

Lévi-Strauss: ¿un nuevo humanismo?

Pedro Gómez García

Pensamiento (Madrid), 1984, vol. 40, nº 157: 77-90.

Humanismo etnológico

Ordinariamente, se repite que, entre las corrientes antihumanistas de nuestro tiempo, está el estructuralismo. Y cuando nos dicen que Claude Lévi-Strauss es el introductor del método estructuralista en los estudios antropológicos, casi se cae de su peso que tropezamos con un baluarte del antihumanismo. Incluso hay quienes descubren, en los supuestos de su antropología y en algunas de sus afirmaciones, el fantasma de una ideología antihumanista. Sin embargo, nada más lejos de la realidad que estas apariencias. Al analizar detenidamente su obra, Lévi-Strauss se yergue como un humanista decantado, y hasta como un moralista (1), si bien en un sentido distante del tópico. De hecho, él considera que la etnografía y la antropología son la mejor fuente de inspiración para un nuevo humanismo, para un «humanismo integral y concreto».

Aparte de otras alusiones ocasionales, hay un sustancioso artículo suyo, «Los tres humanismos» (2), en el que delimita claramente cuál es su posición al respecto. Distingue Lévi-Strauss, en la tradición occidental, dos tipos de humanismo que se han revelado fragmentarios, inconsecuentes e insuficientes.

El humanismo *clásico* o aristocrático, con raíces en la antigüedad, es el que surge con el Renacimiento, en el diálogo con la civilización griega y romana. Esta apertura de la modernidad europea resulta fecunda, pero su humanismo queda muy restringido a esa zona de interés representada por las culturas clásicas mediterráneas. Por lo demás, sólo unas minorías privilegiadas llegaron a beneficiarse de este humanismo.

El segundo tipo es el humanismo *burgués*, propio de la Ilustración y del siglo XIX, que amplía sus áreas de confrontación y contacto a las civilizaciones de China y la India, y en escasa medida a otras culturas. No obstante, resulta también limitado en extensión y en profundidad, y no deja de estar al servicio de ciertas minorías dominantes y de los intereses industriales, comerciales y coloniales de las potencias europeas.

Se trata, para Lévi-Strauss, de dos formas contrahechas de humanismo, cortas en su alcance teórico y taradas por sus connivencias históricas con el subyugamiento y destrucción de las sociedades no occidentales.

Por ello, el humanismo lévi-straussiano lleva el calificativo de *etnológico* o democrático, en una acepción universal, puesto que está interesado por todas las culturas humanas, incluyendo especialmente las denominadas sociedades primitivas. Más allá de las fronteras artificiales de los «humanismos» tradicionales, nuestro autor preconiza un humanismo verdaderamente planetario que abarque la totalidad de la humanidad, en el que todas y cada una de las variantes culturales reconozca su peculiar identidad por

referencia a todas las demás. El desarrollo teórico de este humanismo etnológico contará con los instrumentos intelectuales de las ciencias del hombre. Y su compromiso práctico quiere ser universalista, haciendo de todos los hombres sus beneficiarios reales. «Buscando su inspiración en el seno de las sociedades más humildes y más despreciadas, proclama que nada humano podrá ser extraño al hombre, y funda así un humanismo democrático que se opone a los que le precedieron: creados para privilegiados, a partir de civilizaciones privilegiadas. Y al movilizar los métodos y técnicas tomados de todas las ciencias para hacerlos servir al conocimiento del hombre, apela a la reconciliación del hombre y de la naturaleza, en un humanismo generalizado» (3). El objetivo consiste, por consiguiente, en construir un nuevo humanismo a la medida de la humanidad entera y en armonía con la naturaleza.

¿Humanismo o antihumanismo?

Es un hecho incontrovertible que Lévi-Strauss impugna el pseudohumanismo en su encarnación clásica y burguesa, y que propugna un nuevo humanismo. Lo hace explícitamente.

Otra cuestión distinta es la interpretación que haya que dar a esta profesión de humanismo. Aquí, como en otros tantos puntos, se patentiza la discordia.

Antes que nada, voy a reseñar esas vagas acusaciones de *antihumanismo* que se lanzan contra el «estructuralismo», entendido como si fuera una corriente de pensamiento más o menos compacta. No existe tal homogeneidad. Lo que existe es una dispersión de estructuralismos, y no idénticamente antihumanistas. La antropología estructural no es tan rotundamente antiprogresista como supone F. Remotti (4), dado que admite un progreso en el seno de cada cultura; ni predica la muerte del hombre en las perspectivas del humanismo, según opina J. Uscatescu (5), en concatenación fatal subsiguiente a la «muerte de Dios»; ni constituye el ariete ideológico del antihumanismo contemporáneo, de «efectos mucho más devastadores que puedan ser los de una guerra atómica» (6). No procede generalizar ni dramatizar tanto sin una lectura de Lévi-Strauss un poco más reposada.

Afortunadamente, se encuentran expositores del pensamiento lévi-straussiano con talante más objetivo, aunque también expresen sus objeciones.

Los más favorables dan la versión de que Lévi-Strauss sostiene una perspectiva humanista (Jean Pouillon), presenta un «humanismo acogedor y atrayente» (7), asume la mejor tradición del humanismo (8). Para lo cual alegan las mismas razones de nuestro antropólogo.

El humanismo tradicional enmascara una efectiva violencia; tras la exaltación de un tipo de racionalidad —la occidental— esconde el rostro de la intolerancia; la propia etnología nace como un discurso acerca de culturas primitivas, no como un diálogo con

ellas: las convierte en un objeto; pero, en la obra de Lévi-Strauss, se vislumbra una puerta abierta al humanismo verdadero, ya que «como inauguración de un diálogo con el pensamiento primitivo, encamina nuestra propia cultura hacia un pensamiento nuevo» (9). En efecto, Lévi-Strauss relativiza la cultura occidental y desenmascara la perniciosidad del imperio de la burguesía. Revaloriza las mentalidades no occidentales. Aporta al futuro de la humanidad una comprensión más exacta de sus logros pasados que deben ser salvados. Aboga a veces por una forma de humanismo que llegue a «reconciliar el Oriente y el Occidente, completando un marxismo que liberta al hombre de sus cadenas económicas con un budismo que lo liberará de sus cadenas espirituales», señala Jean Lacroix (10). Después de la profunda decepción que le causara la sociedad occidental, Lévi-Strauss emprende la peregrinación en pos de una nueva humanidad; se asemeja a «Abrahán que abandona la tierra de sus padres, en busca de otra tierra que de hecho no encontrará» (11). Es una búsqueda del otro —de la alteridad— como algo absolutamente necesario, algo que apunta a la humanidad integral, a reencontrar al hombre en un grado de verdad inalcanzable ya en nuestra sociedad. «Hay en Lévi-Strauss una relatividad que me parece ser una de las formas válidas del humanismo de nuestro tiempo» (12). No se le puede tachar, sin más, de antihumanista. Poco importa la «desaparición del hombre», si es la de un hombre inconsistente y extenuado por filosofías subjetivistas. Será bueno un sano análisis estructural, desideologizándolo. Por lo que respecta al humanismo etnológico, es preciso analizar su estilo y, sobre esta base, agregar todas las matizaciones y pegos que se quiera.

Puede adivinarse en Lévi-Strauss un representante de cierta izquierda intelectual desmoralizada por el rumbo absurdo de la historia contemporánea: la añoranza del hombre primitivo impulsa a reconducir al hombre hacia su matriz originaria natural; se le reduce a pura estructura, a la naturaleza, donde la historia y su sentido quedan desvanecidos. «Lo que está en juego en occidente es una visión unitaria y coherente de la existencia humana, que acoja y haga justicia a todos los datos de nuestra experiencia primordial como hombres, no decretando como inhumana ninguna de las tentativas sin antes haber sido acreditadas como tales» (13). Si la antropología estructural falla, es porque separa la clave científica de la comprensión de lo humano de la clave utópica y de la trascendente.

Jean-M. Domenach señala una contradicción, al menos aparente, del estructuralismo, entre su pensamiento teórico y su actitud política. Una vez canonizado el valor constrictivo del sistema, una vez rehusada la historia, en el plano teórico, se hace muy dificultoso acometer contra el sistema establecido e intentar transformarlo. No es malo denunciar el tradicional humanismo —hipócrita—; «decir que el humanismo ha muerto es señal de que éste había llegado a otra contradicción más grave: entre los valores que proclama y los estragos de su técnica industrial y militar» (14). En este punto, la etnología lleva razón; el salvaje resulta más humano que el moderno con su sofisticado salvajismo. Pero esa misma denuncia permanece enredada en un discurso «hiperoccidental» de generalizaciones categóricas, al tiempo que corre el riesgo de negar el lado positivo de la razón y el respeto al sujeto concreto, prolongando el antihumanismo que critica.

Lévi-Strauss parece encandilado con el mito del retorno a lo originario, a la inocencia arcaica y natural, interpreta Jacques Derrida. Es verdad que el surgimiento de la escritura ha ido ligado a la explotación del hombre por el hombre; el progreso ha ido acompañado por un avance de la violencia. Sin embargo, no se puede pretender que hubiera una «caída» desde la inocencia primigenia: antes de inventarse la escritura, ya existía la violencia entre los Nambikwara. Este ideal de la «autenticidad social», basado en una comunidad inmediatamente presente a sí misma, sin diferencia», en el que se cifra el sueño del anarquista y del etnólogo, no es más que una añagaza. Desde que se entroniza en el puesto central el «logos», escrito o hablado, se da origen violento tanto a la inmoralidad como a la moralidad. La escritura es sólo una manifestación dependiente. Lo que hay que suprimir es la violencia, o lo que es igual, la intolerancia ante lo diferente que lleva a absorberlo en lo idéntico. Es preciso aceptar al otro como otro, la heterogeneidad y la alteridad tal como es, sin matarla, comerla ni asimilarla. La etnología pugna contra el etnocentrismo, aboga por el descentramiento; pero, al ser una ciencia europea, tal vez sin quererlo, «acoge en su discurso las premisas del etnocentrismo en el momento mismo en que lo denuncia» (15). Esto es casi una fatalidad, que sólo se podrá ir conjurando mediante un discurso que desconstruya simultáneamente la propia herencia a la que no puede renunciar para expresarse.

Por su parte, Yvan Simonis destaca la ambivalencia del estructuralismo lévi-straussiano en lo que al humanismo toca. Su explicación de los fenómenos sociales convierte lo humano en inexplicable. «La condición del éxito del estructuralismo, ¿no consiste en hacer al hombre cada vez más inexplicable, obligándole a convertirse en el grado cero de una particular ciencia de la naturaleza?» (16). De las premisas del método estructural se desprende la destrucción de todo humanismo —a la vez que intenta construirlo—. Ciertamente, Lévi-Strauss propone un humanismo que se limita a contemplar lo que el inconsciente produce: «el humanismo que se nos propone es un humanismo de esteta, en una sociedad en la que el cambio desaparece y en la que, por el sesgo de las máquinas, el hombre es devuelto a sus mecanismos. El estructuralismo es, en tal sentido, el discurso de aquel cuya sensibilidad vive el nacimiento de una nueva cultura y la desaparición de la antigua, y que, al mismo tiempo, lamenta y teme esta evolución» (17). Es un desear temiendo que paraliza al etnólogo, «desgarrado entre el deseo de un nuevo humanismo y la imposibilidad de pensarlo» (18). Se queda en un proyecto excesivamente ambiguo, dotado de un lado crítico elogiado y, no obstante, sin fuerza para mover a la acción.

Es posible que no ande descaminado Sergio Moravia, cuando dice que en Lévi-Strauss conviven dos personalidades antitéticas: la del inconsciente y la abstracción, por un lado, y, por otro lado, la de la conciencia y la experiencia vivida. A pesar de todo, la propuesta humanista de esta segunda no traduciría más que una «evasión irracionalista» (19).

Roger Caillois, quien muy temprano ya tuvo una acalorada controversia con Lévi-Strauss a propósito de la tesis de la equivalencia de las culturas, sustentada en *Raza e historia*, sigue objetando, en tono más dulcificado, que resulta indefendible una

defensa a ultranza de las sociedades primitivas. «¿Qué hubieran dicho, en la época romana, los ancestros de estos sabios generosos, que pertenecían quizá a las tribus más rudas de las Galias o de la Germania, si unos etnógrafos de la época hubieran exigido que se les confinara en sus notables singularidades, que se tomaran las medidas necesarias para que no fuera destruida ni saqueada la originalidad de su cultura, que se les rehusara iniciarse en las novedades aportadas por el invasor, a fin de que no se despertaran absorbidos en una civilización uniforme, utilitaria y sin alma?» (20). No es dejar de deplorar la desaparición de tanta riqueza cultural. Pero tampoco se ve qué clase de privilegio sea sustraerles las ventajas de la civilización moderna. El celo del etnólogo corre el riesgo de caer en un «etnografocentrismo», nueva encarnación del falaz etnocentrismo.

Acaso sea la cerrazón del estructuralismo antropológico para la creatividad humana lo que mina, en el plano de la ciencia, los cimientos que exigiría un humanismo viable, para descender de la utopía.

Ante la afirmación de que la antropología estructural inspira un nuevo humanismo, C. Nelson Coutinho adopta una postura radical: «Esta creencia, que ciertamente honra a la conciencia moral de Lévi-Strauss, es, sin embargo, un mero deseo verbal, sin ninguna repercusión en su concepción del mundo» (21). De ahí que su humanismo muestre un carácter meramente marginal, casi ilusorio. «La negación lévi-straussiana de la historia universal no difiere esencialmente de las formulaciones hechas por el irracionalista Spengler, de acuerdo con las cuales las culturas particulares formarían ciclos cerrados e impenetrables. Pero Spengler por lo menos señalaba la existencia de una evolución interior, en el seno de cada cultura, mientras que Lévi-Strauss atestigua que tanto la Unión Soviética como una tribu indígena brasileña son igualmente 'adultas'» (22). (Al radicalismo de este último aserto debo añadir, por mi parte, que denota una lectura quizá excesivamente apresurada o prejuiciosa de Lévi-Strauss, puesto que éste admite un progreso en el seno de cada cultura; por lo demás, está claro que la Unión Soviética y la tribu brasileña no pertenecen a una misma cultura; y su «adulterio» es otro problema.)

Otra crítica no menos radical, pero más ponderada, es la de M. Marc-Lipiansky. Parte igualmente del hecho de que Lévi-Strauss presenta un nuevo humanismo, apoyado en el respeto a las sociedades diferentes y en la participación activa de cada uno en la transformación de la propia sociedad. A continuación, analiza las razones por las que «el humanismo que nos propone resulta más crítico que revolucionario, más destructivo que constructivo», hasta llegar a preguntarse si un humanismo que «no tiene como contenido positivo más que el ideal utópico de un estado social revolucionario y un nihilismo apocalíptico», «un humanismo que avista con resignación la perspectiva de un fin próximo de la civilización y de la humanidad» (23), no habrá que entenderlo más bien como un antihumanismo. Las razones aducidas constituyen el núcleo mismo de la antropología estructural. Son: la reducción de lo individual a lo impersonal colectivo, a las estructuras; la reducción de la conciencia a un inconsciente categorial; la reducción del conocimiento a resultante de una «combinatoria», debido a lo cual se elimina la actividad creadora del sujeto y su historicidad; y, en fin, la

reducción de la libertad humana a la necesidad estructural. De tal modo que «el pensamiento de Lévi-Strauss, en la medida en que destruye los fundamentos mismos de todo humanismo, se le puede considerar en justicia como un antihumanismo» (24). Esos fundamentos destruidos serían la unidad, conciencia y libertad de la persona.

Sin embargo, no me parece que haya que ser tan tajante en la interpretación. En Lévi-Strauss queda un resquicio abierto, si bien apenas esbozado: admite un cierto papel de la conciencia y una cierta maniobrabilidad del sujeto con las posibilidades combinatorias. El hombre incide de alguna manera en la configuración de las estructuras, por mucho que el análisis estructural únicamente se pueda aplicar en el momento en que las estructuras se dan ya constituidas.

Es el hombre el que se expresa a través de las estructuras. Pero las estructuras, una vez constituidas resultan una realidad ambigua; peligran sacralizarse o fosilizarse, por miedo a la libertad. Por eso, el conocimiento de las estructuras puede integrarse como etapa preliminar de un humanismo de nuevo cuño, que se funde en la necesidad de liberación respecto a las estructuras opresoras (25), y busque la creación de nuevas estructuras. Cabe pensar en la complementariedad de estructura y libertad. Todo logro, toda síntesis estructural, estaría marcado por la provisionalidad. La antropología estructural no consagra ningún sistema, simplemente los analiza. Y por esto mismo, podría decirse que los desmitifica. Claude Lévi-Strauss se alinearía detrás de Galileo, Rousseau, Darwin, Marx, Freud, Nietzsche... Su neohumanismo significaría, después de tocar fondo, una tentativa de encontrar valores nuevos más allá del nihilismo de nuestra cultura occidental. Otro asunto es la medida en que alcanza el éxito esta tentativa.

Por último, quizá haya que distinguir en la ideología de Lévi-Strauss, un doble registro: uno *utópico* y otro *apocalíptico*. El primero es el que da cobijo al humanismo, mientras que el segundo no es más que la relativización de este humanismo, la jubilación en último término del sentido tras el que ineludiblemente corremos, desde una postura absuelta de toda trascendencia.

El hombre, en la práctica humanista

El sujeto humano, evidentemente, puede verse bamboleado por los azares infraestructurales, compelido por procesos inconscientes, manipulado por ideologías enajenantes e intereses ajenos. Lo que nunca dejará es de poder, en alguna medida, sobreponerse, reconducir hasta cierto punto esos poderes en función de algo que las estructuras vigentes le hurtan.

De la simple conciencia científica de ese objeto que llamamos estructuras no se deriva, sin más, la modificación de la realidad, a no ser que se llegue a provocar cambios efectivos en la misma realidad (tal vez de acuerdo con determinadas variables previstas por la información estructural). El mero conocimiento de la realidad no puede mover a nadie a la acción. Para actuar se necesita posesionarse de un *sentido*

más allá de las estructuras imperantes, captar una nueva combinación realizable —a no ser que se obstine uno en el inmovilismo—. Sólo por referencia al sentido, como un valor, llega el sujeto a decidirse por tal o cual praxis, bien en función de la estructura del sistema establecido, bien en su contra.

Así, el sentido propuesto, tras el análisis de la realidad y sus virtualidades, ése que regulará la praxis, se vive siempre como una finalidad, un universo de valores en cuya realización se trasciende el hombre a sí mismo. Para lo cual resulta imprescindible el paso de la interpretación, más o menos visionaria, a la intervención directa transformadora.

No existe estructura concreta que no sea subordinable al sentido histórico humanizador y que no sea transformable por la praxis humana —de la que provino—.

Si, desde el punto de vista del análisis estructural, no queda cabida para la libertad, desde el punto de vista de la «praxis» (que totaliza en sí estructuras y procesos), la libertad concreta encuentra su causa y su finalidad: pugnar por unas estructuras sociales más humanas y por unas estructuras humanas más sociales; esto es, por unas estructuras más significativas para el protagonismo histórico de todo el pueblo.

Restaurar aquel «principio de reciprocidad», tan integrador en las sociedades primitivas, tan pervertido en otras donde se enfeudan las relaciones de dominación, ¿no será hacer un favor a las personas y a las mismas estructuras? A partir del humanismo etnológico se desprenden, evidentemente, nortes para una nueva práctica humanista. Queda por resolver el tremendo problema de la praxis y su planificación de cara a ese humanismo poscrítico: un humanismo de los fines montado sobre un estructuralismo de los medios; es decir, un humanismo mediatizado por el estructuralismo, o un estructuralismo teleologizado por un humanismo.

Hablo de una gran utopía. No de una quimera.

Es una pena que Lévi-Strauss haya hecho impresionantes análisis de los mitos —que por su índole remiten a un pasado con aureola— y ningunos análisis de la *utopía* —esa proyección hacia el futuro—; si bien sus especulaciones neohumanistas pertenecerían al género utópico. Porque, efectivamente, el «mito» invoca un pasado o temporalidad ucrónica que ha de repetirse miméticamente, en tanto que la «utopía» (especie de mito anticipatorio del porvenir) nos provoca a un futuro posible que es preciso conquistar constructivamente; se despega incluso de la noción de ideología, aunque pueda verse como una de sus formas. La utopía hay que inventarla, y adoptarla, allende la estructura de la situación. Si es verdad que la humanización del futuro podría realizarse manteniendo un sistema estable, una vez experimentado que éste tiende a hacerse inhumano, a la larga sólo puede conseguirse la humanización por medio del trascendimiento incesante de las estructuras que se van estabilizando, fosilizando, o lo que es lo mismo: utópicamente.

Para el hombre y la clase social atravesados por las estructuras, pero capaces de sobreponerse, las estructuras presentan diferentes caracteres que para el analista: son condicionantes, determinables, reestructurables, transestructurables, por la fuerza de la praxis. De un caso al otro, la investigación se torna en conciencia, organización y lucha; se incorpora la razón científica a la razón ética y utópica que se plantean el futuro, la busca del sentido más humano.

Ahora bien, ese sentido histórico que debe ser, hacerse realidad, puede buscarse y encontrarse: a) dentro del marco estructural establecido culturalmente, b) cambiando el marco estructural socialmente vigente, o c) quizá llegando a la creación de marcos cualitativamente diferentes.

En cualquier hipótesis, será menester que arranquemos de lo que aportan las ciencias —análisis y síntesis parcelarias de sistemas de la realidad social, descripciones o modelos no valorativos de los hechos—. Luego, como la acción requiere un sistema de valores, perteneciente ya a la reflexión y la ideología, será imprescindible que elijamos (y mejor es hacerlo conscientemente) aquella utopía —síntesis totalizante— que nos parezca más coherente en su teorización, más universalmente beneficiosa en su concreción práctica. Al ser englobante de las totalidades fragmentarias y de las totalizaciones en curso, tal utopía ha de preincluir de alguna manera el *futuro*. Pues lo dado es parcial respecto al todo. Y exclusivamente dentro del todo histórico encontrarán su sentido las partes y períodos. En este aspecto, ya que la totalidad real no está concluida, está aún por llegar, está en el porvenir, y ya que sólo «desde el futuro» podría comprenderse el presente y el pasado, todo proyecto de futuro tanto manifiesta como esconde un tipo de utopía que, a manera de *prolepsis*, revela el sentido de nuestro instante, a la vez que lo religa al sentido universal de la historia.

Así, el sentido se capta primeramente en su ausencia y en ella se hace presente. Esto es la utopía. La originalidad humana reside en poder determinar la indeterminación de los procesos históricos en función de un futuro (utópico) anticipado a través de signos y símbolos. Las utopías se constituyen, tal vez en el plano ideológico —no sólo—, con aires de «negatividad» eficaz para la transformación de la realidad sociohumana, al fusionar sus ideas críticas con las posibilidades reales. De ahí surgirá la novedad. De la opción por la utopía en cuanto valor identificado más allá de todas las estructuras existentes, como posibilidad contenida en lo real, nace la ética y la esperanza. Según vaticina un sociólogo: «sólo apostando por una razón utópica la ilusión del sujeto puede llegar a transformar la realidad a su imagen y semejanza» (26). O como profetiza el autor bíblico: el Dios del pueblo no es un principio de orden, es llamada a la libertad en la historia; simboliza la apertura al máximo horizonte de posibilidades inéditas para una humanidad nueva, también creada a su imagen y semejanza.

No sé si deberemos congratularnos, una vez en la basura ese tipo de humanismo insulso que la burguesía confitó a fin de almibarar los trozos de ser ajeno depredados para su propio usufructo. En el nivel ideológico en que ahora nos movemos, quizá esté permitido. El etnocentrismo y el antropocentrismo no pueden sustentarse ya sino hipócritamente o por ese atrevimiento congénito que caracteriza a la ignorancia.

Claro que la impugnación —ya sabemos— afecta exclusivamente a cierto tipo de humanismo. El ir y venir de este discurso aboga en favor de un humanismo «antropotélico» (si se admite el término) que, aceptando básicamente el humanismo etnológico propuesto por Lévi-Strauss, trata de subrayar la urgencia de aterrizar en una praxis más comprometida.

De acuerdo con las reflexiones precedentes, el «telos» sociohumano no hay que buscarlo en una prioridad o centralidad en el espacio (refutación copernicana del geocentrismo), ni en el tiempo de la evolución (puede haber especies posteriores al hombre, o más especializadas en muchos aspectos), ni en la procesualidad sociológica o psicológica (vista la parte analítica de las estructuras y el inconsciente). Por el contrario, la persecución de un fin dotado de sentido supone el desmesurado esfuerzo de subsunción de todo el caudal de los «procesos» en una praxis, precisamente en la línea de liberación social y personal abierta por tantos autores en el pensamiento crítico humanista contemporáneo. La praxis humanista comienza por desalienarse de los sistemas deshumanizadores; tiende a una «antropotelismo» que se cifra en una cualidad humana siempre mayor, que no se detiene en ninguna estructura, sino que prosigue tras la finalidad utópica, ya alcanzada pero aún por alcanzar. La clave radica en esa cualidad presentida, incuantificable, no del todo analizable estructuralmente con seguridad, pero cuya prematura confutación podría un día equipararse —con todos los respetos— al imaginario caso o fábula de un deltateridio mesozoico carcajeándose ante la posibilidad de un *homo sapiens*.

Lo más real de la realidad son sus posibilidades. Y su totalidad plena no aparece en el análisis. Si, de alguna manera, como decía Lévi-Strauss, la razón analítica *funda* la dialéctica, al ofrecer la explicación de las posibilidades lógicas, por otro lado es la razón dialéctica la que *justifica* —en el orden real— a la analítica, dando razón de qué se totaliza efectivamente y de por qué acontece (o debe acontecer) tal posibilidad real y no otra. La razón analítica pone de manifiesto totalizaciones de tal o cual área y con carácter provisional, y llega hasta deducir otras hipótesis alternativas. Pero es la razón dialéctica la que propone y dispone totalizaciones nuevas, viniendo a coincidir en esto con la razón utópica. Más allá de estas totalizaciones, resta aún la pregunta por la concepción de una totalidad última envolvente: por un sentido que dé sentido a los parciales sentidos de las totalizaciones efectuadas por la praxis histórica. La respuesta es casi imposible, un desafío, una apuesta. Y no porque falten ofertas: eterno retorno, extinguiamiento energético, mesianismo histórico o transhistórico, etc. ¿Qué significa la búsqueda de sentido de las culturas en la espaciotemporalidad histórica?

Entre la cosmovisión lévi-straussiana y su opuesta (¿complementaria?), se plantea un dilema frente a un sentido final, ya evanescente, ya plenificante, fundado en diferencias de interpretación, siempre relativamente motivada. Para la primera la realidad es ser y no ser, ser para no ser, entendiendo «no ser» como ya sido y acabado, como nada, desintegración, muerte de los sistemas culturales, naturales, cósmicos: fantasma de una escatología invertida a cuyo primer acto de apocalipsis destructora no sigue el advenimiento de ningún reino. Para la segunda alternativa, el no ser se

entiende primordialmente como el «aún por ser» en cuyo seno, a pesar de que no puedan predecirlo las ciencias, tal vez se este gestando un futuro radicalmente nuevo, esperable: imagen de una escatología trascendente por la que adviene la recuperación de la historia, la recuperación de una humanidad nueva en un nuevo universo.

A esta pausa de esperanza conducirían, sin duda, las opciones por el sentido. Por ejemplo, cuando en lugar de afirmar, con Lévi-Strauss, que «detrás de todo sentido hay un sinsentido» (27), se pretende «que 'detrás de todo sinsentido hay un sentido', aunque no se trata del sentido de la conversación corriente» (28); o cuando la experiencia de la «nada» se lee desde la loca sabiduría del místico: como senda «para venir a serlo todo». Donde desde el sinsentido se ve disolución, desde el sentido se ve transición.

El problema de qué es el hombre no se resolverá cumplidamente hasta que no se manifieste lo que ha de llegar a ser. Ciencias, filosofías, teologías, toda tentativa resulta tan necesaria como insuficiente. Naturaleza, historia, Dios, no son sino concepciones que, como tales, apenas aminoran nuestra incomprensión. Lévi-Strauss ha puesto todo su ingenio en «exorcizar» el «significante flotante», el exceso de significantes que genera la función simbólica humana. Pero queda pendiente, desde otro ángulo, la cuestión de si se esconde, tras ese exceso, *algo más* que la contradicción propia del pensamiento finito cuya producción de significaciones (razón emancipada de otras servidumbres) sobrepasa siempre la realidad objetiva que proporciona el estado actual del universo y la historia. Ese «logos» que supera a todo trance las contradicciones, ¿es puramente mágico, o simbólico, o bien puede ser indicio, en el orden del pensamiento, de otra superación posible y todavía no manifiesta en el orden de la realidad —hoy inconclusa—?

El mismo humanismo que propugna Lévi-Strauss, «ese axioma de alta moral por el que, rehusando todo sentido a la vida, uno se impone a sí mismo la tarea ruda, pero desde luego inevitable, de darle uno» (29), mientras llega el crepúsculo, posiblemente no tenga por qué excluir la alternativa de quienes otorgan a la inevitabilidad de dar al sentido un sentido último.

Por lo demás, al propio Lévi-Strauss no le molesta la palabra o la noción de Dios (30), aunque no la comparta. No está prohibido al hombre de ciencia especular, meditar las incógnitas más resistentes, tantear una fe. Citemos un ejemplo: «De nuevo, mi soliloquio se orientó hacia los problemas más universales. ¿Es algo totalmente absurdo el pensar que detrás de las estructuras ordenadoras del universo existe una 'conciencia' cuya 'intención' revelan dichas estructuras? Naturalmente, la pregunta así planteada es una antropomorfización del problema, porque la palabra *conciencia* está formada a partir de las experiencias humanas. Según esto, no podría utilizarse propiamente tal concepto fuera del campo humano. Ahora bien, si se hacen restricciones tan drásticas, tampoco sería lícito hablar, por ejemplo, de la conciencia de un animal. Sin embargo, todos comprendemos que este modo de hablar alberga un determinado sentido. Pero se comprende que el sentido de este concepto *conciencia* se hace más amplio y al mismo tiempo se torna más nebuloso cuando lo aplicamos

fuera del ámbito humano. Según los positivistas, se da una solución sencilla: el mundo se divide en dos sectores: el de lo que puede decirse con claridad y el de aquello sobre lo que debe guardarse silencio. Por consiguiente, aquí debe guardarse silencio. Pero no hay filosofía tan sin sentido como ésta. Porque no hay apenas nada que pueda expresarse con claridad. Si se elimina todo lo que es oscuro, probablemente sólo quedarán algunas tautologías carentes por completo de interés» (31). En esta línea de apertura es en la que ha intentado ir mi diálogo con el pensamiento humanista de Lévi-Strauss.

Nada definitivo impide que la razón estructural, en otro nivel, llegue a adquirir un sentido más integral en el proyecto de la razón dialéctica, de la razón ética y utópica, y de la razón (tal vez mejor, esperanza) escatológica.

Notas

- (1) Como mostré en mi libro *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*. Madrid, Tecnos, 1981, pp. 221-231.
- (2) *Anthropologie structurale deux*. París, Plon, 1973, pp. 319-322.
- (3) *Ibíd.* p. 322.
- (4) F. REMOTTI, *Estructura e historia. La antropología de Lévi-Strauss*. Barcelona, A. Redondo, 1972, p. 246.
- (5) J. USCATESCU, *Proceso al humanismo*. Madrid, Guadarrama, 1968, p. 114.
- (6) César VACA, «El antihumanismo», *Ya*, Madrid, 20 de julio 1973, p. 7.
- (7) J. M. LE BLOND, «Lévi-Strauss, su estructuralismo y las ciencias humanas» *Ensayos*, Loyola, nov-dic. 1976, p. 34.
- (8) J. B. FAGES, *Comprendre Lévi-Strauss*. Toulouse, Privat, 1972, p. 109.
- (9) Pierre CLASTRES, «Entre silencio y diálogo», en *Lévi-Strauss, estructuralismo y dialéctica*. Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 132.
- (10) Jean LOCROIX, «Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss», en *Panorama de la philosophie française contemporaine*. París, P.U.F., 1968, p. 237.
- (11) P. TOINET, *Le structuralisme. Science ou idéologie*. París, Beauchesne, 1968, p. 28.
- (12) J. GRITTI, en la misma obra citada en la nota anterior, p. 32.

- (13) O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Elogio de la encina*. Salamanca, Sígueme, 1973, p. 512.
- (14) J.-M. DOMENACH, «La repulsa de los humanismos en la cultura contemporánea», *Concilium*, Madrid, 1973, nº 86, p. 329.
- (15) Jacques DERRIDA, *Dos ensayos*. Barcelona, Anagrama, 1972, p. 16.
- (16) Yvan SIMONIS, *Claude Lévi-Strauss, o la «pasión del incesto»*, Introducción al estructuralismo. Barcelona, Ed. Cultura Popular, 1969, p. 75.
- (17) Y. SIMONIS, *Ibid.*, p. 328.
- (18) Y. SIMONIS, *Ibid.*, p. 337.
- (19) Sergio MORAVIA, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*. Florencia, Sansoni, 1969, p. 254.
- (20) Roger CAILLOIS, «La réponse de M. Roger Caillois», *Le Monde*, París, 28 junio 1974, p. 22.
- (21) Carlos NELSON COUTINHO, *El estructuralismo y la miseria de la razón*. México, Era, 1973, p. 80.
- (22) C. NELSON COUTINHO, *Ibid.*, p. 97.
- (23) Mireille MARC-LIPIANSKY, *Le structuralisme de Lévi-Strauss*. París, Payot, 1973, p. 248.
- (24) M. MARC-LIPIANSKY, *Ibid.*, p. 253.
- (25) José RUBIO CARRACEDO, *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista*. Madrid, Ricardo Aguilera, 1973, p. 231.
- (26) Carlos MOYA, «Sobre la actualidad del sujeto. (Hacia una lógica utópica de las ciencias sociales)», *Sistema*, Madrid, nº 3, octubre 1973, p. 31.
- (27) LÉVI-STRAUSS, «Réponses à quelques questions», *Esprit*, París, t. 31, nº 332, noviembre 1963, p. 637.
- (28) Edmund R. LEACH, *Lévi-Strauss*. París, Seghers, 1970, p. 48.
- (29) LÉVI-STRAUSS, «Le discours du récipiendaire (à l'Académie Française)», *Le Monde*, París, 28 junio 1974, p. 20.

(30) Cfr Lévi-Strauss, entrevistado por Christian Chabanis, en *Dieu, existe-t-il? Non, répondent*. París, Arthème Fayard, 1973, p. 76.

(31) Werner HEISENBERG, *Diálogos sobre la física atómica*. Madrid, Ed. Católica (BAC), 1972, p. 264.