



APORTES CIENTÍFICOS DESDE HUMANIDADES 11 TOMO II
II Jornadas Latinoamericanas de Humanidades y Ciencias Sociales
XI Jornadas de Ciencia y Tecnología de la Facultad de Humanidades
Repensar las humanidades, compromisos y desafíos

DISOLVER AL HOMBRE. CUESTIONES CON LÉVI-STRAUSS

PISANI, Gustavo

DISOLVER AL HOMBRE. CUESTIONES CON LÉVI-STRAUSS

PISANI, Gustavo

En *El pensamiento salvaje* (1962) Lévi-Strauss polemiza sobre la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) de Sartre, afirmando que “...el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre sino disolverlo”. Acto seguido, Foucault afirmará en *Las palabras y las cosas* (1966) que Nietzsche, Freud y Lévi-Strauss son los tres pensadores modernos que *disuelven* al hombre y establecen las condiciones de posibilidad para una nueva *episteme*, la filosofía del lenguaje, ya anunciada en la *Carta sobre el humanismo* (1947) de Heidegger, réplica a la conferencia de Sartre *El existencialismo es un humanismo* (1946). En este sentido, el objetivo del presente trabajo es analizar críticamente el estructuralismo levistraussiano desde una posición teórica marxista-sartriana, analizando las estructuras (inconscientes) del lenguaje en función a la constitución estructural e histórica de las organizaciones prácticas en general en las que el lenguaje *acontece*, y al contexto social, histórico y político en el que tiene lugar este enfrentamiento ideológico particular entre el humanismo (o filosofía del sujeto) y el anti-humanismo (o filosofía del lenguaje).

Palabras clave: estructuralismo – lenguaje – marxismo

La idea de la disolución del hombre

En el capítulo IX de *El pensamiento salvaje* que lleva por título “Historia y dialéctica”, Claude Lévi-Strauss (1997) organiza el conjunto de anotaciones que él mismo ha hecho sobre los márgenes de las páginas de la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre (2004^a y ^b), publicada en 1960. Su aparición, llevaría a que Lévi-Strauss postergase la publicación de *El pensamiento salvaje*, que se publicaría en 1962 y que incluiría, entonces, el capítulo mencionado. Y ahí, aparecería, justamente, esta idea de “disolver al hombre”, idea que Lévi-Strauss toma de la *Crítica de la razón dialéctica*, aunque en este otro texto, la expresión tenía otro sentido: allí, Sartre hace la crítica del marxismo dogmático, acusándolo de haber expulsado al hombre en nombre de una filosofía positivista, de “fetichizar el conocimiento y disolver al hombre en el

conocimiento de sus alienaciones” (Sartre, 2004^a:154)¹. Es decir, que lo que está diciendo Sartre en ese texto es que el pensamiento marxista se ha enajenado en categorías universales y esquemas que él mismo ha construido y que, *después*, pretende conocer la realidad social disolviéndola en estas categorías y esquemas, con lo que, por consiguiente, concluye Sartre, “ya no hay conocimiento”. Ahora, es curioso que este mismo texto del que Lévi-Strauss toma la idea de la disolución del hombre, se aplique, conservando toda su acidez, su poder crítico, a la nueva epistemología que Lévi-Strauss esboza en *El pensamiento salvaje*, y que Michel Foucault (1968), en *Las palabras y las cosas*, de 1966, formula mucho más espectacularmente, seguido de la *anunciación* de esta filosofía en Estados Unidos con la conferencia de Jacques Derrida (1998) “Los fines del hombre”, de 1968. Y, en este sentido, se puede decir que el ejercicio filosófico de este artículo consiste en *aplicar a la filosofía del lenguaje la crítica que Sartre ha hecho al marxismo dogmático, y que está contenida en el mismo texto del que Lévi-Strauss ha extraído la idea de la disolución del hombre*. Sin embargo, para llegar a eso, antes hay que analizar la cuestión en su espesor histórico, es decir, en sus orígenes y en sus efectos. Y, en este sentido, si nos preguntamos por el *origen genealógico* de esta idea de “disolver al hombre” y, más exactamente, de *disolver al hombre en el lenguaje* –lo que, por otro lado es una pregunta nietzscheana–, observamos que esta pregunta nos lleva, justamente, a Friedrich Nietzsche. Y es que Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, dice, precisamente, que

un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto» (...) Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer lo es todo (Nietzsche, 2007:44).

Luego, no es extraño que Foucault haya dicho en *Las palabras y las cosas*, que “Nietzsche es el que ha quemado para nosotros, y antes de que hubiéramos nacido, las

¹ Y también: “Esta dificultad les ha parecido insuperable a los marxistas de hoy; sólo han visto una manera de resolverla: *negar al pensamiento toda actividad dialéctica, disolverlo en la dialéctica universal, suprimir al hombre desintegrándolo en el universo*” (Sartre, 2004^a:171, énfasis no original).

promesas mezcladas de la dialéctica y de la antropología” (Foucault, 1968:258). Es decir, lo que está diciendo Nietzsche en este texto profético, es que *el sujeto no existe*, que la “seducción del lenguaje” moderno, nos ha hecho creer que existía un sujeto, un *sustratum*, pero no, “no hay ningún ser detrás del hacer”, todo lo que hay es *voluntad de poder* y efectos de esta voluntad de poder. Ahora bien, este texto de Nietzsche de 1887 es, a la vez, un texto profético y oscuro, germinal, que difícilmente podría considerarse el *manifiesto* antihumanista: este manifiesto lo va escribir Martin Heidegger (1985) en su carta a Jean Beaufret de 1947 y que se conoce como la “Carta sobre el humanismo” (*Brief über den Humanismus*). En esta carta, respuesta hipostasiada a la conferencia de Sartre de 1945 “El existencialismo es un humanismo” (Sartre, 2007), lo que dice Heidegger, muy simplificado, es que la filosofía tiene que *deshumanizarse*, es decir, *desplazarse del sujeto al lenguaje*, en tanto que, según Heidegger, *en el lenguaje está la verdadera existencia o morada del hombre*, es decir, *el Ser*, y los filósofos y los poetas son los guardianes de esta *morada*. Además, Heidegger nos habla aquí de una *historia del ser*, el gran mapa metafísico sobre el que están calcadas, por ejemplo, las directrices de los proyectos filosóficos de la *arqueología epistemológica* foucaultiana o del *análisis derrideano de la estructura gramática de la escritura*, en tanto filosofías del lenguaje. Pero volvamos a Lévi-Strauss.

Conclusiones levistraussianas sobre la *Crítica de la razón dialéctica*

Lévi-Strauss publica *El pensamiento salvaje* en 1962 y, lo mismo que Heidegger en 1947, escribe contra Sartre. Y lo hace porque la *Crítica de la razón dialéctica* es el proyecto de una “antropología estructural e histórica”, es decir, de una antropología filosófica marxista, y entonces la lectura que hace Lévi-Strauss de este texto surge como una reacción ideológica contra el proyecto filosófico sartreano, que Lévi-Strauss concibe, al mismo tiempo, *como una apropiación de la antropología estructural y como su disolución en una filosofía de la historia*. Esto condiciona profundamente la interpretación levistraussiana, al punto que Sartre haya dicho que Lévi-Strauss “no entendió nada”: Lévi-Strauss asume el rol de juez absoluto de la Corte de Antropología y no el de polemista; estudia concienzudamente el voluminoso expediente sartreano, dicta su veredicto sin derecho a réplica “Historia y dialéctica”, y garabatea en la carátula

del expediente: “devuélvase a la sección de filosofía”. Y, en este sentido, es exacto que Lévi-Strauss haya dicho en una entrevista con Didier Eribon que “no hubo realmente polémica” y que no la hubo porque él no polemizó². De allí que Lévi-Strauss concluya que el texto de Sartre es incomprensible y “paradójico”³, observando que Sartre *analiza* en la *Crítica de la razón dialéctica*, con lo que, la razón dialéctica aparece como el producto de la razón analítica y viene a ser lo mismo que ella⁴, lo que, dice, es una *paradoja* en el texto sartreano. Pero la paradoja que cree haber des-cubierto Lévi-Strauss nos des-cubre, en cambio, el límite de su propio entendimiento: Sartre no habla de una oposición absoluta ni relativa entre la razón dialéctica y la analítica⁵, sino de una *precedencia lógica*: la segunda sólo puede ser inteligible sobre la base de la primera, en tanto que las operaciones analíticas sólo pueden tener lugar al interior del *libre desarrollo dialéctico* del analista, es decir, *al interior de la estructura dialéctica de la realidad humana*: los cortes o separaciones analíticas y las relaciones de exterioridad que el analista establece entre estos cortes o separaciones, son expresiones de un movimiento sintético-dialéctico (que produce estos cortes) y se disuelven en él. Luego,

² “CLAUDE LÉVI-STRAUSS. La *Crítica de la razón dialéctica* había aparecido en 1960, mientras yo escribía *El pensamiento salvaje*. Dedicué un año de mi seminario de la Escuela de Altos Estudios a estudiar el libro de Sartre. Lucien Sebag me ayudó. El leía la *Crítica* al mismo tiempo que yo, y hablábamos de ella en forma casi dialogada. La perspectiva en que Sartre se situaba me parecía la opuesta a la de los antropólogos que ven en su disciplina uno de los medios de comprender el funcionamiento del espíritu humano; en mi opinión, la antropología molestaba a Sartre, que prefería evacuarla bajo diversos pretextos.

DIDIER ERIBON. La polémica entre Sartre y usted fue bastante viva.

C. L-S. *No hubo realmente polémica*. Que yo sepa, Sartre no respondió nunca; salvo una vez, en una entrevista en la que se limitó a decir que *yo no había entendido nada*.

D. E. *Creo saber que respondió varias veces*: en la revista *L' Arc*, en 1966, donde declara que usted contribuye al descrédito arrojado sobre la historia, y en una conversación sobre la antropología, también en 1966, recogida en *Situaciones IX*, donde distingue entre la antropología que hacen los etnólogos, para la que el hombre no es más que un objeto, y la antropología filosófica que él intenta construir y para la que el hombre es «objeto-sujeto».

C. L-S. Usted sabe mucho más que yo sobre esta cuestión, *lo cual demuestra que no polemiqué*. (Lévi-Strauss y Eribon 1990:158-159, énfasis no original).

³ “Cuando se lee la *Crítica*, es difícil no sentir que el autor vacila entre dos concepciones de la razón dialéctica” (Lévi-Strauss, 1997:355): el “tratado filosófico” de Sartre, dice Lévi-Strauss, es paradójico: “...la obra intitulada *Crítica de la razón dialéctica* es resultado del ejercicio que el autor hace de su propia razón analítica: define, distingue, clasifica y opone” (Ibíd.:355-356). “Lo que Sartre llama razón dialéctica no es sino la reconstrucción, por lo que él llama razón analítica, de acciones hipotéticas, de las que es imposible saber –salvo para quien las realiza sin pensarlas– si guardan alguna relación con lo que él nos dice, y que, en caso afirmativo, serían definibles en términos de razón analítica solamente” (Ibíd.:367-368).

⁴ “...la razón dialéctica no es, para nosotros *otra cosa que* la razón analítica y aquello sobre lo cual se fundaría la originalidad absoluta del orden humano...” (Lévi-Strauss, 1997:357, énfasis original).

⁵ Aún ironiza Lévi-Strauss: “... [Sartre] opone razón analítica y razón dialéctica como si opusiera el error y la verdad, y aún, al diablo y al buen Dios [alusión a la pieza teatral de Sartre de 1951, *Le diable et le bon Dieu*, GP]” (Ibíd.).

todo conocimiento, en tanto relación de apropiación con el objeto conocido, es ya dialéctico, incluso si luego se piensa según una razón analítica, ya que esta analítica sólo es posible *a partir de la dialéctica esencial del pensamiento*. Pero nos despeguemos de este problema hermenéutico, y pasemos a las conclusiones levistraussianas que Foucault toma y desarrolla por su cuenta en *Las palabras y las cosas*, y que lo llevaron a decir que Lévi-Strauss es uno de los tres pensadores modernos (los otros dos son Nietzsche y Freud) que disuelven al hombre y que establecen las condiciones de posibilidad para una nueva *episteme*, la filosofía del lenguaje.

Antropocentrismo y etnocentrismo

Cuando Gregorio Samsa se despertó aquella mañana, luego de un sueño poco tranquilo, se encontró en su cama convertido en un monstruoso insecto.

Franz Kafka, *La metamorfosis*

Las conclusiones levistraussianas de *El pensamiento salvaje*, como yo las interpreto, giran en torno al *antropocentrismo* y al *etnocentrismo*. Y en este sentido, Lévi-Strauss habla de la disolución del hombre y de la etnología como una entomología:

[Somos] estetas, puesto que Sartre aplica este término a quienes pretenden estudiar a los hombres como si fuesen hormigas. Pero aparte de que esa actitud nos parece ser la de todo hombre de ciencia en cuanto es agnóstico, casi no es comprometedora, pues las hormigas, con sus cultivos de hongos, su vida social y sus mensajes químicos, ofrecen ya una resistencia suficientemente coriácea a las empresas de la razón analítica... Por tanto, aceptamos el calificativo de estetas, por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre sino disolverlo (Lévi-Strauss, 1997:357).

Es decir de lo que se trata, para Lévi-Strauss es estudiar las sociedades humanas como si fuesen sociedades de hormigas: el antropocentrismo, dice Lévi-Strauss, ha llevado a estudiar la sociedad humana *como si fuese humana*, y no, hay que estudiarla como si se tratase de una sociedad de hormigas, *disolver al hombre*, a esa *invención del siglo XIX*, agregaría Foucault: el etnólogo tiene que comportarse ante su objeto de estudio igual que se comporta un entomólogo ante el suyo. Hay que

“...reintegrar la cultura en la naturaleza, y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas” (Ibíd.:358). Ahora bien, en la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre dice que el hombre (άνθρωπος) ocupa la centralidad –el “lugar privilegiado”– en el pensamiento antropológico-filosófico en tanto que: i. es *histórico*, es decir, que el hombre produce sus condiciones de existencia, sus medios de vida, alienándose en una segunda naturaleza; y ii. es *el existente que somos*, es decir, que el investigador es, al mismo tiempo, el investigado⁶. Es decir, que: i. en tanto que la hormiga, a diferencia del hombre, no produce sus condiciones de existencia alienándose en una segunda naturaleza, sino que no puede despegarse de los ciclos de la naturaleza original, y ii. en tanto que el investigador es el investigado, y el investigador no es un coleóptero (aún cuando sufriera una suerte de proceso metamórfico kafkiano y se convirtiera en un escarabajo, su pensamiento, como se observa en el famoso caso de Gregorio Samsa, seguiría operando con categorías humanas y planteándose problemas humanos), hay que concluir que *el antropocentrismo es necesariamente constitutivo del pensamiento antropológico*: no se puede arrancar al sujeto de su lugar central y constituyente porque eso significaría, rigurosamente, que hay que sacar al investigador de la *praxis*-proceso de la investigación⁷. Y es que para Lévi-Strauss se trata de des-cubrir *estructuras y leyes mentales universales* que subyacen al sujeto y que condicionan su pensamiento y constituyen la *verdad* de su *praxis*, mientras que para Sartre, la estructura no está antes que el sujeto sino en la medida en que éste la ha constituido: *la dialéctica es constituyente y es por esta dialéctica constituyente (la praxis humana) que hay una dialéctica constituida (lo práctico-inerte, es decir, en este caso, la Estructura)*⁸. Sigamos.

⁶ “...en este universo vivo, el hombre ocupa para nosotros un lugar privilegiado. Primero, porque puede ser histórico, es decir, porque se puede definir sin cesar por su propia *praxis* a través de los cambios sufridos o provocados y su interiorización. Después porque se caracteriza como el *existente que somos*. En este caso el interrogador se encontrará con que es precisamente el interrogado, o si se quiere, que la realidad humana es el existente cuyo ser está cuestionado en su ser” (Sartre, 2004^a:145, énfasis original).

⁷ Y es que, como observaba muy bien Sartre (1973): mientras que el hombre que estudia la filosofía es objeto-sujeto, el hombre que estudia la antropología aparece *reducido* a su dimensión objetiva: “La antropología toma al hombre como objeto, es decir que los hombres que son sujetos, etnólogos, historiadores, analistas, toman al hombre como objeto de estudio. El hombre es objeto para el hombre, no puede dejar de serlo. ¿No es así? El problema es saber si agotamos en la objetividad su realidad” (Ibíd.:63).

⁸ “...nosotros constatamos que las estructuras si se las plantea *en sí* como hacen ciertos estructuralistas, son síntesis falsas: de hecho nada puede dar la *unidad* estructural, sino la *praxis* unitaria que las mantiene. No es dudoso que la estructura produzca conductas. Pero lo que molesta en el estructuralismo radical –donde la Historia tiene aspectos de exterioridad y de contingencia con relación a tal conjunto estructurado; puro desarrollo del orden en tanto se lo considera como una estructura que se da a sí misma la regla de su desarrollo temporal–, es que el revés dialéctico ha quedado en silencio y que no se

La *Crítica de la razón dialéctica*, dice Lévi-Strauss, es un esfuerzo filosófico por tratar de introducir el *Cogito* cartesiano en la historia, saliéndose de la *conciencia individual* y en este esfuerzo, dice, Sartre acaba por encerrarse en el *Cogito*. ¿Qué quiere decir con esto? En los capítulos anteriores de *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss afirma que, esencialmente, el pensamiento humano es uno solo, pero que *conoce* según dos lógicas operativas o *modus operandi*: el *pensamiento salvaje* o científico-mágico y el *pensamiento domesticado* o científico-moderno. Uno piensa *lo concreto*, el otro piensa *lo abstracto*⁹, con lo que lo que establece la distinción entre estos dos sistemas lógicos es la *naturaleza del objeto pensado y no el pensamiento mismo*: el pensamiento mágico y el pensamiento moderno no se diferencian por la clase de operaciones mentales que suponen, sino por las *clases de fenómenos a las que se aplican*. Se trata, pues, de una diferencia de contenido y no de forma: la estructura formal del pensamiento, dice Lévi-Strauss, es la misma¹⁰. Ahora bien, la cuestión que se abre aquí es cómo tuvo lugar el proceso de domesticación del pensamiento salvaje o, en otros términos, la *conversión de la ciencia de lo concreto en ciencia de lo abstracto, del pensamiento mágico en pensamiento moderno, de la intuición sensible o lógica concreta en lógica racional*. Es decir, dice Lévi-Strauss, que si bien se puede decir que

muestra jamás a la Historia produciendo las estructuras. En concreto: la estructura hace al hombre en la medida en que la Historia —es decir aquí la *praxis*-proceso— hace la Historia. Si consideramos al hombre como objeto del estructuralismo radical, nos falta una dimensión de la *praxis*; no se ve que el agente social conduce su destino sobre la base de circunstancias exteriores y que, como ser histórico, ejerce una doble acción sobre las estructuras: a la vez no cesa de mantenerlas con sus conductas y, por las mismas conductas, a menudo no cesa de destruirlas. Todo movimiento se reduce a un trabajo de la Historia sobre la estructura, que encuentra en ésta su inteligibilidad dialéctica y que, sin referencia a ella, permanecería en el terreno de la exterioridad analítica, ofreciendo su unidad sin acción unificadora como una mistificación. Si nos preguntamos, al contrario, cómo esas estructuras inertes han sido preservadas, mantenidas y modificadas por la práctica, volvemos a encontrar a la Historia como disciplina antropológica: la estructura es mediación; hay que buscar...cómo la *praxis* se abisma en lo práctico-inerte y no deja de roerlo” (Ibíd.:65-66, énfasis original).

⁹ Y es que en Lévi-Strauss lo concreto es la Cosa, los datos sensibles, y lo abstracto es el pensamiento clasificador de esos datos sensibles o, en otras palabras, lo concreto está del lado de la *percepción* y lo abstracto del lado de la *racionalización*, mientras que en Sartre, lo mismo que en Marx y en Hegel, lo concreto es lo *dialécticamente determinado* y, consiguientemente, lo *abstracto*, lo *dialécticamente indeterminado*. Luego, esta determinación es una *determinación dialéctica* y no una determinación lineal, aristotélica. La Cosa o lo sensible aparece ante-los-ojos como algo indeterminado: el objeto inmediato de la percepción no es lo concreto, sino que lo concreto es el objeto conocido, pensado, analizado por el pensamiento dialéctico, que des-cubre las mediaciones y las determinaciones históricas y estructurales que lo constituyen como objeto de conocimiento: el objeto aparece entonces, dependiendo de su naturaleza, como *objetivación específica del movimiento de desarrollo histórico de la sociedad*, o bien, como *objeto natural que es transcendido en la praxis-proceso de objetivación de los proyectos humanos que constituyen el movimiento de desarrollo histórico*.

¹⁰ En tanto implica las mismas operaciones mentales fundamentales: clasificación taxonómica de los objetos del mundo en función a oposiciones binarias que están en el inconsciente.

el mago o *bricoleur* realiza las mismas operaciones lógicas que el científico moderno, en tanto que el primero opera con *signos* que regresan el pensamiento a lo concreto (reflexión mítica)¹¹, el segundo lo hace con *conceptos* que llevan al pensamiento a la abstracción (pro-yección racional). Luego, el pensamiento mítico no es una *etapa* en el devenir pensamiento científico moderno, sino que se trataría de dos formas de pensar el mundo: mientras que el pensamiento mítico produce estructuras a través de acontecimientos, el pensamiento científico moderno produce acontecimientos a través de estructuras¹². Y es aquí que aparece el *cogito* cartesiano: en el proceso de conocimiento de la naturaleza ha cambiado de objeto en las sociedades modernas, es decir, *se ha desplazado del objeto sensible al objeto racionalizado*, con lo que tiene lugar un proceso de domesticación del pensamiento salvaje o, en otros términos, la conversión de la ciencia de lo concreto en ciencia de lo abstracto, del pensamiento mágico en pensamiento moderno, de la intuición sensible o lógica concreta en lógica racional. Es decir que, al decir que Sartre se encierra en el *cogito*, Lévi-Strauss está diciendo que Sartre *no puede salirse de la lógica racional del pensamiento moderno*. Es decir, en una palabra, la *Crítica de la razón dialéctica* es no sólo un texto *antropocéntrico*, sino también *etnocéntrico*, y no sólo eso: lo que hace Sartre, dice Lévi-Strauss, es la *epistemología del mito de la Revolución francesa*: en un relativismo extremo, Lévi-Strauss termina analizando la *Crítica de la razón dialéctica* como si se tratase del mito bororo del nido de los guacamayos: el pensamiento moderno, dice, ha pretendido desarraigarse del pensamiento mitológico pero no ha hecho sino proyectar el pensamiento mitológico sobre la superficie de la Historia. Y es que para Lévi-Strauss, *el sujeto es un invento del pensamiento moderno, que está ausente en el pensamiento salvaje, y lo que hace Sartre, precisamente, es una antropología del sujeto*. Y, acto seguido, observa que a Sartre, el lenguaje

...no le preocupa y éste es el más grave reproche que se le pueda dirigir: pues la lengua no estriba, ni en la razón analítica de los antiguos gramáticos, ni en la dialéctica

¹¹ Signos que, por otro lado, estarían ya predeterminados por su historia y sus usos anteriores.

¹² "...el pensamiento mítico, ese *bricoleur*, elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos, en tanto que la ciencia, "en marcha" por el simple hecho de que se instaura, crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías. Pero no nos engañemos: no se trata de dos etapas, o de dos fases, de la evolución del saber, pues las dos son acciones igualmente válidas" (Lévi-Strauss, 1997:43).

constituida de la lingüística estructural, ni en la dialéctica constituyente de la *praxis* individual enfrentada a lo práctico-inerte, puesto que las tres la suponen. La lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero exterior (o inferior) a la conciencia y a la voluntad. Totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana que tiene sus razones, y que el hombre no conoce (Lévi-Strauss, 1997:365).

Si Lévi-Strauss había hablado de disolver al hombre, aquí es más específico y habla de *la disolución del hombre en el lenguaje*¹³: el hombre es hablado al hablar¹⁴, el lenguaje se realiza a espaldas de él como el espíritu hegeliano, lo vuelvo a citar: “la lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante, exterior a la conciencia y a la voluntad”. Y, en este punto, la respuesta de Sartre, podemos encontrarla, de nuevo, en la *Crítica de la razón dialéctica*: “...el lenguaje no está en la palabra como la realidad que funda todo nombramiento, sino que es más bien lo contrario y toda palabra es todo el lenguaje” (Sartre, 2004^a:148). Es decir que no es a que Sartre el lenguaje “no le preocupe”, como dice Lévi-Strauss, sino que *no le preocupa como le preocupa a él*, en tanto que Sartre entiende que *el lenguaje es el producto y el instrumento de la praxis humana*: si en el pensamiento religioso, como observaba Ludwig Feuerbach (1998), el hombre se aliena en un objeto que él mismo ha producido, el objeto-Dios, y que entonces deviene un fetiche (un objeto tomado como sujeto), ¿el hombre no se aliena otra vez en el objeto producido pero, en este caso, en ese complejo objeto humano que es el lenguaje? Esencialmente, es la crítica

¹³ Es sabido que el lenguaje es central en el estructuralismo levistraussiano: de hecho, el análisis estructural esbozado por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* (1983), es una aplicación de la lingüística estructural de Roman Jakobson y de Ferdinand de Saussure al estudio de los sistemas de parentesco, es decir, de la *reglamentación* del intercambio de mujeres-objeto entre los grupos: así, por ejemplo, como, según Saussure (2004), el sistema fonológico opera sobre la base de reglas inconscientes, el sistema de parentesco en los grupos etnográficos opera también sobre la base de una regla inconsciente: la *prohibición del incesto*, regla que establece los cónyuges posibles y los cónyuges prohibidos y que, según Lévi-Strauss, es una regla que se enraíza en la Naturaleza y que constituye *el pasaje de la Naturaleza a la Cultura*: “La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma” (Lévi-Strauss, 1983:59). Y luego, en las *Mitológicas*, Lévi-Strauss (2002) se desplazará al análisis estructural de los mitos: los mitos (*mitemas*) son para Lévi-Strauss lo que los fonemas para Saussure o los sueños para Freud. Se trata de “una sintaxis de la mitología sudamericana” (Ibíd.:17), es decir, de *descubrir las leyes gramaticales del discurso mítico*. O, también, por ejemplo, en *El triángulo culinario*, Lévi-Strauss (1968) proyecta los sistemas de oposiciones entre los fonemas a las categorías empíricas de la cocina (y es que, según la interpretación de Saussure que hace Jakobson, las *oposiciones binarias* son los elementos del análisis estructural en tanto que *son* las conexiones estructurales del sistema, es decir, que representan *relaciones lógicas*).

¹⁴ De ahí, por ejemplo, que Lévi-Strauss haya dicho que él no escribía sus textos, sino que sus textos se escribían a través de él. O, también, por ejemplo, como ha dicho en las *Mitológicas*, “...no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino como los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten” (Lévi-Strauss, 2002:21).

de Sartre al marxismo dogmático, observando que en él, el conocimiento ya no es una experiencia crítica sino, precisamente, un dogma, acusándolo, como decíamos, de “fetichizar el conocimiento y disolver al hombre en el conocimiento de sus alienaciones”. Luego, la ideología de la disolución o de la desaparición del hombre, la filosofía del lenguaje, ha cometido el error, con Lévi-Strauss, de indicarnos cómo producir su muerte. Después de todo, la filosofía del lenguaje, constituida cuando el sujeto estaba avocado a la alienación, ¿no se dispersará acaso cuando el sujeto se desaliene?

Antropología de la descolonización

Contra la idea de la disolución del hombre en el lenguaje y del fin de la antropología filosófica (o, en términos derrideanos, del “discurso sobre el *anthropos*”), me he propuesto demostrar, a lo largo de estas páginas, que la *Crítica de la razón dialéctica* es no sólo un texto que no está agotado, sino también un texto que constituye el *humus* para desarrollar el proyecto ideológico-político de una *antropología de la descolonización*. Es decir que, en este sentido, se trata de tomar para-sí el proyecto sartreano de una antropología estructural e histórica *en un contexto latinoamericano y tercermundista*, con lo que, en esta geografía subdesarrollada, dependiente, la *filosofía del sujeto europeo occidental* aparece *objetada* en nombre de una *filosofía del sujeto colonizado que se esfuerza por descolonizarse* o, si se quiere, que el subhombre de las semicolonias afirma su subjetividad contra el estado de dominación económica, política e ideológica o cultural al que está sujetado por las sujeciones neocoloniales. Luego, el sujeto que se descoloniza, en vez de hablar de la *desaparición del hombre y del fin de la antropología* nos habla, en tanto que busca restaurar su condición humana en un nuevo orden social, de un *hombre nuevo*: el hasta entonces objeto de la historia deviene su sujeto y funda en sí mismo, en su *praxis* revolucionaria, una antropología que, decía, por eso mismo, constituye una antropología de la descolonización. Y, en este sentido, la exposición crítica que he hecho de la idea levistraussiana de la disolución del hombre aparece, al interior de este proyecto ideológico-político, como la exigencia epistemológica de una experiencia crítica que quiere darse sus comienzos críticamente.

Bibliografía

- DERRIDA, J. (1998 [1968]). Los fines del hombre. En: *Márgenes de la filosofía*. Editorial Cátedra, Madrid, pp. 145-174.
- FEUERBACH, L. (1998 [1841]). *La esencia del cristianismo*. Editorial Trotta, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1968 [1966]). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- HEIDEGGER, M. (1985 [1947]). Carta sobre el humanismo. En: *Sobre el humanismo, Sartre-Heidegger*, pp. 63-121. Ediciones del 80, Buenos Aires.
- HEUSCH, L. de. (1968). Situación y posiciones de la antropología estructural. En: *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*, pp. 20-38. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- NIETZSCHE, F. W. (2007 [1887]). *La genealogía de la moral*. Ediciones Libertador, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968). El triángulo culinario. En: *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*, pp. 39-57. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1983 [1949]). *Las estructuras elementales del parentesco*. Editorial Paidós, México D.F.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1988 [1955]). *Tristes trópicos*. Editorial Paidós, Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1995 [1958 y 1974]). *Antropología estructural*. Editorial Paidós, Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1997 [1962]). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2002 [1964]). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- LÉVI-STRAUSS, C. y D. Eribon. (1990 [1988]). *De cerca y de lejos*. Alianza Editorial, Madrid.
- NIETZSCHE, F. W. (2007 [1887]). *La genealogía de la moral*. Ediciones Libertador, Buenos Aires.
- PINGAUD, B. (1968). Cómo se llega a ser estructuralista. En: *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*, pp. 13-19. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- POUILLON, J. (1968). Sartre y Lévi-Strauss. En: *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*. Editorial Paidós, Buenos Aires, pp. 103-113.
- SARTRE, J.-P. (1973 [1966]). La antropología. En: *Situaciones IX. El escritor y su lenguaje*, pp. 63-74. Editorial Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, J.-P. (2004^a [1960]). *Crítica de la Razón dialéctica I*. Editorial Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, J.-P. (2004^b [1960]). *Crítica de la Razón dialéctica II*. Editorial Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, J.-P. (2007 [1946]). *El existencialismo es un humanismo*. Ediciones Folio, Barcelona.
- SAUSSURE, F. de (2004). *Curso de lingüística general*. Editorial Losada, Buenos Aires.

- VERÓN, E. (2009). Claude Lévi-Strauss y el fin del humanismo. En: *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*. Editorial Colihue, Buenos Aires, pp. 311-317.