

El espíritu en sí mismo: Claude Lévi-Strauss y el idealismo crítico

SERGIO PÉREZ CORTÉS*

Mi propósito aquí es examinar un tema filosófico que aparece con cierta frecuencia en la obra de un antropólogo. Sin embargo, como precaución inicial, desearía *avanzar* una advertencia: al referirme al kantismo en Lévi-Strauss, quisiera evitar algunas tentaciones características de la filosofía cuando se aproxima a una ciencia social. Ante todo, no se desea hacer de la filosofía la garante de la ciencia antropológica; no se busca validar al antropólogo a través del filósofo, y tampoco se espera hacer de la filosofía un *juez* de la etnología susceptible de emitir un juicio conclusivo; por último, tampoco se quiere hacer un catálogo de *semejanzas* e infidelidades con el fin de reclamar al etnólogo un rigor ilusorio. El valor intrínseco de la teoría ofrecida por Lévi-Strauss no puede ser establecido por ningún filósofo; toca a los etnólogos evaluar aquello que tal teoría permite o impide pensar, los resultados que arroja, y su valor heurística frente a otras conceptualizaciones con las cuales comparte un cierto campo de problemas.

Pero una vez dicho esto, es importante dejar claro que en el caso que nos ocupa, la filosofía tiene una presencia que no es desdeñable; intentaremos al menos mostrar que una serie de preguntas y resultados son difícilmente comprensibles si no se tienen presentes los objetivos últimos que son asignados a la teoría.

Quizá vale la pena iniciar recordando que Lévi-Strauss tiene un encono especial contra los filósofos, explicable tal vez porque en su juventud él fue uno

de ellos. Su reproche explícito más frecuente se refiere, en todo caso, al proyecto típicamente filosófico de sostener la prevacía indiscutible de la conciencia individual sobre cualquier otro valor epistemológico, mientras nuestro autor considera, por el contrario, que la etnología lo mismo que cualquier otra investigación social realizada con seriedad, conduce a postular la existencia de una racionalidad sin sujeto:

Desdeñando los primeros deberes del hombre de estudio, que son explicar lo que puede ser y reservar provisionalmente el resto, los filósofos se preocupan sobre todo de prepararse un refugio a la identidad personal, pobre tesoro, para que quede a resguardo. Y como las dos cosas son imposibles a la vez, prefieren un sujeto sin racionalidad a una racionalidad sin sujeto.¹

Sería inexacto afirmar que toda la filosofía se ha propuesto ofrecer un refugio para la identidad personal. La racionalidad sin sujeto a la que se refiere el etnólogo tiene también antecedentes filosóficos que en cierto modo pueden concentrarse en una fórmula que, propuesta en algún momento a Lévi-Strauss, no suscitó ninguna reprobación: es aquella de "kantismo sin sujeto trascendental". La fórmula misma aparece en el contexto de una reflexión general acerca de lo que la experiencia etnográfica puede aportar: en palabras de nuestro autor, un "inventario de los reductos mentales"; una suerte de geografía de las condiciones intelectuales de toda experiencia humana. Para Lévi-Strauss, los objetos de los que se ocupa la etnología no nos enseñan nada que se refiera

*Profesor-Investigador del Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

a la naturaleza de lo real. ni del origen del hombre o del mundo, sino sólo de aquello que constituye la arquitectura básica del espíritu humano. Algunos de esos objetos, como el mito, colocan a la mente en situación de dialogar consigo misma, sin ninguna otra referencia que la arquitectura del espíritu que los elabora, un tanto a la manera en que el entendimiento se toma a sí mismo como objeto en la *Crítica de la razón pura* o a la manera en que el pensamiento se piensa a sí mismo en la *Lógica* de Hegel. Se inicia así una investigación "trascendental" al menos en el sentido más general de un conocimiento que no se ocupa de los objetos, sino de nuestro modo de conocerlos en función de una cierta constitución propia de los hombres. Al intentar descubrir aquellas condiciones que preceden y que fundamentan a la experiencia, el etnólogo adopta, aun sin desearlo, una posición filosófica; la referencia al programa del idealismo crítico² resulta entonces obligada:

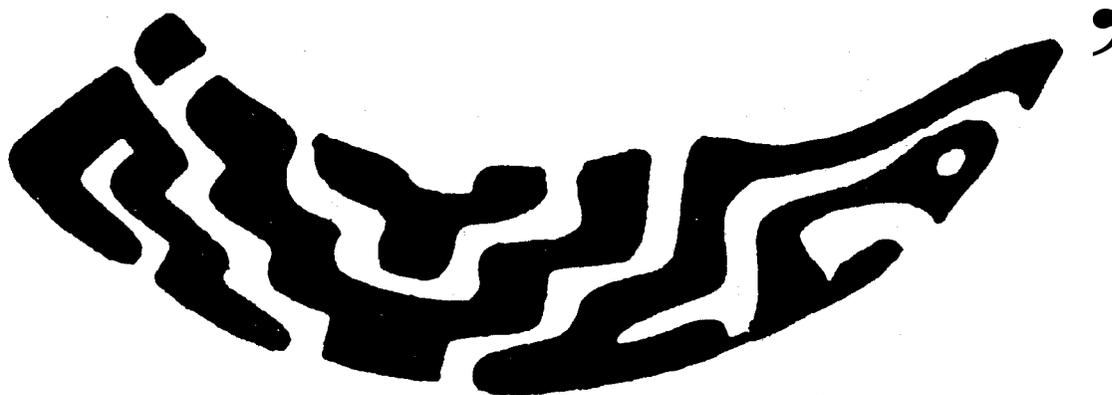
Si nos preguntamos a qué último significado permiten esas significaciones que se significan más a otras... la única respuesta que sugiere este libro es que los mitos significan a la mente que los elabora en medio de un mundo del que ella misma forma parte. Así pueden engendrarse simultáneamente los mitos mismos por la mente que los causa y, por los mitos, una imagen del mundo ya inscrita en la arquitectura de la mente.³

Es difícil evaluar hasta qué punto de vista es compartido este objetivo propuesto a la etnología, pero en cambio es seguro que al intentar investigar la estructura profunda y preempíricamente válida de toda experiencia, se tiene una aproximación crucial con el idealismo trascendental y algunas de sus afirmaciones epistemológicas. Podemos señalar ahora algunas concordancias generales:

Mediante el examen de sus resultados, se llega a la conclusión de que existe una unidad esencial en el espíritu humano; en todas sus obras se encuentra presente la misma arquitectura básica, cosa que es normal si la estructura definida aspira a la universalidad. En el caso del mito, la mente pensándose a sí misma no dibuja una especie de arcaísmo olvidado hace algún tiempo, ni un prelógico cuyas operaciones apenas podríamos adivinar, sino el funcionamiento de la estructura lógica que actuó, actúa y actuará; la lógica que se descubre no es pues ni espacial ni temporal sino sólo sistemática:

...Pero si los mitos en sí mismos se presentan como relatos absurdos, una lógica secreta rige las relaciones entre todos esos absurdos: así hasta un pensamiento que parece el colmo de lo irracional está basado en una racionalidad que constituye para él una especie de medio exterior, desde antes que el pensamiento la interiorice con el advenimiento del saber científico, volviéndose él mismo racional.⁴

Sin embargo, de esa unidad del espíritu que dialoga consigo mismo, se desprende una cuestión inmediata: ¿Cuál es la relación que existe entre esa mente y la materia prima que trabaja, sea ésta una naturaleza o una serie de datos aportados por la sensibilidad? ¿Son coincidentes el orden de la naturaleza y el orden del pensamiento? La cuestión es de tal naturaleza filosófica que puede afirmarse sin exageración que toda la filosofía moderna desde Descartes ha sido un esfuerzo por explicitar aquello que enlaza una y otra de esas realidades, la del mundo sensible y la del mundo inteligible. Es verdad por otra parte que para la filosofía este problema tiene un carácter estrictamente epistemológico y se circunscribe a un pequeño conjunto de elementos

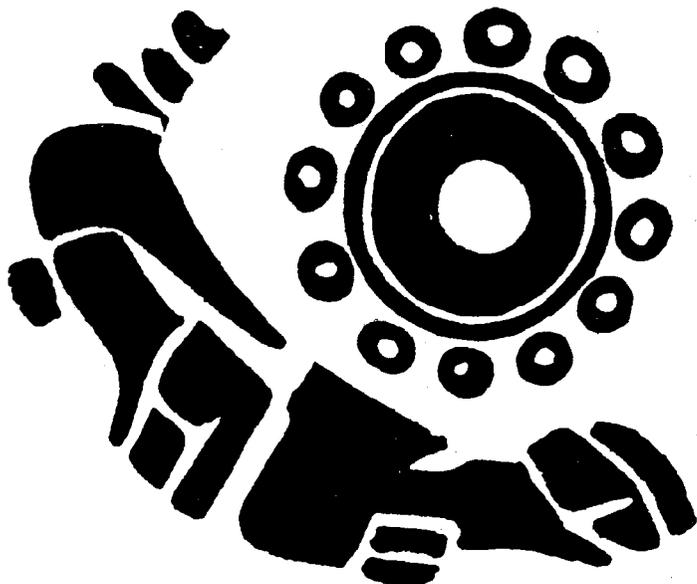


(ideas, proposiciones o juicios), por ejemplo aquellos que Kant llama juicios sintéticos a priori, es decir aquellos juicios que ampliando el conocimiento del sujeto al que son aplicados resultan a la vez universales y necesarios, aplicables sin restricciones a todo lo que es.

Como se verá, para el etnólogo la cuestión no es idéntica porque no se propone aislar una serie de determinaciones en torno a la verdad, y asigna otra función a los productos del espíritu humano. Con todo, debe ofrecer algún tipo de respuesta que evite declarar simples fantasmagorías a las obras de la mente.

Si Lévi-Strauss puede ser aproximado una vez más al idealismo crítico es porque asegura que ambos órdenes no son coincidentes y que es la mente (o el entendimiento diría Kant) la que imprime cierta forma, o mejor aún una cierta codificación a los datos que provienen de la naturaleza a través de la sensibilidad. Como en Kant, la arquitectura del espíritu humano no es únicamente el receptor pasivo de los mensajes provenientes de un exterior ciego, sino un sistema de transformación que posee una cierta productividad en la medida que elabora e imprime sus propias operaciones al material que se le ofrece. Y esta aproximación es crucial porque es en la certeza de que sólo se puede saber de las cosas aquello que se ha puesto en su concepto, y que sólo mediante el pensamiento creativo y transformador puede alcanzarse el umbral de la experiencia, donde reside lo esencial de la "revolución copernicana" de Kant:

El cerebro no elabora fotografías sino que es capaz de reconocer las transformaciones estruc-



turales que acontecen en la naturaleza y responder a ellas ... El orden del mundo percibido no coincide necesariamente con el orden de la naturaleza, es un orden que ha sido impuesto a la información sensorial por las estructuras construidas en el seno del programa del "ordenador" cerebral. Este conjunto de reglas es en parte un legado de la herencia y en parte una retroalimentación del medio cultural en que se ha desarrollado el individuo.⁵

El tema de la productividad de la mente humana se completa en Lévi-Strauss con otra idea de carácter marcadamente kantiano: la afirmación de que además de activo, el entendimiento es autónomo. Una y otra vez asegura que la mente no requiere de ninguna justificación complementaria, y que explica y se justifica a sí misma, sin el recurso a ninguna otra cosa. La mente, aún si recibe del exterior el material que elabora, tiene los medios de autojustificarse y de dar cuenta, a través de sus operaciones, del orden de las obras que elabora. Es por eso que la investigación se centra no en las leyes constitutivas del universo de objetos, sino en la lógica que orienta las operaciones del espíritu.⁶ Si ésta no es una explicación del mundo, es en cambio una explicación suficiente de sí mismo. La mente no apunta a otra cosa que a sí misma, y no remite a ningún otro orden; ella no es el comentario de ningún otro discurso.

En consecuencia, si fuera posible demostrar que, también en este caso, la apariencia arbitraria y el brote pretendidamente libre suponen leyes que operan en un nivel más profundo, sería ineluctable la conclusión de que la mente, abandonada a un *tête-a-tête* consigo misma y eludiendo la obligación de componerse con los objetos, se encuentra reducida a imitarse a sí misma... y así ella confiesa su naturaleza de cosa entre las otras cosas.⁷

La unidad del espíritu humano, su productividad y su autonomía son sin duda temas de Lévi-Strauss que poseen un fuerte carácter kantiano. Pero no son por supuesto suficientes para igualar los propósitos de uno y del otro; porque el primero no intenta reconstruir con las categorías kantianas la experiencia etnológica, sino reconstruir esta experiencia en sí misma, desde una perspectiva "trascendental". En efecto, una vez que se examina con un detalle mínimo cuál es la elaboración que la mente ejerce sobre el material empírico, surgen diferencias esenciales. La subsunción de los datos sensibles que en Kant se inicia en la crítica trascendental con el espacio y el



tiempo puros, y se continúa en la analítica trascendental.

La unidad del espíritu humano, su productividad y su autonomía son sin duda temas de Lévi-Strauss que poseen un fuerte tinte kantiano. Pero no bastan desde luego para igualar los propósitos de uno y otro, porque el primero no intenta reconstruir con categorías kantianas la experiencia etnológica, sino reconstruir esta experiencia en sí misma y en aquello que posee de trascendental. En efecto, una vez que se examina la elaboración que efectúa la mente sobre el material preexistente, las diferencias entre ambos son abismales. La subsunción de los datos sensibles que en Kant se inicia en la estética trascendental con los conceptos de espacio y tiempo puros, y se continúa en la analítica trascendental hasta alcanzar la teoría del esquematismo, es sustituida en Lévi-Strauss por un tratamiento de los datos sensoriales como un texto mediante operaciones de carácter lingüístico. Veamos más de cerca.

En Kant la analítica trascendental concluye en una afirmación que es crucial al idealismo crítico: las condiciones de posibilidad de la experiencia son también las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, porque constitución de objeto y constitución de la experiencia del objeto forman una unidad. Pero la prueba de esta afirmación se alcanza a través de varias etapas, que son simultáneamente los momentos en los cuales los datos dispersos de la sensibilidad alcanzan la unidad conceptual de un objeto. Esta constitución de objeto se inicia a través de los conceptos puros del entendimiento, las categorías, y con la prueba adicional de que sin la participación de éstas no es posible experiencia alguna, porque sin categorías la variedad indetermina-

da de las impresiones sensibles no llega a ser realidad objetiva ni naturaleza (es decir fenómenos sometidos a leyes). Finalmente, la constitución del objeto y la aplicación a éste de juicios supone la existencia de un esquematismo que dirija la correcta aplicación de los conceptos al material preexistente; el esquema que implica intuición y concepto permite mediante el juicio la conceptualización de las intuiciones y hace intuitivos los conceptos, elementos que son indispensables para lograr la unificación pensada del objeto.

La arquitectura del espíritu ofrecida en la obra de Claude Lévi-Strauss presenta una configuración por completo diferente. Diferencia que sin duda descansa en primera instancia en que el etnólogo no pretende un objetivo directamente epistemológico sino también existencial (en un sentido que intentaremos precisar más adelante).

No es fácil caracterizar la estructura de la mente que se deriva de esa unidad de la existencia y la reflexión -imprecisión que le ha sido señalada con frecuencia-, pero es posible una aproximación sugerida por nuestro autor en términos lingüísticos; según Lévi-Strauss los datos sensoriales son tratados como un texto mediante dos operaciones: una, metonímica -y analítica- centrada en el ritual. otra, metafórica -y sintética- caracterizada por el mito. El pensamiento jamás se articula entonces de manera directa con el mundo sensible; entre éste y el mundo inteligible se interponen mecanismos analíticos, sintéticos y simbólicos que provienen, unos de la constitución misma de los sentidos, otros de la configuración particular de la mente humana. A diferencia del idealismo crítico -y más próximo a Hegel-, para el etnólogo no existe el encuentro entre la mente y el hecho inmediato en estado bruto porque

éste aparece, desde siempre, mediado por algún tipo de codificación.

Dicho de otra manera, las operaciones de la sensibilidad tienen ya un aspecto intelectual y los datos externos de orden geológico, botánico, etc. no son nunca aprehendidos en sí mismos, sino en forma de texto elaborado por la acción conjunta de los órganos de los sentidos y del entendimiento ... entre estas operaciones la metonimia (el ritual) corresponde a la parte analítica, y la metáfora (o mítica) corresponde a la parte sintética ... (el mito) subsume las individualidades bajo el paradigma, amplía y empobrece a la vez los datos concretos imponiéndoles el franquear uno tras otro, los umbrales discontinuos que separan el orden empírico del orden simbólico, luego del orden imaginario, finalmente del esquematismo.⁸

Sucede entonces que el etnólogo no centra su atención en la transformación categorial del dato sensible en concepto, sino en comprender cuál es la función que cumplen esas operaciones de carácter simbólico en el enlace entre dos mundos, el mundo pensado y el mundo vivido. Es por eso que la interrogación se extiende del plano intelectual al plano afectivo, nivel menos reflexivo, sin duda, pero también sujeto a la exigencia de ofrecer un alivio a lo que Lévi-Strauss considera la antinomia inherente a la condición humana. No debe entonces sorprender el que los análisis más cuidadosos se dediquen a objetos que pertenecen al plano afectivo: son la risa y la angustia.

Así, no es pasar por alto los estados afectivos el ponerlos en su verdadero lugar... no anterior a toda captación del mundo por el pensamiento, sino al contrario, posterior y subordinado a tal captación y marcado desde el instante en que la mente aprehende la antinomia inherente a la condición humana entre dos sujeciones ineluctables: la del vivir y la de pensar.⁹

Éste es un punto que resulta indispensable subrayar: para Lévi-Strauss toda experiencia se establece en algún tipo de relación entre la naturaleza y el entendimiento -que es indudablemente un tema próximo a la filosofía-. Pero lo que retiene la atención del estudioso no es el aspecto epistemológico de la cuestión, sino los medios simbólicos que permiten (o impiden) enlazar uno y otro de esos mundos, en un horizonte de preguntas que afectan el sentido de la existencia. El resultado es un sustituto sorprendente de la analítica trascendental. Explicable no

obstante, porque se otorga al entendimiento la tarea de efectuar una meditación sobre antinomias básicas de la existencia provocadas por el mismo funcionamiento del intelecto. En efecto, para Lévi-Strauss el entendimiento por su misma naturaleza establece cortes y rupturas en el mundo vivido; no podía ser de otra manera porque su actividad es analítica y busca, a través de sus operaciones, segmentar, establecer contrastes y categorías. Pero esta separación impuesta a lo vivido debe ser restablecida para que la vida sea comprendida tal como se nos presenta, en un flujo continuo y sin fallas; es aquí donde la función simbólica debe reconstruir la unidad dañada por el entendimiento y colmar lo que aparece en todo caso como una angustia: la necesaria resistencia que la vida ofrece al pensamiento.

Esta ansiedad atañe entonces al temor de que las divisiones operadas en lo real por el pensamiento discreto con vistas a conceptualizarlo, no permitan ya regresar a la continuidad de lo vivido... porque resulta que lo pensado, por el puro hecho de ser pensado, abre una separación creciente entre el intelecto y la vida. El ritual no es una reacción a la vida, es una reacción a lo que el pensamiento ha hecho de ella. No responde directamente ni al mundo, ni aún a la experiencia del mundo; responde al modo como el hombre piensa el mundo. Lo que en definitiva se trata de superar no es la resistencia del mundo al hombre sino la resistencia al hombre de su pensamiento.¹⁰

El funcionamiento simbólico descansa en la percepción inmediata - a veces oscura, a veces irreflexiva- de que toda experiencia se realiza en la unidad de una vida que es un flujo sin fin ni distinciones, y de que el pensamiento, incluso si es la única manera reflexiva que tenemos de apropiárnosla, es también un cierto empobrecimiento de esa unidad de la experiencia. Primero, hay pues la unidad de lo sensible y lo inteligible, y luego, las fragmentaciones con las que se la piensa; no hay primero un mundo y luego un pensamiento, sólo hay la unidad en la que el mundo es convertido en tal mediante ciertas operaciones sobre las sensaciones, y entonces el pensamiento la recorre de manera analítica hasta que logra restablecer la conciliación, cuya pérdida es el temor inconsciente que se expresa en la angustia:

El ritual no procede de una reacción espontánea a lo vivido: se vuelve hacia ella, y los estados de ansiedad que lo engendran o que engendra no expresan una relación inmediata entre el hombre y el mundo, sino al revés: es decir una segunda intención nacida del temor de que a partir de una



visión esquemática y conceptualizada del mundo, no consiga el hombre dar con el camino de lo vivido.¹¹

Corresponde a la teoría ofrecer la prueba de que la unidad entre lo sensible y lo inteligible está presente, o mejor, que es lo único verdadero.¹² De este modo, tanto la función del intelecto como el mecanismo afectivo resultan comprensibles como parte de la arquitectura de la mente, y aun aquellos productos que parecen contradictorios e irracionales a un pensamiento científico, son resultado de una única estructura manifiesta aquí y allá:

Es solamente en un universo mítico, nos enseñan los relatos indígenas, donde las especies vivientes pudieron existir en tan gran número que las separaciones diferenciales entre ellas se volvían indiscernibles. Y si los mitos mismos se pliegan a semejante exigencia de discontinuidad, es porque restituyéndole al universo sensible propiedades que le pertenecían ya, pero cuyo fundamento objetivo no podían aún sospechar, no hacían otra cosa que generalizar los procesos de engendramiento revelados a éste cuando actúa, y que son los mismos aquí y allá, Porque el pensamiento y el mundo que lo engloba y que engloba son dos manifestaciones correlativas de una misma realidad.¹³

El inventario de los recintos mentales al que aspira el etnólogo se nos ha presentado de entrada como un programa próximo al idealismo crítico; sin embargo, muy rápidamente sus objetivos desbordaron el terreno epistemológico, incluyendo cuestiones de un orden existencial que no necesariamente nos

aleja de la filosofía, pero que nos enfrenta a una tesis global acerca de la función simbólica en general. Es natural que al interior de la propuesta de Lévi-Strauss coexisten elementos provenientes de diversas tradiciones filosóficas, lo que tal vez sea una prueba de infidelidad a Kant, pero que en todo caso resultan necesarios para la congruencia del programa etnológico que se persigue. Dos de esos elementos resultan notables por su incompatibilidad: una tesis naturalista -quizá enlazada a Spinoza- según la cual existe una racionalidad immanente al universo, y una serie de tesis de orientación idealista: al interior de ese universo existe un pensamiento objetivo que es único, activo y autónomo. Puesto que este entendimiento forma parte de la naturaleza, la correlación entre los procesos de uno y otro plano está asegurada, aunque su descubrimiento requiera de un esfuerzo teórico importante:

Lo que ha sido llamado "progreso de la conciencia" en la filosofía y en la historia responde a ese proceso de interiorización de una racionalidad preexistente en dos formas: una immanente al universo sin la cual el pensamiento no conseguiría nunca llegar a las cosas y no sería posible ninguna ciencia, e incluido en ese universo un pensamiento objetivo que funciona de manera autónoma y racional aún antes de subjetivar esta racionalidad ambiente y de sometérsela para domesticarla.¹⁴

Desde el punto de vista epistemológico (pero también ontológico), la tarea de la teoría consiste en elevarse hasta el nivel de las relaciones generales que fundamentan simultáneamente el mundo sensible y el mundo inteligible, posibilitando toda experiencia, nivel que por supuesto está lejos de ser manifiesto. Es en este nivel donde Lévi-Strauss considera que se sitúa la objetividad última del proceso y en el que se disuelve finalmente la categoría de sujeto; no, como sucede en Kant, en una serie de condiciones preempíricas que trascienden y posibilitan la experiencia; tampoco, como sucede en Hegel, en la unidad de la esencia y de la existencia llamada concepto, sino en una entidad llamada naturaleza, que es el horizonte preexistente de racionalidad.

Cambiando el nivel de observación... (el estructuralismo), aprecia y verifica que esas relaciones son más sencillas y más inteligibles que las cosas entre las que se establecen y cuya naturaleza última puede seguir siendo insondable, sin que esa opacidad provisoria o definitiva sea un obstáculo a su interpretación ... En segundo lugar, el estructuralismo reintegra al hombre a la natura-

leza, y si permite prescindir del sujeto -insoporable niño mimado- no se ha tomado suficientemente en cuenta que acarrea otras consecuencias cuyas implicaciones debían ser mejor ponderadas por quienes critican a lingüistas y etnólogos en nombre de una ley religiosa.¹⁵

La originalidad de la propuesta radica entonces en la configuración de la estructura profunda que subyace a la experiencia. De manera sucinta, cabe definir la estructura de ese código trascendental bajo la forma del sistema binario que los lingüistas -y a su lado los genetistas- postulan como la combinatoria elemental. en la cual un número restringido de unidades discretas despojadas de significación en sí mismas se organizan en unidades de un rango superior especificando en cada nivel el significado del mensaje que finalmente se muestra en la experiencia inmediata. Lévi-Strauss ha insistido reiteradamente en que la serie de relaciones, oposiciones y transformaciones que constituye el código es el campo matricial constitutivo de la arquitectura básica de la naturaleza -y por tanto de la mente- a la que la teoría se ha ido aproximando paso a paso. Es esa matriz la que subyace a la vida y al espíritu, y la que rige el orden del cuerpo y -si se me permite la expresión- del alma.

(Ella despliega) los recursos de un juego combinatorio del cual el entendimiento es la sede y que, en forma de mitos, despliega por su cuenta un espectáculo de ideas no menos fantasmales que los quehaceres de una poesía indecible a los cuales, llegado el apareamiento, el genio de la especie somete a las aves del paraíso jardineras.¹⁶

He aquí la propuesta de un sustituto para la evasiva "naturaleza humana":

... menos confusiones se habrían producido en torno a la noción de naturaleza humana, que insistimos en emplear, si se hubiera tenido en cuenta que no pretendemos con ello designar un apilamiento de estructuras todas armadas e inmutables, sino matrices a partir de las cuales se engendran estructuras participantes todas de un mismo conjunto, sin deber permanecer idénticas durante el transcurso de la existencia individual desde el nacimiento hasta la edad adulta, ni, por lo que respecta a las sociedades humanas, en todo tiempo y en todo lugar.¹⁷

El alto nivel de abstracción de esta matriz fundamental ha tenido como peligro principal la relativa imprecisión de la propuesta de Lévi-Strauss. A la

inversa, tiene el enorme beneficio de permitirle afirmar que la arquitectura de la mente no es estática, inmutable o finita (como el conjunto determinado de reglas, postulados y esquematismo ofrecido por Kant), sino un orden productor de estructuras cuyas sucesivas transformaciones pueden ser objeto de análisis. Lo mismo que un conjunto finito de elementos discretos bajo una serie de reglas y transformaciones puede producir un conjunto infinito de mensajes, la matriz fundamental del código genera, con un número restringido de operaciones, una serie potencialmente infinita de resultados. Y esto permite a la antropología estructural afirmar que aun cuando la función simbólica debe establecer un enlace entre lo sensible y lo inteligible, los medios de que dispone son históricamente cambiantes y establecen etapas sucesivas en lo que podríamos llamar geografía de la mente. Quizá el ejemplo más llamativo y el mejor examinado sea la extinción relativa del mito como función simbólica, en beneficio de la música y de la novela. Así, según Lévi-Strauss, entre los siglos XVII y XVIII el mito ha debido ceder su lugar de privilegio durante una reconfiguración del pensamiento científico, literario y musical. en la cual la función simbólica que aquél cumplía se resuelve por otros medios. No es desde luego que desaparezcan los problemas de la unidad de lo sensible y lo inteligible, en este caso de la unidad simbólica necesaria entre sonido y sentido, pero la reorganización del espíritu distribuye la función simbólica de un modo inédito:

En suma, todo ocurre como si la música y la literatura se hubieran repartido el legado del mito ... Así se comprenderían mejor los caracteres complementarios de la música y de la literatura novelesca desde el siglo XVII y XVIII hasta nuestros días: hecha la una de construcciones formales siempre menguadas de sentido, la otra hecha de un sentido tendiente a la pluralidad pero disgregándose por dentro a medida que prolifera por fuera, a causa de la carencia cada vez más evidente de un maderaje interno.¹⁸

Permítasenos por esta vez ser reiterativos en lo que nos parece y un rasgo esencial de la obra de Lévi-Strauss: el haber descrito, como condición trascendental de la experiencia, un código constituido por operaciones binarias, oposiciones y transformaciones supone indudablemente una enorme apuesta científica, pero en contrapartida permite describir la historia del intelecto como una serie de estructuras cambiantes y sin embargo sujetas a una ley única. Sin lugar a dudas éste es un punto que suscita las reacciones más violentas para un conjunto de antropólogos interesados en la constitución de alguna

mentalidad o pensamiento primitivo. Pero es también uno de los mayores atractivos intelectuales para aquellos que compartimos la idea de la existencia de una historicidad del pensamiento humano:

Esta época corresponde a los tiempos modernos, cuando las formas del pensamiento mítico sueltan presa en favor del saber científico naciente, y ceden el paso a nuevos modos de expresión literaria. Con la invención de la fuga y de otras formas de composición, la música asume las estructuras del pensamiento mítico en el momento en que el relato literario las evacua, de mítico que era, vuelto novelesco. Era preciso así que el mito muriese en tanto que tal para que su forma escapase, como alma que deja el cuerpo y fuese a pedir a la música el medio para una reencarnación.¹⁹

Partiendo de un programa que podía aproximarse al idealismo crítico en la búsqueda de las condiciones preempíricas que determinan a la experiencia, paso a paso nos hemos alejado de la filosofía crítica de Kant. Por supuesto, la razón estriba en que el énfasis de la propuesta de Lévi-Strauss reside en que la unidad entre mundo sensible y mundo inteligible (o si se quiere entre naturaleza y pensamiento) está destinada a responder a un impulso no epistemológico sino existencial e incluye por tanto a una intervención de la función simbólica que permite responder a ese impulso básico. Aquello que retiene el interés del etnólogo no es la constitución del entendimiento que conoce, sino la actividad simbólica que permite al espíritu humano responder a una serie de exigencias de orden especulativo o práctico, pero todas ellas destinadas a colmar la brecha entre el vivir y el pensar. Configuración original que no carece de algunas imprecisiones, pero que permite ofrecer hipótesis magníficas y unificadas de objetos tan distantes como el mito, la música o la literatura para los cuales la filosofía tiene tendencia a colocarlos en facultades humanas diferentes al entendimiento (sea en la estética, o en el plano del éxtasis o del entusiasmo). Y es que cada uno de esos objetos es examinado en función de su aptitud simbólica de enlazar los dos números cuya separación es la angustia existencial más básica:

Escapando del entendimiento donde actualmente reside, la significación se engrana directamente con la sensibilidad. Por la música, la sensibilidad se encuentra investida de una función superior e inesperada: de allí ese sentimiento de gratitud hacia la música, al ser de pronto transformado por ella en un ser de esencia diferente

donde seres de ordinario incompatibles se aplacan y en su reconciliación alcanzan una suerte de unanimidad orgánica ... El disfrute musical es entonces el del alma invitada por una vez a reconocerse en el cuerpo.²⁰

¿Dónde se sitúa exactamente el proyecto que intenta establecer enlaces entre lo sensible y lo inteligible bajo la perspectiva de una función simbólica destinada a gratificar la existencia? Porque es probable que incluso para los etnólogos resulte difícil asumir una doctrina que coloca la reflexión básica de sus objetos bajo la percepción melancólica de que somos, pero podríamos dejar de ser. Es sin duda alguna, una perspectiva etnológica de lo que en los hombres es la experiencia simbólica, y la tarea a la que se aplica es explicitar aquellos momentos específicos en los que la función simbólica se realiza por completo, como versiones resumidas de proyectos de vida enteros:

La música logra en un tiempo relativamente breve lo que la vida misma no consigue siempre, y esto al cabo de meses o años, si no es que de la existencia entera: la unión de un proyecto a su logro, que en el caso de la música permite que el orden de lo sensible y el orden de lo inteligible confluyan, simulando en compendio esa exaltación del logro total que, a mucho más largo plazo, sólo consiguen alcanzar logros profesionales, sociales o amorosos que exigieron la movilización total del ser ... Una frase melódica juzgada bella es tal que su perfil parece homogéneo al de una fase existencial, sabiendo de paso resolver holgadamente en el plano propio, dificultades homólogas de otras contra las cuales la vida chocaría y a menudo naufragaría en el suyo.²¹

A lo largo de esta búsqueda de la estructura básica que posibilita la experiencia, se ha dibujado una cierta forma, aun si es imprecisa, de lo que puede ser la arquitectura de la mente, y en este sentido, la comparación con el idealismo crítico, aun si revela grandes infidelidades, ha podido servir de punto de referencia. Pero cuando nos interrogamos por aquello que obliga a la movilización de todos los artefactos simbólicos propuestos por Lévi-Strauss, la respuesta es únicamente de carácter existencial, y probablemente ninguna filosofía sabría decidir en lugar de la experiencia etnológica. Lo que unifica a la serie de objetos que ocupan la atención del etnólogo es un impulso existencial: la necesidad de enfrentar dos evidencias contradictorias que se ofrecen a los hombres y les obligan a poner en marcha su pensamiento, no tanto con el fin de alcanzar una respuesta-inexistente sin duda-, sino simplemente-

te para mitigar la angustia generada por esa contradicción, reduciéndola, reproduciéndola a diferentes niveles. Es, según Lévi-Strauss, la oposición entre la evidencia de la realidad del ser (única que le permite dar sentido a sus actos cotidianos, sus preocupaciones y sus elecciones de vida), y la evidencia de la realidad del no ser (que surge como la convicción de que los hombres no siempre han estado allí y que, con su desaparición, incluso su presencia se revela como un sinsentido). Lo que a fin de cuentas se manifiesta en la experiencia etnológica es que los hombres movilizan todos los recursos simbólicos de su pensamiento con el fin de mitigar, sin lograr

Notas

1 Excepto indicación explícita, las citas corresponden al libro *Mitologías IV, El Hombre Desnudo*, publicado por Siglo XXI Editores.

2 El examen, discernimiento y justificación de los límites del conocimiento es lo que Kant llama una tarea crítica.

3 Lévi-Strauss, citado en *La pasión del incesto*, p. 287.

4 *Op. cit.* p. 620.

5 *Op. cit.* p. 621.

6 "Contra esta concepción del entendimiento que lleva adelante una actividad autónoma y sometida ante todo a ella misma se rebelan todos los que se figuran que un despliegue de buenos sentimientos puede ocupar el lugar de la búsqueda de la verdad". *Op. cit.*, p. 618.

7 Lévi-Strauss, citado en *La pasión del Incesto*, p. 267.

8 *Op. cit.*, p. 613.

9 *Op. cit.*, p. 615.

10 *Op. cit.*, p. 615.

11 *Op. cit.*, p. 614.

12 Una de las orientaciones de la ciencia contemporánea a las que se muestra más abierto es aquella que, validando las Intuiciones del pensamiento, consigue a veces reconciliar lo sensible con lo inteligible y deja entrever

resolverla nunca, una antinomia entre su presencia y su ausencia en un mundo y una naturaleza que pueden prescindir de ellos.²² La posición de Lévi-Strauss se muestra pues sostenida por una convicción que es a la vez filosófica y existencial, porque la unidad del mundo sensible y del mundo inteligible está fundada en la idea de que la reflexión de la mente, enfrentada a sí misma, tiene como tarea primordial establecer una meditación fundamental acerca del ser, de la naturaleza, del parentesco o del engendramiento. Sólo los etnólogos podrán dar a ello una respuesta definitiva.

el orden natural como un vasto campo semántico "donde la existencia de cada elemento condiciona la de todos los demás

13 *Op. cit.*, p. 611

14 *Op. cit.*, p. 621

15 *Op. cit.*, p. 624

16 *Op. cit.*, p. 618

17 *Op. cit.*, p. 567

18 *Op. cit.*, p. 590

19 *Op. cit.*, p. 591

20 *Op. cit.*, p. 593

21 *Op. cit.*, p. 595

22 "Incumbe al hombre vivir y luchar, pensar y creer sin que jamás lo abandone la certidumbre adversa de que otrora no estaba en la tierra ni estará siempre y de que con su desaparición ineluctable, sus gozos, sus penas, sus esperanzas y sus obras se volverán como si no hubieran existido por no haber ya conciencia ninguna que preserve así sea el recuerdo de aquellos movimientos efímeros, a no ser por algunos rastros pronto borrados de un mundo en adelante impasible, verificación abrogada de que fueron es decir nada", p. 628.