

**IMPLICACIONES FILOSÓFICAS DEL
ESTRUCTURALISMO DE LÉVI-STRAUSS**

The Structuralism of Lévi-Strauss and its Phylosophical Implications

VÍCTOR FLORIÁN BOCANEGRA *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

*vflorian@hotmail.com

RESUMEN

La incidencia que han tenido el método estructuralista de Lévi-Strauss y el estructuralismo, en general, en la búsqueda de la definición del hombre es manifestada en este artículo a partir de las polémicas confrontaciones con la fenomenología de Husserl y el existencialismo sartreano. El autor empieza por atribuirle a la lingüística no solo el nacimiento del estructuralismo, sino su repercusión filosófica sobre este método, en donde el sujeto ocupa una posición de sometimiento inconsciente a las leyes y reglas universales, esto es, a la estructura, sin que esto excluya la posibilidad de que las transforme. El artículo concluye con una discusión entre esta visión y la de Sartre, quien defiende la libertad del sujeto y su capacidad de autodefinición.

Palabras clave: *estructuralismo, fenomenología, filosofía, Lévi-Strauss, lingüística.*

ABSTRACT

The incidence of the structuralist method by Lévi-Strauss and of structuralism in general in the search for a definition of mankind is present in this paper, parting from the controversial confrontations with Husserl's phenomenology and Sartrean existentialism. The author begins by conferring linguistics, not only the birth of structuralism, but also its philosophical repercussions over this method, where the individual is unconsciously subdued to universal laws and principles –structure- with an open possibility of changing them. The article concludes discussing this vision and Sartre's, who defends the freedom of the individual and its ability for self-definition.

Key words: *Lévi-Strauss, linguistics, phenomenology, philosophy, structuralism.*

Claude Lévi-Strauss definió el estructuralismo como un método científico y no como una filosofía. La definición, sin embargo, no descarta su incidencia en la filosofía, y con mayor razón suscita un interés especial, por cuanto constituye la fuente y el modelo que inspiran el horizonte científico e ideológico, particularmente, de la historia, la exégesis bíblica, la arquitectura y el urbanismo, así como de la filosofía misma. El modelo es un esquema lógico, es decir, “construido”, aclara J. B. Fages (1968), que colocado en los hechos observados debe sacar a la luz las estructuras.

En el contexto cultural de la época, varias corrientes de pensamiento buscaban definir al hombre, principalmente en confrontación con las ciencias humanas. La fenomenología, inspirada por Husserl, critica de manera incisiva la pretensión de las ciencias humanas de entender al hombre de manera puramente objetiva, pues lo que subyace a dichas ciencias es la voluntad de explicar el comportamiento tan solo a partir de causas naturales. Por consiguiente, es necesario olvidar la conciencia vivida que el hombre tiene de sí mismo y que se revela irreductible al esquema empirista. De esta manera, la fenomenología es conducida a revalorizar al sujeto humano al considerarlo capaz de plantearse de manera radicalmente opuesta a las cosas, lo que no significa un retorno al intelectualismo cartesiano que separa la conciencia del mundo, y que se cierra, al mismo tiempo, en sus representaciones. La fenomenología, en efecto, considera al hombre como un ser en el mundo, con otros, y su crítica al intelectualismo cartesiano es tan importante, entonces, como la que le dirige al empirismo.

La polémica de Lévi-Strauss con la fenomenología, “en la medida en que postula una continuidad entre la experiencia vivida y lo real”, se extiende, por supuesto, al existencialismo sartreano, por cuanto se complace “en las ilusiones de la subjetividad” y culmina en un rechazo radical a “toda tentativa de utilizar la sociología con fines metafísicos” (1988: 63). La reacción de los fenomenólogos llevó a calificar de antihumanismo al estructuralismo y a proponerle a la filosofía contemporánea una mayor preocupación por el hombre. En esta tarea son reconocidos Mikel Dufrenne, con el escrito *Pour l’homme* (1968), y Jean-Marie Domenach, con el artículo “Le réquiem structuraliste”, publicado en la revista *Esprit* en marzo de 1973. Afirmaciones como “[...] los mitos no dicen nada que nos instruya acerca del orden del mundo,

la naturaleza de lo real, el origen del hombre o su destino. No puede esperarse de ellos ninguna complacencia metafísica” (Lévi-Strauss, 1981: 577) hacen pensar a Domenach en una celebración del “crepúsculo de los hombres” y en una ironía sobre “el pobre tesoro de la identidad personal”.

En oposición a la fenomenología, aparece el estructuralismo como una tentativa de disolver al sujeto humano en los sistemas develados por la ciencia. Para esta nueva corriente de pensamiento, el hombre ya no es un sujeto capaz de asumir enteramente su existencia, sino un objeto recorrido por encadenamientos inconscientes. Desde esta perspectiva, la conciencia vivida se vuelve una falsa conciencia incapaz de fundar la ciencia. El punto de partida del estructuralismo, con la excepción de Louis Althusser y su interpretación de Marx, es la lingüística moderna de Ferdinand de Saussure, tomada como modelo y llamada a jugar un papel fundamental en las otras ciencias humanas.

Si bien Saussure no empleó el término *estructura*, sino el de *sistema*, los conceptos utilizados por el método estructural son tomados esencialmente de la lingüística moderna como modelo de ciencia. No es necesario establecer aquí un recorrido sobre lo que era la lingüística antes de Saussure, ni la relación de continuidad entre pensamiento y lenguaje en la época clásica, ni las preocupaciones sobre la filiación de las lenguas y los trabajos de los gramáticos comparatistas en el XIX, pero sí es indispensable examinar en qué consiste un estudio estructural de la lengua. Ante todo, debe mencionarse que para dar razón de cómo se organiza una lengua en una época dada, Saussure deja a un lado consideraciones sobre la utilización consciente de la lengua por un sujeto para examinar, más bien, la organización formal. Es aquello que para Philippe Rivière y Laurent Danchin constituye la expresión de una ruptura, retomando el concepto de Gastón Bachelard. La lingüística, declaran (1974: 18),

no pudo constituirse como ciencia sino abandonando una serie de problemas: origen de las lenguas y su diversidad; destino del Logos y naturaleza del sentido, etc., problemas que son dejados por el científico a la reflexión del filósofo. Lo propio de la ciencia, a diferencia de la filosofía, es en efecto el de describir un objeto y no el de dar razón de su existencia.

El objeto es el estudio del lenguaje en sus dos dimensiones: una esencial, que examina la lengua como hecho social, independiente del individuo; y otra secundaria, que estudia el habla como el acto individual por el cual cada hablante utiliza la lengua en la comunicación. La delimitación de un objeto que se puede describir y explicar como característico de la actividad científica se hace evidente en las nociones específicas de lenguaje, por ejemplo, en estas que se encuentran en el *Curso de lingüística general* (1965):

- “La lengua es un sistema de signos que expresan ideas” (p. 16).
- “La lengua es un sistema que no conoce más que su propio orden” (p. 50).
- “La lengua es un sistema cuyas partes pueden y deben ser consideradas en su solidaridad sincrónica” (p. 112).

Son definiciones que reposan en un elemento que será central para el estructuralismo, el de sistema. Este designa la solidaridad entre los elementos de una totalidad organizada.

La comparación con el juego de ajedrez ilustra suficientemente la naturaleza del sistema o conjunto de reglas por las cuales una lengua se organiza. Dado que en el sistema de la lengua todos los elementos son solidarios, el valor de una palabra depende de sus relaciones con otras palabras, es posicional, y esas relaciones son de oposición o de contraste. Así, el análisis del verbo “deshacer”, en el pasaje de las solidaridades sintagmáticas del *Curso*, no tendría lugar si no existieran el verbo simple “hacer” y las otras formas comparables con las parejas de oposiciones como pegar/despegar, coser/descoser, etc.

El signo lingüístico, concebido como la combinación de un concepto y una imagen acústica, es también una totalidad que preside a la significación. Es unión de un concepto y una imagen acústica, relación de un significante y un significado, por la cual cada modificación del sonido entraña modificación del sentido. “La lengua no está hecha sino de diferencias” (1965: 144), explica Saussure, de diferencias de significantes a los que necesariamente corresponde una diferencia de significados, es el principio que resume la condición necesaria para la significación. Por eso, Pouillon (1975: 15-16) puede concluir que:

el estructuralismo propiamente dicho comienza cuando se admite que es posible confrontar diferentes conjuntos en virtud de sus diferencias (que se trata entonces de ordenar) y no a pesar de

ellas. Se explica así la afinidad del método estructural con la lingüística y la etnología. El lingüista ordena oposiciones en lugar de reagrupar semejanzas¹.

En resumen, el aspecto combinatorio y relacional, así como las exigencias de totalidad e interdependencia —presentes en la lingüística de Saussure para precisar la manera autónoma como se organiza el sistema de la lengua sin preguntarse por la naturaleza del sujeto hablante—, tienen hondas repercusiones filosóficas en el estructuralismo. Como afirma Bernard Pingaud: “Ya no se actúa, se es actuado, no se habla, se es hablado. Todo ocurre como si el sentido atravesara al hombre, llevado por estas reglas, estos códigos, estas estructuras que constituyen el mundo en que vivimos” (1968: 14).

El descentramiento del sujeto como fuente viva de signos y significaciones, emprendido por el análisis estructural de Lévi-Strauss en la búsqueda de estructuras, seguirá marcado con el sello de la declaración de Saussure (1965: 98): “los sujetos son en gran medida inconscientes de las leyes de la lengua”. Lévi-Strauss traslada la combinatoria de sonidos que producen significación a la de piezas zoológicas y botánicas en la determinación de códigos y reglas que introducen a la lectura de los mitos. Y en la medida en que sobrevalora el poder singular de dicha combinatoria y se explican los sistemas de parentesco por estructuras inconscientes, se hace más obvio el desvanecimiento del sujeto, “insoponible niño mimado” de la filosofía (1981: 621).

Conviene precisar que la noción de *estructura* aparece por primera vez en lingüística en los trabajos del primer congreso de filólogos eslavos, realizado en Praga en 1929. En ese primer momento, la *estructura* hace referencia a la “relación” dentro de un sistema fonológico y gramatical. Es el sentido que le da Nicolai Troubetzkoy (citado en Benveniste, 2004: 95) cuando, refiriéndose a las leyes de los sistemas fonológicos, afirma que

un sistema fonológico no es la suma mecánica de fonemas aislados sino un todo orgánico cuyos miembros son los fonemas y cuya estructura está sometida a leyes [...]. Definir un fonema es

1 Traducción del autor.

indicar su lugar en el sistema fonológico, lo cual no es posible más que si se tiene en cuenta la estructura de este sistema [...].

A pesar de las grandes diferencias entre los autores denominados con la etiqueta “estructuralista” (principalmente Claude Lévi-Strauss en etnología, Jacques Lacan en psicoanálisis, Roland Barthes en crítica literaria, Louis Althusser en la reinterpretación del materialismo histórico, y Michel Foucault en la arqueología de las ciencias humanas), se pueden señalar tres características comunes a todos ellos: el rechazo a las filosofías del sujeto fundamentadas en las categorías de causalidad y de teleología; el anti-humanismo (el hombre no se define por valores supremos como la conciencia y la libertad), y el anti-historicismo (la historia no explica los hechos).

El debate queda abierto entre Sartre y Lévi-Strauss, entre Paul Ricoeur y Lévi-Strauss, entre la fenomenología (Mikel Dufrenne) y el estructuralismo². La discusión suscitada y los problemas filosóficos y epistemológicos que provocó permiten apreciar muy especialmente en la década de los sesenta un período bastante rico en polémica, en especial con uno de los máximos exponentes de la filosofía de la existencia, Jean-Paul Sartre.

Lévi-Strauss le objetará a Sartre la sobrevaloración casi mística de la historia dentro de las ciencias humanas, y al mismo tiempo la ausencia de claridad sobre la noción de historia y sobre el código del historiador o sistema de codificación. La historia biográfica y anecdótica aunque es rica en información no *explica*, y en este sentido es débil. ¿Cómo conciliar la historia-para (para mí, para mi conciencia) con la objetividad de la historia para-nosotros? La historia no es más que “un hecho etnográfico”, característico de Occidente, para mostrar su lugar privilegiado y lograr imponer la equivalencia con la noción de humanidad. El problema para las ciencias humanas será entonces enfrentar una posible conciliación de la libertad con realidades que no son observables, objetivas, puestas en evidencia por las disciplinas científicas. La lingüística y la etnología nos indican que estamos sometidos a leyes

2 Con la etiqueta “estructuralista” se hace referencia frecuentemente a otros nombres: Georges Dumézil, Pierre Macherey, E. Balibar, G. Deleuze, M. Godelier, Bernard Pingaud, Roman Jakobson, A. J. Greimas, Gérard Genette, J. Derrida, Jean Pouillon, Pierre Troughton, Tzvetan Todorov y Lucien Sebag.

y reglas que se caracterizan por la universalidad y cuya utilización es inconsciente por parte del sujeto. El discurso del hablante nunca es el resultado de una totalización consciente de las leyes fonológicas y gramaticales de la lingüística. Hablar es algo diferente de expresar lo que se piensa, es, más bien, anota Foucault, poner en juego las estructuras de una lengua.

En el último capítulo, “Historia y dialéctica”, de *El pensamiento salvaje* (2005), en debate directo con Sartre (promotor y defensor del existencialismo como un humanismo para el que la libertad es una opción fundamental de la existencia humana), Lévi-Strauss polemiza con planteamientos de Sartre contenidos en la *Crítica de la razón dialéctica* (1963). Aquí, Sartre expresa el propósito de una lectura existencial del marxismo, considerado como “la filosofía insuperable de nuestro tiempo” y, a la vez, como la única antropología posible, que reúne lo histórico y lo cultural. Se trata de fundar una antropología cuyo soporte es el hombre mismo en cuanto puede ser histórico, es decir, “definirse incesantemente por su propia praxis”, individual como movimiento totalizador que tiene que ver conmigo mismo, con los otros y los objetos que nos rodean. Esas praxis que entran en la comprensión de lo humano son el lenguaje, la afectividad, el trabajo, los conflictos y todo lo que pueda aportar significación, ya que “el hombre es para sí mismo y para los demás un ser significante [...]” (Sartre, 1963: 120) un creador de signos.

A finales del siglo XIX, el debate sobre el estatuto del comprender (*Verstehen*) en relación con el explicar condujo a la polaridad entre explicar y comprender, y a la respectiva oposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Pero se plantea aquí el problema de saber si esta oposición tiene realmente consistencia. Según Dilthey, la comprensión tiene por objeto todos los signos en los que la vida se expresa, incluyendo las artes y la conversación: es “el proceso por el cual conocemos un interior con la ayuda de signos percibidos del exterior por medio de nuestros sentidos [...]” (2000: 25). Como modo de conocimiento, procede por intuición para captar el significado, mientras que la explicación, en su propósito de hacer inteligible un objeto, implica establecer conexiones de causa a efecto. Para Lévi-Strauss, la dicotomía establecida por Dilthey, entre la explicación en las ciencias físicas y la explicación en las ciencias humanas (explicación causal/

comprensión), es una falsa oposición. Y es a Marcel Mauss a quien le corresponde el mérito de su disolución, afirma años después de la aparición de *Antropología estructural*, en la lección inaugural de la cátedra de antropología social en el College de France.

Sartre, en síntesis, busca fundar una antropología estructural e histórica a partir de la “totalización” del hombre. Los términos del debate se pueden resumir como sigue:

- Sartre se propone revitalizar el marxismo (razón dialéctica). El hombre, reconoce, es producto de la estructura, pero la sobrepasa siempre, pues se halla comprometido en una historia, ya que es un proyecto. En relación con el marxismo, es a la teoría de las superestructuras que Lévi-Strauss desea contribuir.
- Para Sartre, la libertad es la irreductibilidad del orden natural al orden cultural. “La ilusión de la libertad” es para Lévi-Strauss una estrategia para recusar la historicidad concebida como “el último refugio de un humanismo trascendental” y, por tanto, la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad, como enfatiza en *El pensamiento salvaje*.
- Sartre distingue dos razones: la analítica o científica y la dialéctica. Para Lévi-Strauss, no hay más que una sola razón y está constituida, esto es, obedece a leyes universales de funcionamiento. Una sola razón presente tanto en el llamado primitivo como en el civilizado.

Sartre le otorga primacía al sujeto. Las estructuras son para Lévi-Strauss “realidades objetivas” que se esconden detrás de los fenómenos observados. En primer lugar, “una estructura ofrece un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera de uno de ellos implica una modificación de todos los otros” (1968: 306). En el concepto de estructura, por otra parte, insiste en la idea de transformación.

No quisiera dejar de lado la noción de “pensamiento salvaje”, por todas las implicaciones de orden epistemológico, una vez examinadas las consideraciones filosóficas de Lévi-Strauss por las cuales se asiste siempre a la reiteración de que la conciencia vivida es inútil a la ciencia. Dicha noción de “pensamiento salvaje” se halla muy conectada y solidaria con la lógica, la lógica de lo concreto. No es un estado mental presente en la conciencia, ni el pensamiento de los salvajes; es “el

pensamiento en estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado o domesticado, no sometido a objetivos de rendimiento” (Lévi-Strauss, 2005: 317), que surge de la ambición simbólica, que es intemporal. La pregunta ¿qué es pensar? adquiere un nuevo sentido, enfatiza Keck al decir que “a partir del momento en que se plantea en la descripción de un tatuaje, de una máscara, de un ritual o de una organización social” (2005: 6). Sabemos hoy día que otras disciplinas como la literatura se preguntan filosóficamente: ¿en qué piensa la literatura?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benveniste, E. (2004 [1966]). Problemas de lingüística general (tomo 1). Traducción de J. Almela. México: Siglo XXI.
- Dilthey, W. (2000 [1900]). *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Traducción de A. Gómez Ramos. Madrid: Ediciones Istmo.
- Domenach, J. M. (1973). Le réquiem structuraliste. *Esprit*, 422, 692-703.
- Dufrenne, M. (1968). *Pour l'Homme*. Paris: Seuil.
- Fages, J. B. (1968). *Comprendre le structuralisme*. Toulouse: Privat éditeur.
- Keck, F. (2005 [2004]). *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*. Traducción de V. Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, C. (1968 [1958]). *Antropología estructural*. Traducción de E. Verón. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1988 [1955]). *Tristes trópicos*. Traducción de N. Bastard. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1981 [1971]). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Traducción de J. Almela. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (2005 [1962]). *El pensamiento salvaje*. Traducción de F. González Arámburu. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pinguad, B. (1968). *Sartre, el último metafísico*. Traducción de L. Andrada. Buenos Aires: Paidós.
- Pouillon, J. (1975). *Fétiches sans fétichisme*. Paris: F. Maspero.
- Rivière, P., & Danchin, L. (1974 [1971]). *Lingüística y nueva cultura*. Traducción de E. Rodríguez. Madrid: Gráficas Halar.
- Sartre, J. P. (1963 [1960]). *Crítica de la razón dialéctica: precedida de cuestiones de método*. Traducción de M. Lamana. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Saussure, F. (1965 [1916]). *Curso de lingüística general*. Traducción de A. Alonso. Buenos Aires: Editorial Losada.