender existencialmente, cabe decir trascendiendo la relación epistemológica "sujeto-objeto".

Por otro lado nos dice Jaspers que aunque la explicación causal puede abordar todos los procesos reales del ser humano, bien sean de naturaleza psíquica o física, los procesos psíquicos no pueden ser reducidos a la explicación causal. En psicopatología, dice, también preguntamos por las causas y los efectos de los procesos psíquicos. Tal es la psicología explicativa en la cual tenemos *elementos* que juzgamos como causas o como efectos de un proceso, "por ejemplo un proceso físico como causa, una alucinación como efecto". Sin embargo, dice, en los estudios psicológicos es necesario partir de los conceptos de la fenomenología y de la psicología comprensiva, como elementos constitutivos de la explicación causal. Así, unidades fenomenológicas, por ejemplo:

una alucinación, una especie de percepción, son explicadas por procesos físicos, orgánicos; relaciones comprensibles de género complicado son consideradas como unidad, por ejemplo un complejo sintomático maniaco con todos sus contenidos, como efecto de un proceso cerebral o como efectos de una conmoción afectiva, por ejemplo el caso de muerte de una persona próxima. Incluso el conjunto de las relaciones comprensibles en un individuo que llamamos personalidad, es juzgado en la consideración causal, en ciertas circunstancias, como unidad (como elemento), cuya génesis causal es

investigada, por ejemplo, según las reglas de la herencia.³⁰

Al aceptar una investigación causal de la vida psíquica hemos de imaginarnos que algo *extraconsciente* sirve de base a las unidades fenomenológicas o a las relaciones comprensible. Por ello se ha de recurrir a conceptos tales "como disposiciones extraconscientes, predisposiciones, constituciones psíquicas y mecanismos extraconscientes",³¹ lo cual muestra que toda relación causal en la vida psíquica es accesible, primeramente, por la vía de la comprensión, pues se necesitan, como puntos de apoyo, planteamientos empíricos de problemas que no se obtienen "por otro camino que por el de la comprensión, [la cual] lleva a la explicación causal...".³² Sin embargo en obras posteriores a la *Psicopatología General* Jaspers sostiene que hay un ámbito del hombre, el de la existencia, que es inaccesible a cualquier investigación científica. Es en este ámbito donde se desarrolla la libertad solamente así "el hombre es radicalmente más de lo que puede saber de sí".³³ Es claro que este planteamiento está relacionado con su interés por afirmar la existencia de una trascendencia divina.³⁴

La Comprensión como Fundamento de la Explicación

³⁰ *Ibid.*, p. 356

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

³³ Jaspers, K., *La Filosofía Desde el Punto de Vista de la Existencia*, (1949), p. 53

³⁴ En una posición similar a la de Jaspers podemos ubicar a Hans-Georg Gadamer, G. Durand y Paul Ricoeur, autores pertenecientes a la escuela hermenéutica, la cual en algunos aspectos, como hemos visto está vinculada a la de los existencialistas clásicos: Sartre, M. Ponty, Marcel, Jaspers.

En los estudios humanos es necesario partir de la comprensión para, a partir de ella, alcanzar la explicación en términos de relaciones causales. Esta es la postura que sostiene Max Weber (1884-1920) desde la cual se define la sociología como "una ciencia que pretende entender, interpretandola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos".³⁵ "Acción" en este contexto es cualquier conducta humana, individual o colectiva, a la cual este enlazado un *sentido* subjetivo. Una acción con sentido es, entonces, una acción comprensible debido a que la comprensión del sentido se logra mediante la interpretación. El papel de las ciencias sociales, -por ejemplo, la sociología- es el de "comprender, interpretándolas las acciones orientadas por un sentido".³⁶

De lo dicho se infiere que en los hechos humanos la intervención del investigador tiene más influencias y consecuencias que en los estudios físicos. En las ciencias humanas, piensa Weber, el problema de la objetividad no se puede plantear en los mismos términos en que son planteados en las ciencias naturales. Cuando se estudio la realidad social los juicios de valor adquieren un peso mayor que el de los juicios de hecho; estos se refieren a la relación entre fenómenos. Debido a la existencia de tales juicios resulta inaceptable "la reducción de la vida social a un cierto número de factores explicativos simples, tanto si estos factores son de origen psicológico como biológico".³⁷

~~Con estas ideas tomadas del pensamiento de M. Weber sintetizamos el~~
³⁵ Weber Max, *Fundamentos metodológicos de la Sociología*. (1972), p. 44

³⁶ *Ibid*, p. 51

³⁷ Vicent Jean-Marie, *La Metodología de Max Weber*, pp. 9-11

Con estas ideas tomadas del pensamiento de M. Weber sintetizamos el recorrido que hemos hecho a través de algunas de los principales figuras del paradigma comprensivo. Como vemos, posturas como la de Weber o Jaspers no son tan radicales como la de Sartre; ellas tienden más bien a una mediación entre las metodologías de las ciencias sociales y las naturales, es decir, entre explicación y comprensión.

La Comprensión Fenomenológico-Hermenéutica

Entre las vertientes que dan origen al paradigma comprensivo hemos mencionado el existencialismo y el historicismo, además de estas encontramos otra vertiente en la fenomenología husserliana.

Como intentamos mostrar en el primer capítulo de este trabajo, el positivismo del siglo XIX constituyó una verdadera amenaza contra todo tipo de subjetividad. Influenciado por este cientificismo positivista el estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss cargado de cientificismo positivista niega la subjetividad. Sin embargo, esta posición tiene raíces históricas que trascienden la producción científico social. En efecto, la historia europea se había encargado ya de generar dudas muy serias sobre la suposición tradicional, surgida en el Renacimiento, acerca de que el hombre mismo puede controlar su destino, siendo así el centro creador de su mundo.³⁶

³⁶ Cf. Ibid., p. 77

De tal modo que la visión comprensiva de lo humano aparece como un intento de devolver al sujeto el trono que por derecho le pertenecía antes de la vigencia desmedida del positivismo. Desde la perspectiva comprensiva el sujeto, que ahora pasa a ser la fuente y origen de toda significación, no forma parte del mundo de los fenómenos, sino que de algún modo, él es quien le confiere el ser al mundo.³⁹

Destaca dentro de esta tendencia, la fenomenología de Husserl; ésta postula que no puede haber objeto sin sujeto, ni sujeto sin objeto. De este modo la fenomenología establecía nuevamente, el carácter central del sujeto humano⁴⁰ y prometía constituirse en una ciencia de la subjetividad, que más tarde representará una de las vertientes más importantes del paradigma comprensivo.⁴¹ Al postular un sujeto trascendental, E. Husserl, puso entre paréntesis los objetos reales dentro de los estudios fenomenológicos en general.⁴²

Martin Heidegger (1889-1976) discípulo de Husserl, rechaza tal sujeto trascendental partiendo de un análisis fenomenológico sobre el "carácter irreductiblemente dado" de la existencia humana o *Dasein*". Heidegger pasa así, del terreno del puro intelecto, fundamentado en un yo puro o trascendental a un yo que está vivo.⁴³ Para la fenomenología de Husserl el significado era una

³⁹ Cf. Idem.

⁴⁰ Como hemos dicho ya, la subjetividad es un aspecto sumamente importante en el paradigma comprensivo.

⁴¹ Cf. Eagleton, T. *Una Introducción a la Teoría Literaria*, (1983) pp. 76-77

⁴² Esto trajo como consecuencia que, por ejemplo, en la crítica literaria de corte fenomenológico también se hicieran "a un lado el contexto histórico real de la obra literaria, a su autor y a las condiciones en que se le produce y se le lee". Se enfoca de esta manera una lectura del texto totalmente "inmanente" a la que no afecta en absoluto nada externo a ella. (Ibid., p. 78)

⁴³ Ibid., p. 81

especie de objeto "ideal", que puede expresarse de maneras diferentes conservando siempre el mismo contenido significativo.⁴⁴ Mientras que para la "fenomenología hermenéutica"⁴⁵ fundada por Heidegger el significado es siempre histórico y de carácter social. Esto se evidencia en el caso del lenguaje el cual pertenece a la sociedad antes de pertenecer un individuo en particular.⁴⁶

Según esta interpretación fenomenológico-existencial el universo significativo dado por el lenguaje va a estar modelado por los criterios históricos de una cultura en particular, a los cuales está sujeto. Toda interpretación, es, así, un diálogo entre el pasado y el presente. El pasado siempre será visto desde un punto de vista parcial ubicado en el presente; para tal punto de vista no existe la posibilidad de conocer un texto "tal cual es".⁴⁷

Lo dicho tiene consecuencias esenciales para las ciencias históricas o humanas. En efecto, la comprensión, que se postula como el fin supremo del acto investigativo en el terreno social, es siempre "comprender de otra manera". El hecho social aparece para este tipo de "comprensión" como un texto abierto para ser interpretado por el investigador. Esta interpretación realiza lo que el texto es potencialmente, pero siempre con la introducción de nuevos matices. La comprensión se realiza cuando nuestro horizonte de suposiciones y significados históricos se fusiona con el "horizonte dentro del

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 87,91

⁴⁵ A la posición de Heidegger se le suele ubicar dentro de la escuela hermenéutica de la cual forman parte también Schleiermacher, Dilthey y Hans-Georg Gadamer. "El término "hermenéutica" originalmente se usó para referirse a la interpretación y exégesis de la Sagrada Escritura, luego en el siglo XIX su significado pasó a ser más amplio, y ya en la actualidad hace referencia al conjunto de los problemas de la interpretación textual". (*Ibid.*, p. 86)

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 87,91

⁴⁷ *Ibid.*, p. 92

cual se ubica la obra",⁴⁸ como lo afirma H. G. Gadamer (1900-). En este proceso logramos, paradójicamente una mejor comprensión de nosotros mismos,⁴⁹ que del hecho estudiado.

Para entender el proceso comprensivo de la fenomenología hermenéutica, son fundamentales dos conceptos: el de "tradición" entendida como la esencia unificadora que une el pasado, el presente y el futuro y de la cual mana la historia⁵⁰, y el de "círculo hermenéutico" entendido como el proceso mediante el cual el método investigativo busca hacer encajar cada elemento de un texto dentro de un todo significativamente redondeado.⁵¹

Podríamos sintetizar nuestro recorrido por el paradigma comprensivo diciendo que: 1) Encontramos en Sartre una postura radical que rechaza todo intento de aproximación a lo humano por medio de una aproximación positiva causal y determinista. 2) Autores como Jaspers y Weber se muestran más propicios a la explicación causal admitiendo cierto determinismo en algunos aspectos de lo social y lo psicológico, aunque permanecen dentro de la comprensión. 3) Si bien desde una perspectiva muy distinta, Heidegger y Gadamer, sin admitir la causalidad de manera expresa, sostienen que la subjetividad está determinada por parte del contexto histórico-cultural. Como se puede apreciar, en estos últimos autores confluye el problema de la subjetividad con el problema del contexto de comprensión el cual

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Ibid., p. 95

siempre será cultural e históricamente determinado.³² 4) El contexto, entendido hermenéuticamente, siempre tendrá un peso determinante en la comprensión tanto del sujeto como del objeto de la investigación científica de lo socio-individual.

Sin ignorar los problemas planteados por el paradigma comprensivo, Lévi-Strauss es consciente de la distinción entre explicación y comprensión. Ante esta dicotomía metodológica y epistemológica, resuelta por la fenomenología y la hermenéutica por la vía de la subjetividad interpretativa, el etnólogo francés se decide por el paradigma explicativo para el cual la razón analítica tiene prioridad ante la razón comprensiva, y considera que las causas son más importantes que las "razones del corazón" o los motivos. Así parece dejarlo entrever en el texto que a continuación transcribimos por extenso y que servirá de transición al último capítulo de nuestra investigación:

Al completar de este modo la intención durkheimiana, Mauss liberó la antropología de la falsa oposición introducida por pensadores como Dilthey y Spengler, entre la explicación en las ciencias físicas y la explicación en las ciencias humanas. La búsqueda de las causas se completa en la asimilación de una experiencia, pero ésta es, a la vez, externa e interna. La famosa regla de «considerar los hechos sociales como cosas» corresponde al primer momento, que es verificado por el segundo. Discernimos ya la originalidad de la antropología

³² En cierto sentido los aproxima al determinismo y a Lévi-Strauss, puesto que el contexto cultural e histórico tienen un peso determinante sobre el sujeto comprensor.

social: consiste -en lugar de oponer la explicación causal y la comprensión- en descubrir un objeto que sea, a la vez, objetivamente muy lejano y subjetivamente muy concreto, y cuya explicación causal se puede fundar en esta comprensión que, para nosotros, sólo es una forma suplementaria de prueba. Una noción como la de empatía nos inspira gran desconfianza, por lo que implica de irracionalismo y de misticismo sobreagregados. Al formular una exigencia de prueba adicional, imaginamos más bien al antropólogo según el modelo del ingeniero, que concibe y construye una máquina mediante una serie de operaciones racionales: es necesario, sin embargo, que funcione, y la certidumbre lógica no basta. La posibilidad de ensayar en sí mismo la experiencia íntima del otro no es más que uno de los medios disponibles para obtener esta última satisfacción empírica, cuya necesidad sienten igualmente las ciencias físicas y las ciencias humanas: tal vez menos una prueba que una garantía.³⁹

³⁹ Lévi-Strauss C., *Antropología estructural*, p. 26

CAPITULO VIII

LOS LIMITES HERMENEUTICOS DE LA EXPLICACION ESTRUCTURALISTA

De lo expuesto en el capítulo anterior se puede inferir que para la filosofía hermenéutica el yo que busca explicaciones causales, el yo apodíctico, propuesto por Descartes, es inoperante para la comprensión del sentido último de la vida. Para comprender la existencia se requiere concebir el yo como un yo hermenéutico. Según esta perspectiva la conciencia no se posee sino que se constituye históricamente. La interpretación, aplicada a la vida y a la cultura, permite el acceso a este yo-verdad.

A través de una descripción fenomenológica del yo como voluntad Paul Ricoeur¹ tratará de acceder a las dimensiones intencionales del "cogito práctico y afectivo". Este autor piensa que utilizando esta estrategia metodológica se podría, posteriormente, a través de una hermenéutica creadora del sentido, interpretar los símbolos lingüísticos como productos de ese ego, y de allí buscar el sentido de ciertas narraciones míticas en las que se hace referencia a problemas que trascienden sus aspectos cognoscitivos y se

¹ Este hermenéuta francés, a quien se le puede ubicar dentro del paradigma comprensivo, ha realizado una serie de estudios sumamente importantes acerca del simbolismo poético y religioso. Siendo un crítico importante del estructuralismo, se ha propuesto establecer sus límites y sus contribuciones en los estudios humanos, estando su filosofía ligada al personalismo de Emanuel Mounier. Entre los elementos centrales de su pensamiento encontramos el "despertar de la persona", la comprensión y la resurrección del yo. La realización de este proyecto se inicia con su obra *Le volontaire et l'involontaire*. (Quintanilla, M. *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. (1976), pp. 438-439)

internan en dimensiones ético-religiosas, como se manifiesta por ejemplo, en el asunto del mal.

Al abordar el problema del lenguaje del mal desde esta perspectiva Ricoeur se percata de que el estructuralismo pone a la filosofía del sujeto frente a un problema filosófico grave, al desplazar el centro del sentido del sujeto a un inconsciente categorial como el propuesto por Lévi-Strauss.²

Siguiendo en cierto sentido las ideas Heidegger y Gadamer, Ricoeur acepta la autonomía textual concibiendo la interpretación como fusión de horizontes (el del texto y el de la interpretación) y si bien reconoce el aporte del estructuralismo en el estudio científico de la lengua, por otro lado rechaza "la pretensión de exhaustividad del estructuralismo lingüístico y el afán universalizante del estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss".³ Sostiene, además, que se ha de criticar al estructuralismo por fundar la universalización en un análisis de los aspectos sintácticos y combinatorios de la lengua más que en la semántica y la significación.

Desde un punto de vista metodológico Ricoeur afirma que el estructuralismo no da cuenta total del hombre. Ello se debe a que, apoyándose en el modelo lingüístico, se ha parcializado por los estudios sobre todo sincrónicos, es decir, de aquello que Saussure definió como la "lengua" que está dada por lo social y esencial, siguiendo a su vez la negativa de este autor a

² En relación a esta temática Ricoeur se enfrenta con Freud y el estructuralismo. Algunos de sus libros posteriores y numerosos artículos tratan de responder a ciertos problemas planteados, desde la *lingüística* y el *psicoanálisis* a la filosofía reflexiva.

³ *Ibid.*, pp. 438-439

⁴ Recordemos que Saussure había distinguido *lengua* y *habla* como los dos aspectos constitutivos del lenguaje. (Cf. Saussure F., *Curso de Lingüística General*, pp. 56-59)

estudiar los problemas del "habla" que viene a ser lo individual (producción subjetiva), temporal y, según Saussure, accesorio y más o menos accidental.⁵ Piensa Ricoeur que el estructuralismo desecha de este modo el aspecto que caracteriza esencialmente la comprensión hermenéutica: la necesidad de arrancarle el sentido al texto, en este caso a las producciones del lenguaje mismo tales como los mitos. Esto es expresado claramente en el siguiente texto:

Desplazando hacia el habla la ejecución psicofisiológica, el desempeño individual y las combinaciones libres del discurso, Saussure reserva para la lengua las reglas constitutivas del código, la institución válida para la comunidad lingüística, el conjunto de las entidades entre las que se efectúa la elección en las combinaciones libres del discurso. De esta manera queda separado un objeto homogéneo: en efecto, todo lo que concierne a la lengua cae en el interior del mismo ámbito, mientras que el habla se dispersa en los registros de la psicofisiología, de la psicología, de la sociología, y no puede constituir, al parecer, el objeto único de una disciplina específica.⁶

No es el análisis estructural, entonces, el que puede dar la razón última de la significación y el sentido, "sino la interpretación aplicada a la semántica del

⁵ Ibid., p. 57

⁶ Ricoeur Paul, *Estructura, Palabra, Acontecimiento*, en *Estructuralismo y Lingüística*, p. 75

lenguaje, impregnado éste de temporalidad y entendido como referencial a la realidad y al sujeto".⁷

Recordemos que Saussure consideraba al lenguaje como una forma y no como una substancia. Pero si la forma inteligible por excelencia es la oposición, "en la lengua no habrá más que diferencias". De tal modo que, según esta concepción, las significaciones deben ser tomadas como los valores positivos o negativos, -en cualquier caso relativos- de unos signos con respecto a otros.⁸ Para someter estos signos al análisis estructural es necesario considerarlos como un sistema cerrado, bien sea al nivel de la fonología, donde es necesario establecer un inventario finito de fonemas; al nivel del léxico, "que como demuestra un diccionario unilingüe, es inmenso pero no infinito", o al nivel de la sintaxis, que como bien sabemos "está constituida por un sistema finito de formas y de reglas". Incluso a un nivel más elevado aún podemos decir que "el lingüista trabaja siempre sobre un *corpus* finito de textos", de tal modo que si el sistema es cerrado se puede considerar que el mismo no tiene más que relaciones internas. Así definía Hjelmslev la estructura como "*una entidad autónoma de dependencias internas*".⁹ La perspectiva estructuralista, entonces rompe adecuadamente con

la idea ingenua de que el signo reemplaza una cosa; si se ha separado correctamente la lengua del habla, los estados de sistema de la historia de los cambios, la

⁷ Quintanilla, *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, pp. 438-439

⁸ Cf. Ricoeur Paul, *Estructura, Palabra, Acontecimiento*, en *Estructuralismo y Lingüística*, p. 76

⁹ *Ibid.*, p. 76

forma de la sustancia, y el sistema cerrado de los signos de toda referencia a un mundo, el signo debe ser definido no solamente por su relación de oposición con todos los demás signos del mismo nivel, sino también en sí mismo, como una diferencia puramente interna, puramente inmanente. En este sentido Saussure distingue el significante y el significado, y Hjelmslev la expresión y el contenido.¹⁰

Se ve así, dice Ricoeur, que la conquista de la cientificidad por parte del estructuralismo es una ganancia que ha tenido como precio, a su vez, una renuncia: excluir el acto de habla como ejecución exterior, como desempeño individual, como libre combinación o como producción de enunciados inéditos (todos estos son ejercicios subjetivos). Pero esta libre combinación es, según él, lo esencial del lenguaje y con ella queda también excluida la intención primera del lenguaje: que es el decir algo sobre algo. De tal modo que

Es preciso equilibrar, pues, el axioma de la clausura del universo de los signos atendiendo a la función primaria del lenguaje, que es la de decir. En contraste con la clausura del universo de los signos, esta función constituye su abertura o su apertura.¹¹

¹⁰ Ibid., p. 77

¹¹ Ibid., p. 78

Los mismos interlocutores se percatan de que el lenguaje tiene un doble propósito: "un propósito ideal (decir algo) y una referencia real (decir sobre algo)".¹² De este modo encontramos en el lenguaje un movimiento de trascendencia que en su 'querer decir' asienta su fundamento en la realidad y lo expresa en el pensamiento. En el lenguaje, dice Ricoeur, encontramos dos aspectos: uno inmanente y uno trascendente. "Hoy diríamos: su estructura inmanente y el plano de manifestación en que sus efectos de sentido se ofrecen a la acometida de lo real".¹³

Siguiendo estas observaciones Ricoeur cuestiona "el supuesto primero de la ciencia del lenguaje, a saber, que el lenguaje es un objeto para una ciencia empírica" y sostiene que, de considerar al lenguaje como un objeto, hay que tener en cuenta que este objeto es constituido por unos métodos y por una estructura teórica. Por lo tanto, no se puede tomar por "absoluto lo que no es más que un fenómeno".¹⁴ Para quien tiene la experiencia del lenguaje, es decir, el hablante y el interlocutor,

el lenguaje no es un objeto sino una mediación; es aquello a través de lo cual, por medio de lo cual, nos expresamos y expresamos las cosas. Hablar es el acto por el cual el hablante supera la clausura del universo de los signos, con la intención de decir algo sobre algo a alguien; hablar es el acto por el cual el lenguaje se sobrepasa como signo hacia su

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibid., p. 79

referencia y hacia su interlocutor. El lenguaje quiere desaparecer quiere morir como objeto.¹⁵

Hemos visto que como acto subjetivo y subjetivante el hablar queda excluido del análisis propiamente estructural; pero para Ricoeur el acto de habla, como *decir* es tal vez el aspecto esencial del lenguaje.¹⁶ Es aceptando tal limitación de los estudios estructurales, sostiene Ricoeur, que queda abierta la posibilidad de retornar a una intelección integral del lenguaje, sabiendo que "*pensar el lenguaje sería pensar la unidad de aquello mismo que Saussure ha separado, la unidad de lengua y habla*".¹⁷

El Estructuralismo y los Problemas del Significado

Para los defensores del paradigma comprensivo, a diferencia del explicativo, los problemas del sentido y el significado son de capital importancia. El lenguaje es el medio en y a través del cual los fenómenos físico-naturales, el sujeto y su mundo, e incluso la trascendencia, adquieren realidad para quien los vivencia y busca aprehenderlos cognitivamente. Tanto la fenomenología como la hermenéutica hacen de lo humano un texto que puede ser leído e interpretado por quien logre aprender su lenguaje.

¹⁵ Ibid., p. 79

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ibid., p. 81

Para pensadores como Merleau-Ponty, Sartre, Ricoeur y Gadamer la estructura del mundo de lo humano es de naturaleza lingüística. Como veremos, esta tesis podría en cierto sentido integrar los dos paradigmas epistemológicos que hemos estudiado, representados específicamente por el estructuralismo de Lévi-Strauss y la hermenéutica de Paul Ricoeur.

Lenguaje y Subjetividad

Los estudios lingüísticos contemporáneos no abordaron los problemas de la significación con la misma rigurosidad que se aplicaron a otros aspectos del lenguaje como el fonológico o el sintáctico. Dada su complejidad el estudio de la significación había sido dejada a un lado, como lo expresa R. Jakobson, debido a que "no se puede examinar todo a un tiempo",¹⁸ sin embargo advirtiendo, a la vez, que es un error la actitud de muchos estudiosos del lenguaje que consideran innecesarios y superfluos los estudios sobre la significación.

Pero al avanzar hacia los estudios del significado, los estudios lingüísticos se han encontrado con una serie de nuevos problemas. En efecto, al parecer hay un cambio particular de nivel cuando se pasa de las unidades de la lengua (niveles fonológico, léxico, sintáctico) a esa unidad nueva que constituye la frase o enunciado, la cual, según P. Ricoeur, no es de lengua sino de habla o discurso y en ella reside el significado. Este cambio de unidad

¹⁸ Jakobson Roman, *Ensayos de Lingüística general*, (1975) p. 30. En el primer artículo de esta obra Roman Jakobson insiste en que ha llegado el momento de iniciar tales estudios.

implica un paso de la estructura a la función, así se hace "posible encontrar el lenguaje como decir",¹⁹ un decir, no obstante, que no se agota en sí mismo sino que se trasciende referencialmente. En efecto, este decir dice algo sobre algo, el signo remite al objeto y se abre a la comprensión de quien lo utiliza

La nueva unidad que ahora consideramos no es de ningún modo semiológica (si con ello se entiende todo lo referente a las relaciones de dependencia interna entre signos o componentes de signos). Esta gran unidad es propiamente semántica, usando la palabra en su sentido estricto, que no se refiere solamente al significar en general, sino también al decir algo, a la remisión del signo a la cosa.²⁰

Este nuevo nivel constituido por los enunciados o frases significativas está caracterizado por ciertos rasgos: 1) *acontecimiento* puesto que "hablar es un acontecimiento actual"; 2) *elección*, ya que el decir significativo permite la elección de ciertas significaciones y la exclusión de otras; 3) *innovación* "emitir frases inéditas" y comprenderlas "es lo esencial del acto de hablar y de comprender el habla"; 4) *referencia*, como ya hemos dicho, "es en la instancia del discurso donde el lenguaje tiene referencia. Hablar es decir algo de algo".

¹⁹ Ricoeur Paul, *Estructura, Palabra, Acontecimiento*, p. 81

²⁰ Idem.

Todos estos rasgos presuponen al *sujeto del discurso*, según Ricoeur, "último rasgo de la instancia del discurso".²¹ El acto de habla como acto de un sujeto se opone al anonimato estructurante del sistema de la lengua; ésta, desde la perspectiva estructuralista, como hemos visto, no tiene sujeto "no tiene persona no es nadie". Pero como dice P. Ricoeur es sólo en la frase, al nivel del habla, donde se puede preguntar ¿quién habla?:

Hay habla allí donde un sujeto puede retomar en un acto, en una instancia singular del discurso, el sistema de signos que la lengua pone a su disposición; ese sistema no pasa de ser virtual mientras no sea realizado, efectuado, operado por alguien que, al mismo tiempo, se dirige a otro. La subjetividad del acto de habla es, de golpe, la intersubjetividad de una alocución.²²

El caso de los pronombres personales resulta muy ilustrativo para comprender lo dicho. Si bien hay que reconocer que los pronombres personales (*yo, tú, él*) son hechos de lengua, un estudio estructural de las relaciones de persona pronominal "no podría agotar la comprensión de esas relaciones", sino que apenas sería su introducción. Así por ejemplo la significación "yo"

²¹ Ibid, p. 82

²² Ibid, p. 83

sólo se forma en el instante en que quien habla se apropia su sentido para autodesignarse... Fuera de esta referencia a un individuo particular que se autodesigna al decir *yo*, el pronombre personal es un signo vacío del que cualquiera se puede apoderar.²³

Esta concepción nos puede llevar a pensar que el *yo* es creación del lenguaje. Sin embargo, Ricoeur advierte que el lenguaje es sólo el medio que permite el develamiento del Yo: "Así como no es objeto, el lenguaje tampoco es fundamento; es mediación; es el *medium*, el medio en el cual y por el cual el sujeto se coloca y el mundo se muestra".²⁴

La Explicación de lo Humano y su Significación Comprensiva

Frente al paradigma explicativo -en este caso representado por el estructuralismo- en su intento de constituir una ciencia de las articulaciones, que pretende excluir la referencia al mundo y la autorreferencia, P. Ricoeur sostiene que el lenguaje tiene "una referencia y un sujeto, un mundo y una audiencia", en el mismo nivel y en la misma instancia del discurso. Este autor no pretende enfrentar dos posiciones -explicación, comprensión- sino "explorar nuevas vías, intentar nuevos modelos de inteligibilidad que permitan pensar una síntesis"²⁵ de ambos puntos de vista.

²³ Ibid., p. 84

²⁴ Ibid., p. 85

²⁵ Ricoeur, *Estructuralismo y Lingüística*, pp. 85-86

Se trata entonces de encontrar instrumentos de pensamiento capaces de dominar el fenómeno del lenguaje, que no es ni la estructura, ni el acontecimiento, sino la incesante conversión de uno a la otra en el discurso... Este problema concierne al lenguaje como sintaxis y como semántica.²⁶

Paul Ricoeur apoyado en la "Lingüística del Discurso" de Emile Benveniste; en los trabajos de Noam Chomsky sobre los aspectos creativos y transformacionales del lenguaje; en los trabajos sobre el proceso metafórico como fenómeno ordinario del lenguaje de Roman Jakobson; en los trabajos de John L. Austin y John R. Searle sobre el lenguaje ordinario y los actos de habla (*Speech-Acts*), nos ofrece la posibilidad mejor elaborada hasta ahora de superar la dicotomía "explicación-comprensión".

La problemática de la significación y el problema de la referencia son en la actualidad de mucha importancia para los estudios filosóficos, constituyendo además uno de los problemas centrales de los estudios lingüísticos y, en general, para las ciencias humanas. Para estas últimas los problemas semánticos, es decir, de la significación, revisten un carácter fundamental ya que las acciones humanas no se agotan, ni en el discurso sino que lo trascienden; pero tampoco se reducen a sus referentes, por no ser "objetivas"

²⁶ Ibid.

en sentido lato. El "indeterminismo referencial" parece ser la única norma que rige en este tipo de ciencias como veremos a continuación.

La Indeterminación en Ciencias Sociales

Es ya una verdad aceptada por los epistemólogos contemporáneos que el indeterminismo parece dominar por igual el campo de las ciencias naturales, por ejemplo el de la física:

El mundo de la física es indeterminista,²⁷ como sabemos desde hace algún tiempo. Fue considerado determinista durante largo tiempo... Nuestra tendencia a pensar en términos deterministas deriva de nuestros actos como seres que se mueven, como seres que empujan cuerpos: de nuestro cartesianismo. Pero hoy en día esto ya no es ciencia. Ha pasado a ser ideología... *el determinismo es, sencillamente, un error...* el indeterminismo y el libre albedrío han pasado a ser parte de las ciencias físicas y biológicas".²⁸

Pero así como en el terreno de las ciencias naturales se pasó de una concepción determinista a una indeterminista, en los estudios sociales encontramos un cambio comparable, que se genera cuando se aborda el estudio del significado

²⁷ En 1927 Werner Heisenberg mostró que "existían indeterminaciones objetivas". (Popper Karl, *Un mundo de Propensiones*, (1990) p. 23)

²⁸ Ibid. 41; 50.

por parte de la semántica y la semiótica contemporáneos. Haciendo una especie de extrapolación, se podría ver en el postestructuralismo y en algunas tendencias de la hermenéutica, como por ejemplo la teoría de la recepción²⁹ una orientación indeterminista dentro de los estudios humanos.

Vistos desde esta perspectiva, los estudios lingüísticos iniciales (fonético, sintáctico, gramatical e incluso lexical), los cuales se llevaron a cabo dentro del marco del estructuralismo orientados por la concepción de una ciencia positiva determinista, aparecen ahora afectados de un modo radical por el desarrollo de los estudios semánticos y de la significación, en el seno de los cuales se han encontrado grandes dificultades para aplicar las metodologías científico-positivas del estructuralismo.

Pareciera, entonces, que al abordar los estudios del significado se hubiera entrado en un ámbito que no es accesible a una ciencia rigurosa, explicativa y positiva. Los estudios sociales en general parecen estar afectados por un indeterminismo radical que tiene su raíz profunda en los problemas del significado; este pareciera imposibilitar la reducción positiva de lo humano por medio de métodos empíricos.

Vigencia del Indeterminismo Semántico

Pensamos que este indeterminismo en las ciencias sociales se podría ilustrar comparando el enfoque postmoderno con el hermenéutico, y ambos

²⁹ La teoría de la recepción es la modalidad más reciente de la hermenéutica en Alemania también se le conoce con el nombre de "estética de la recepción", ella, "al contrario de Gadamer, no concentra su atención exclusivamente en obras del pasado". (Bagleton T., *Una introducción a la...* p. 95)

con el pensamiento de Lévi-Strauss en quien hemos identificado un determinismo científico, de corte positivista bien definido.

El determinismo que encontramos en Lévi-Strauss es propio de todo el estructuralismo asumido como paradigma científico. Sin embargo, resulta interesante constatar como del seno mismo del estructuralismo ha surgido el postestructuralismo, que junto con la hermenéutica, constituye una de las corrientes que ha generado lo que se ha llamado la postmodernidad. Dentro de esta atmósfera postmoderna destacan los movimientos que propugnan ciertas modalidades de *interpretación*, muy particularmente la deconstrucción, que "contestan" las aplicaciones del denominado "*método de la ciencia*" en las disciplinas llamadas "humanísticas", impugnación que se realiza a partir de todo un

conjunto de experiencias o interpretaciones epistemológicas, metodológicas, morales e, incluso, políticas y, fundamentalmente, de una particular explicación hermenéutica que tiene... como rasgo fundamental el irracionalismo.³⁰

Uno de los enfoques hermenéuticos más importantes es el promovido por autores tales como Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Mandred Frank, quienes sostienen la posibilidad de alcanzar un sentido de verdad racional en

³⁰ Martín, Gustavo: *Antropología Postmodernista, Interpretación y Deconstrucción*, pp. 68

los textos. Pero también identificamos el deconstruccionismo irracionalista de Jacques Derrida y Jean François Lyotard quienes sostienen el principio de la apertura textual radical, apertura que niega todo "cierre" científico-racional.³¹ Según este principio el significante no nos presenta directamente un significado.³² Si el estructuralismo, como ya hemos visto, separa al signo del referente, el postestructuralismo da un paso más adelante y separa al significante del significado. Los herederos del estructuralismo encuentran, así, que el significado no está inmediatamente presente en el signo:

El significado se halla desparramado o disperso en toda una cadena de significantes; no se le puede sujetar, nunca está totalmente presente en un solo signo; es más bien una especie de fluctuación constante y simultánea de la presencia y de la ausencia.³³

El hecho de que un signo se pueda repetir divide su identidad, puesto que siempre se le puede repetir en un contexto diferente que cambia su significado. Esto siempre es así tanto en el contexto sintáctico como en el contexto discursivo. Además de esto, es muy difícil -habría que decir, casi imposible- saber lo que fue un contexto original. De este modo el examen de los

³¹ Ibid., pp. 61-62

³² Estos enfoques tienen cierta correspondencia con lo que en otros términos se ha llamado la decidibilidad e indecidibilidad (Schleiermacher), la intertextualidad (Bakhtine), el texto infinito (Hjelmslev), del texto en general (Derrida), o la semiósis ilimitada (Umberto Eco).

³³ Eagleton, *Una Introducción a la ...* p. 156

problemas semánticos nos podría hacer ver que el lenguaje es mucho menos estable de lo que el estructuralismo clásico había supuesto:

El lenguaje [...] en lugar de ser una estructura bien definida, claramente delimitada, que contiene unidades simétricas de significantes y significados, comienza a presentarse, cada vez con mayor claridad, como un tejido ilimitado pero irregular donde constantemente hay intercambio y circulación de elementos, donde ninguno de esos elementos es totalmente definible y donde todo se relaciona y se explica por todo lo demás.³⁴

La Comprensión Fundamental como Acceso a la Naturaleza
Inefable del Ser del Mundo.

Algunos filósofos (Gadamer, Durand) defensores del paradigma comprensivo, han llevado al límite sus reflexiones sobre el problema de la significación, la cual, en el extremo opuesto de todo reduccionismo cientificista, se abre, según ellos, a una concepción mística y decididamente espiritualista, o incluso poetizante (Heidegger). Para estos filósofos el comprender es uno de los existenciales fundamentales del hombre, al que Heidegger denomina "ser ahí" (Dasein). Para este autor el modo fundamental del ser de lo humano no es, entonces, el explicar -ésta es sólo una de las

³⁴ Ibid., p. 157

formas posibles de conocimiento-³⁵ sino el comprender primario, el cual, "es siempre afectivo".³⁶ El ser humano no aparece como "algo ante los ojos" y, en tal sentido, como objeto de una ciencia empírica.³⁷ En lugar de ser algo dado, un objeto, el hombre es primariamente el "ser posible"; "es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad".³⁸ La comprensión es el medio a través del cual se puede acceder a este "poder ser' que abre" o constituye la misma posibilidad.

La interpretación (Heidegger, Gadamer) que es a su vez el desarrollo de la comprensión del ser, devela el sentido de los entes sin por ello concebirlos ontológicamente.³⁹ De aquí que la intuición y el pensamiento sean derivados del comprender. La comprensión de los entes equivaldría a dotarlos de un sentido esencial o darles un ser del que carecían hasta el instante mismo de tal comprensión esencial. Para el *Dasein* tal modo enteramente nuevo de acceso al Ser pareciera ser la poetización. En el *El Origen de la Obra de Arte*, Heidegger considera que tanto la ciencia -que deviene filosofía-, como el arte, son modos de acceso a la verdad, es decir, a la revelación del ser. En su obra más tardía, sin embargo, estos dos modos de acceso al ser se diferencian más claramente. En *Qué es esto, la Filosofía?* nos dice:

³⁵ En *El Origen de la Obra de Arte* todavía se mantiene esta posición. Allí la ciencia y la filosofía son modos posibles de la revelación del ser.

³⁶ Heidegger Martín, *El ser y el Tiempo*, 160

³⁷ En este aspecto parecen coincidir Heidegger y Ricoeur.

³⁸ *Ibid.*, pp. 161-162

³⁹ *Ibid.*, pp. 163-169

Pero porque ahora la poesía, si la comparamos con el pensar, está al servicio del lenguaje de una manera muy diferente, pero también eminente, nuestro coloquio que repiensa la filosofía es conducido necesariamente a situar la relación entre pensar y poetizar. Entre ambos, pensar y poetizar, predomina un parentesco encubierto, porque ambos, a su entero servicio, se dispensan y se prodigan por el lenguaje. Pero entre ambos hay al mismo tiempo un abismo, porque "habitan en montañas profundamente separadas".⁴⁰

Desde la perspectiva ontológica fundamental de Heidegger, pareciera que todo proceso comprensivo o hermenéutico ha de conducir a la apertura poetizante del ser del ente. El símbolo, entonces, no es mera señalización, no es fundación arbitraria de intercambio entre seres únicamente corporales y corporeizados ya que "presupone un nexa metafísico de lo visible con lo invisible".⁴¹ De ser ello así, se ha de concluir que el método comprensivo de las ciencias sociales -sobre todo el representado por la hermenéutica- tendrá que coincidir con la postura estetizante, propia de algunos autores postmodernos.

Al igual que Heidegger aunque apuntando hacia otro tipo de trascendencia y tomando en cierto sentido una posición semejante a la de Gadamer, Carl Jung dice: "El que algo sea una realidad 'física' no es el único criterio de verdad. También existen verdades 'ánimicas', las cuales no pueden

⁴⁰ Heidegger Martin, *Qué es esto, la Filosofía?*, (1958) p. 57

⁴¹ Gadamer Hans-Georg, *Verdad y Método*, (1993) p. 111.

ni explicarse ni probarse, pero tampoco negarse físicamente".⁴² Es este tipo de verdad el que le corresponde a las afirmaciones religiosas; ellas expresan conocimientos anímicos cuyo fundamento son "procesos inconscientes" que han de ser considerados como objetos de orden metafísico o trascendentales. "Cuando hablamos de contenidos religiosos nos movemos en un mundo de imágenes, las cuales señalan hacia algo que es inefable",⁴³ hacia algo que trasciende nuestra consciencia; son tales objetos *numinosos* porque se apoyan en una base emocional⁴⁴ cuya raíz última son los "arquetipos del inconsciente colectivo produciendo complejos de ideas en la forma de motivos mitológicos", independientemente de nuestra voluntad, por ejemplo en los sueños. Por ello es justo atribuirles cierta autonomía dice Jung:

En consecuencia, estos fenómenos no pueden ser considerados como objetos, sino como sujetos autónomos. Naturalmente desde el punto de vista de la consciencia pueden ser descritos y aún explicados hasta cierto grado como objetos, del mismo modo que se puede describir y explicar un hombre vivo. Pero cuando se hace esto hay que prescindir de su autonomía. Desde el momento en que se tiene en cuenta esta autonomía, hay necesariamente que tratarlos como sujetos, y en consecuencia hay que concederles espontaneidad e intencionalidad, es decir, una especie de conciencia y de *libre arbitrium*;

⁴² Jung, Carl *Respuesta a Job*, (1964), p. 7

⁴³ *Ibid.*, p. 7-8

⁴⁴ *Ibid.*, p. 9

hay que observar su comportamiento y prestar atención a lo que dicen.⁴⁵

De este modo, al igual que Heidegger Jung defiende un ámbito trascendental, casi espiritual, al que se accede por medio del simbolismo.

Hacia una Interpretación Comprensiva de Lévi-Strauss

Basándose en gran medida en estas ideas, Gilbert Durand, hermenéuta de la Escuela de Eranos y seguidor de la línea de Jung, desarrolla una concepción muy particular del mito y del pensamiento simbólico. Partiendo de la definición del símbolo, según la cual éste es *"todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir"*,⁴⁶ llega a la conclusión de que la existencia del significado, aunque esencialmente inaccesible, convierte al símbolo en *epifanía*, es decir, en "aparición de lo inefable por el significante y en él".⁴⁷ De aquí que el dominio predilecto del simbolismo sea

lo no-sensible en todas sus formas; inconsciente, metafísico, sobrenatural y surreal. Estas "cosas ausentes o imposibles de percibir" conforman los temas propios "de la metafísica, el arte, la religión, la magia: causa

⁴⁵ Ibid., p. 11

⁴⁶ Durand Gilbert, *Lo Imaginario Simbólico*, (1968), p. 13

⁴⁷ Ibid., p. 14

primera, fin último, "finalidad sin fin", alma, espíritus, dioses, etcétera.⁴⁸

La función primordial de esta imaginación simbólica es la "negación vital de manera dinámica", de la nada que es la muerte, y del tiempo.⁴⁹ Dentro de este contexto Durand tiene el mérito de mostrar cuál es el rol biológico de la imaginación en lo que denomina "función fabuladora".

La fabulación -dice- es, en general, una reacción de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia, pero, más exactamente, este poder negativo de la inteligencia se manifiesta en la conciencia de la decrepitud y la muerte. A partir de ello, la imaginación se define como una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por parte de la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte.⁵⁰

Recordemos que para Lévi-Strauss la certeza de la muerte como opuesta a la vida, constituye la oposición generadora de todas las demás oposiciones que se manifiestan simbólicamente en los mitos. A nuestro modo de ver ambos antropólogos -Lévi-Strauss y Durand- llegan, uno por la vía explicativa (estructuralista) y el otro por medio de una comprensión hermenéutica, a una

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Ibid., p. 125

⁵⁰ Bergson citado por Durand, Ibid., p. 126

conclusión análoga al afirmar que la problemática de la vida y de la muerte es la fuente primigenia del mito.

En suma, podríamos concluir diciendo que la poetización heideggeriana, la mística de Gadamer, la numinosidad y la teofanía de Durand, son tres formas que bien podrían ser incluidas dentro de lo que hemos catalogado como sentido figurado o pensamiento simbólico. De tal modo, que la comprensión tiende en estos autores a presentarse como una forma de pensamiento ubicada del lado del pensamiento "primitivo" o simbólico, estudiado por Lévi-Strauss y por la misma Hermenéutica. Es decir, la comprensión que se presenta como una apología del simbolismo, ha terminado siendo ella misma simbolismo.

www.bdigital.ula.ve

CONCLUSIONES

Llegados al final de nuestra investigación queremos resaltar a modo de conclusión, las siguientes ideas:

1. La Irrupción del "Indeterminismo" en las Ciencias Sociales

Este ha provocado el desarrollo de ciertas tendencias irracionalistas, bien sea de tipo místico o cuasi religioso, como lo vemos en el caso de Gilbert Durand, o de tipo poetizante, como parece ser el caso de Heidegger o Nietzsche, e incluso del segundo Wittgenstein. Esta tendencia a radicalizar la actitud comprensiva, amenaza la "seguridad del científico" de lo social. Toda tendencia comprensiva así interpretada coincide con aspectos característicos del romanticismo: enfrentamiento al racionalismo y al positivismo, oponiéndole una revalorización del sentimiento, exaltación de tiempos pasados, apertura a lo subjetivo, y lo imaginativo. Cabe aquí mencionar, aunque sea de pasada el nombre de, Schleiermacher, uno de los iniciadores del movimiento romántico en el siglo XIX. Muchas similitudes podrían establecerse entre el paradigma comprensivo y el movimiento hermenéutico iniciado por este filósofo alemán. Sin embargo, solamente queremos resaltar la tendencia "neorromántica", tan cara, a nuestro juicio, para el ámbito intelectual comprensivo en ciencias sociales de esta segunda mitad del siglo XX.

2. La Tendencia Cuasi-Comprensiva Presente en el Pensamiento de Lévi-Strauss

En efecto, como hemos visto, al aplicar su metodología científica al estudio de formas de pensamiento extrañas a la suya, Lévi-Strauss no tiene más remedio que asignarles un puesto en la cultura universal y reconocer que ellas son tan válidas como el pensamiento que él mismo aplica para estudiarlas. En *El Hombre Desnudo*, deja abierta la posibilidad de una síntesis entre estas formas de pensamiento aparentemente opuestas. Allí nos dice:

www.bdigital.ula.ve

Nada sería más falso que oponer tipos de saber concebidos como irreductibles unos a otros a lo largo de los siglos y entre los cuales se realizaría el tránsito de manera brusca e inexplicada. Pues si es verdad que para volverse científico el pensamiento del siglo XVII se opuso al de la Edad Media y del Renacimiento, empieza a entreverse que el pensamiento del presente siglo y del próximo pudiera menos oponerse a los siglos inmediatamente anteriores que realizar la síntesis de su pensamiento y aquel otro -cuya problemática, se descubre, no estaba del todo despojada de sentido- de los siglos que los precedieron.¹

¹ Lévi-Strauss C., *El Hombre Desnudo*, pp. 575-576

3. La Revaloración de lo Irracional y el Desgaste de lo Racional

En efecto, no sólo desde la perspectiva de las ciencias sociales encontramos una revalorización de formas de pensamiento no-occidentales, sino también desde el seno mismo de la epistemología de las ciencias naturales contemporáneas se ha planteado la aceptación de formas "irracionales" de pensamiento. Así sucede, por ejemplo, en Paul Feyerabend quien, en su libro *Adiós a la Razón* hace una serie de críticas a la racionalidad extrema de nuestra cultura occidental y al pensamiento científico positivista, afirmando que "es hora de volver a apreciar la más amplia perspectiva de las visiones religiosas del mundo".²

4. La Inevitabilidad de la Postmodernidad

Toda esta problemática nos pone a las puertas de la atmósfera postmoderna en cuyo contexto se insertan las palabras de Gilbert Durand, con las cuales queremos cerrar este trabajo:

Descartamos [...] que este examen de la imaginación simbólica sirva realmente de iniciación en este *humanismo abierto* que será el humanismo de mañana, al que nos invita la simbólica a través de la

² Feyerabend Paul, *Adiós a la Razón*, (1992), p. 101

psicopatología, etnología, historia de las religiones, mitologías, literaturas, estéticas y sociología [...] Después de Freud y Bachelard, el humanismo futuro ya no puede encerrarse en una iconoclastia exclusiva. Así, ojalá pueda este libro incitar al lector a que sin renegar para nada de la cultura occidental y sus procesos de demistificación se convierta, siguiendo el ejemplo de Bachelard, en soñador de palabras, de poemas, de mitos, para así instalarse plenamente en esa realidad antropológica mucho más vital, mucho más importante para el destino, y sobre todo para la *felicidad* del hombre, que la muerta verdad objetiva. Porque es entre las verdades objetivas demistificadoras y el insaciable querer ser que constituye al hombre donde se instaura la libertad poética, la libertad "remitificante". Ahora más que nunca sentimos que una ciencia sin conciencia, es decir, sin afirmación mítica de una Esperanza, señalaría la decadencia definitiva de nuestras civilizaciones [...] La razón y la ciencia solo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta representación afectiva por ser vivida, que constituye el reino de las imágenes.³

³ Durand Gilbert, *La Imaginación Simbólica*, pp. 139-140; 133

BIBLIOGRAFIA

ACURERO O., Gladys:

La Estructura Filosófica de las Ciencias Biológicas,

Universidad del Zulia.

Maracaibo, 1991.

AUZIAS, Jean-Marie:

El estructuralismo, Alianza

Madrid 1969.

ARISTOTELES:

Metafísica, Sudamericana.

Buenos Aires, 1978.

BADCOCK, C.R:

Lévi-Strauss el estructuralismo y la teoría sociológica,

México. F.C.E. 1979

BARTHES, Roland:

(1) *Mitologías,* Siglo XXI. México, 1980.

(2) et al, *La semiología,* Tiempo Contemporáneo,

Buenos Aires, 1970.

CARUSO, Paolo:

Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan,
Anagrama. Barcelona, 1969.

CARRERO, José Rubio:

Lévi-Strauss. Estructuralismo y Ciencia Humanas,
Istmo. Madrid 1976

CASSIRER Ernst:

Antropología filosófica, F.C.E.
México, 1945.

CHATELET, Francois:

Historia de la filosofía, Espasa-Calpe.
Madrid, 1976.

CHOMSKY, Noam:

El Lenguaje y El Entendimiento, Seix Barral,
Barcelona 1971.

COMTE, Augusto:

Curso de Filosofía Positiva, Orbis.
Barcelona, 1984.

COPI, Irving:

Introducción a la Lógica, Eudeba. Buenos Aires,
[1963], 1972.

DAIX, Pierre:

Claves del estructuralismo, Calden.

Buenos Aires 1969.

DURKHEIM, Emilio:

(1) *Sociología y Filosofía*, Kraft.

Buenos Aires, 1970.

(2) *Reglas del Método sociológico*, Akal.

Madrid, 1978.

DESCARTES, Rene:

Reglas para la dirección de la mente,

Publicaciones de la Universidad del Zulia,

1968.

DILTHEY, Wilhelm:

Crítica de la Razón Histórica (Recopilación

de textos), Península. Barcelona 1986.

DURAND, Gilbert:

Lo imaginario simbólico, Amorrortu.

Buenos Aires, 1968.

EAGLETON, Terry:

Una Introducción a la Teoría literaria,

Fondo de Cultura Económica. México, 1988

ECO, Umberto:

La Estructura ausente, Lumen. Barcelona,

1972.

ELIADE, Mircea:

Mito y realidad, Guadarrama.

Madrid, 1968

FAGES, J. B.:

Para comprender a Lévi-Strauss, Amorrortu.

Buenos Aires 1974.

FERRATER MORA, J.:

Diccionario de Filosofía, Sudamericana.

Buenos Aires, 1971.

FREUD, Sigmund:

Obras completas, Santiago Rueda.

Buenos Aires, 1953.

FEYERABEND, Paul:

Adiós a la razón, Tecnos.

Madrid, 1992.

GADAMER, Hans-Georg:

(1) *Verdad y método I*, Sígueme.

Salamanca, 1975

(2) *Verdad y método II*, Sígueme.

Salamanca, 1986

(3) y Paul Vogler, *Nueva Antropología:*

Antropología Biológica, Omega.

Barcelona, 1975

GALILEI, Galileo:

El mensajero de los astros, Eudeba.

Buenos Aires, 1964

GARAGALZA, Luis:

La interpretación de los símbolos,

Anthropos. Barcelona, 1990

HEIDEGGER, Martín:

(1) *El ser y el tiempo*, F.C.E.

México, 1951

(2) *Qué es esto, la Filosofía?*,

Ed. Universidad Nacional Mayor de San

Marcos. Lima, 1958.

JAMES, Jeans Sir:

Historia de la física, F.C.E.

México, 1953.

JAKOBSON, Roman:

(1)*El marco del lenguaje*, F.C.E.

México, 1988

(2)*Ensayos de Lingüística general*, Ariel.

Barcelona, 1975

JASPERS, Karl:

(1)*Psicopatología general*, Beta. Buenos Aires 1955

(2)*La Filosofía: desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de Cultura Económica.

México, 1978

KANT, E.:

Crítica de la razón pura,

Losada, 1938

KEES W. Bolle, Richard G.A Buxton y Jonathan Z. Smith:

Myth and Mythology, en *The New Encyclopaedia Britannica*,. Encyclopaedia Britannica.

Chicago, 1993.

KIRG, G. S.:

El Mito, Paidós.

Buenos Aires, 1985.

KUNH, Thomas:

Estructura de las Revoluciones científicas,

Fondo de Cultura económica.

LEACH, EDMUND:

(1) *Lévi-Strauss antropólogo y filósofo*, Anagrama.

Barcelona, 1970.

(2) et. al, *Estructuralismo mito y totemismo*,

Nueva Visión. Buenos Aires.

LEVI-STRAUSS, Claude:

(1) *El totemismo en la actualidad*, F.C.E.

México, 1965. (1ª ed. Plon. París, 1962)

(2) *Antropología Estructural*, Paidós.

Buenos Aires, 1987. (1ª ed. Plon., París, 1958)

(3) *El pensamiento salvaje*, F.C.E.

México, 1964. (1ª ed. Plon. París, 1962)

Mitológicas:

(4) I- *Lo crudo y lo cocido*, F.C.E.

México, 1983. (1ª ed. Plon. París, 1964)

(5) II- *De la miel a las cenizas*, F.C.E.

México, 1978. (1ª ed. Plon. París, 1966)

(6) III- *El origen de las maneras de mesa*, Siglo XXI.

México, 1984. (1ª ed. Plon. París, 1968)

(7) IV- *El hombre desnudo*, F.C.E.

México, 1984. (1ª ed. Plon. París, 1971)

(8) *Tristes trópicos*, Eudeba.

Buenos Aires, 1976. (1ª ed. Plon. París, 1955)

(9) *Antropología estructural II*, Siglo XXI.

México, 1979. (1ª ed. Plon. París, 1973)

(10) *Mito y significado*. Alianza.

Madrid, 1987.

(11) *Palabra dada*, Espasa-Calpe.

Madrid, 1986. (1ª ed. Plon. París, 1984)

(12) Jakobson, et. al *Estructuralismo y literatura*,

Nueva Visión. Buenos Aires, 1972

(13) *Mirar, Escuchar, Leer*, Siruela.

Madrid, 1994

LEVY-BRUHL, Lucien:

Primitive Mentality, New York, 1920.

LYONS, Sir John:

Linguistics: History of linguistics, en

The New Encyclopaedia Britannica.

Encyclopaedia Britannica. Chicago, 1993.

MARIAS, Julian:

Biografía de la Filosofía, Alianza.

Madrid, [1954] 1980

MARTIN, Gustavo F.:

“Antropología postmodernista,

interpretación y deconstrucción”,

Cuadernos de Postgrado. Ciencias Sociales

Universidad Central de Venezuela. Nº 7

MARX, Karl:

(1)*El Capital*, Fondo de Cultural Económica.

México, 1946

(2)*Sociología y Filosofía social* -Recopilación

de textos- Península. Barcelona, 1967

MONTES, Santiago:

Claude Lévi-Strauss un nuevo discurso del

método, Ministerio de Educación.

San Salvador 1971.

MOUNIN, Georges:

(1)*Claves para la lingüística*, Anagrama.

Barcelona, 1970

(2)*Historia de la lingüística*, Gredos.

Madrid, 1974

NUÑO M., Juan:

La Dialéctica Platónica, UCV.

Caracas, 1962

PAZ, Octavio:

Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo,

Planeta, 1987.

PARAMIO, F.:

El Mito, Itsmo.

Madrid, 1974

PARAIN-VIAL, Jean:

Análisis estructurales e ideologías

estructuralistas, Amorrortu.

Buenos Aires,

PIAGET, Jean:

El estructuralismo, Oikos-Tau.

Barcelona, 1980.

PLATON:

Obras completas, Universidad Central de Venezuela.

Caracas, 1981

POUILLON, Jean y otros:

Problemas del estructuralismo,

Siglo XXI. México, 1967

RICOEUR, Paul:

(1)"Estructuralismo y hermenéutica", *Esprit*.

n° 322, nov. 1963

(2)"Symbole et temporalité", *Archivio di Filosofia*,

n° 1-2, Roma. 1963.

(3)et al, *Estructuralismo y Lingüística*,

Nueva Visión. Buenos Aires

ROUSSELL, Bertrand:

Historia de la Filosofía occidental,

Espasa-Calpe. Madrid, 1947.

SARTRE, Jean-Paul:

(1)*Crítica de la razón dialéctica*, Losada.

Buenos Aires, 1963

(2)*El Existencialismo*, Barside.

Caracas, 1959

(3) y Heidegger:

Sobre el Humanismo, Ediciones del 80.

Buenos Aires, 1985.

SAUSSURE, Ferdinand:

Curso de lingüística general, Losada.

Buenos Aires, 1945

SIERRA, Bravo: