

El anti-humanismo filosófico I

El estructuralismo y C. Lévi-Strauss

Salvatore Puleda

Interpretaciones del humanismo

Una de las corrientes de pensamiento que más decididamente adoptan una posición anti humanista es el estructuralismo. Se trata de una tendencia filosófica que surge en los años Sesenta especialmente en Francia. No es posible atribuir al estructuralismo las características de una Escuela ni las de un movimiento homogéneo. Es, como otros han ya señalado, un "estilo de pensar" que reúne personalidades muy diferentes entre sí, activas en los más diversos campos de las ciencias humanas, tales como la antropología (C. Lévi-Strauss), la crítica literaria (R. Barthes), el psicoanálisis freudiano (J. Lacan), la investigación historiográfica (M. Foucault), o pertenecientes a corrientes filosóficas específicas como el marxismo (L. Althusser).

Este heterogéneo grupo de estudiosos comparten, sin embargo, una actitud general de rechazo de las ideas de subjetivismo, historicismo y humanismo, que son el núcleo central de las interpretaciones de la fenomenología y del existencialismo que, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, desarrollarían J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty, y que, en aquel entonces, dominaban la escena filosófica francesa. Utilizando un método en neto contraste con el que adoptaban estos últimos, los "estructuralistas" tienden a estudiar al ser humano desde afuera, como a cualquier fenómeno natural, «como se estudia a las hormigas» –dirá Lévi-Strauss– y no desde adentro, como a una conciencia. Con este enfoque, que imita a los procedimientos de las ciencias físicas, tratan de elaborar estrategias investigativas capaces de dilucidar las relaciones sistemáticas y constantes que existen en el comportamiento humano, individual y colectivo, y a las que dan el nombre de estructuras. No son relaciones evidentes, superficiales, sino que se trata de relaciones profundas que, en gran parte, no se perciben conscientemente y que limitan y constringen la acción humana. Independientemente del objeto de estudio, la investigación estructuralista tiende a hacer resaltar lo inconsciente y los condicionamientos en vez de la conciencia o la libertad humana.

Es necesario aclarar que el concepto de estructura y el método inherente a él llegan al estructuralismo no directamente desde las ciencias lógico-matemáticas ni de la psicología (la escuela de la Gestalt), en las que ya se encontraban operando desde hacía tiempo, sino por otra vía: la lingüística. En tal sentido, se ha dicho que el estructuralismo nace de una exorbitancia, de un "exceso" de las teorías del lenguaje.¹ De hecho, un punto de referencia común a los distintos desarrollos del estructuralismo ha sido siempre la obra de Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (1915) que, además de constituir un aporte decisivo para la fundación de la lingüística moderna, introduce el uso del "método estructural" en el campo de los fenómenos lingüísticos.

Corresponde agregar que las raíces del estructuralismo, especialmente en lo que respecta a las teorías estéticas y literarias, se encuentran en aquella vasta y abigarrada tendencia que aparece en Rusia en la época de la Revolución, que atraviesa todo el pensamiento y el arte europeos de principios del siglo XX y que recibe el nombre de Formalismo. Este término, más precisamente "método formal", aparece por primera vez en las teorías estéticas de los Futuristas rusos, quienes proclamaban que era necesario revolucionar la literatura y las artes conjuntamente con la sociedad. El arte y la literatura son instrumentos cuyo objetivo es des familiarizar el pensamiento, destruir el estrato de los hábitos perceptuales normales, a través del uso de objetos extraños e inmotivados, de artificios técnicos, privilegiando el aspecto formal en desmedro del contenido.²

El lingüista ruso R. Jakobson cumplió con el importante rol de conectar los diversos componentes históricos del estructuralismo y de transferir el método interpretativo estructural de la lingüística a las demás ciencias humanas. En efecto, en Jakobson se entrecruzan las más variadas líneas del desarrollo del estructuralismo: partiendo de la experiencia del formalismo ruso –del cual propagó las ideas estéticas–, desarrolló las ideas de Saussure, al principio en el Círculo lingüístico de Praga –del que fué uno de los fundadores– y más tarde en América. Fue precisamente en Nueva York –donde se había refugiado para escapar de la guerra– que Lévi-Strauss entro en contacto directo con el estructuralismo lingüístico gracias a su amistad con Jakobson.

Pasemos ahora a examinar los aspectos fundamentales de la teoría de Ferdinand de Saussure. Esto nos permitirá comprender por qué tuvo tanta importancia para el desarrollo del estructuralismo.

¹ P. Anderson: *In the tracks of historical materialism*, Londres 1983, pág. 40.

² J. G. Melquior. *From Prague to Paris. A critique of structuralist and post-structuralist thought*. Londres 1986, Cap. II.

Para Saussure el lenguaje, una facultad común a todos, no se puede concebir simplemente como la suma de los actos del hablar (sean estos pasados o futuros) que los individuos efectúan para comunicar entre sí. La distinción fundamental en el lenguaje es la que existe entre lengua y habla (en francés, *langue* y *parole*). La lengua (*langue*) «es un sistema de signos que expresan ideas»³ y «es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, quien por sí solo no puede ni crearla ni modificarla; no existe más que en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de la comunidad».⁴ El habla (*parole*) es un acto único de comunicación verbal efectuado por un individuo para expresar un pensamiento personal. El primer concepto indica el sistema de reglas que están a la base de cada acto del hablar y que, siendo bagaje común de toda la comunidad, existe independientemente del sujeto. Si no se conoce este sistema de reglas – que el individuo hace suyo a través del aprendizaje– ningún acto del hablar sería posible. La lingüística es, para Saussure, fundamentalmente el estudio de la *langue* y, en este sentido, constituye solo una rama de una disciplina más general, una ciencia de los signos o semiología, que él espera se desarrolle a futuro.

Saussure efectúa una segunda distinción básica entre el significante y el significado de un signo lingüístico. Ante todo, aclaremos este último término. En un primer análisis, Saussure define al signo lingüístico como la unión entre un concepto y una "imagen acústica" (es decir un sonido, no en el sentido estrictamente físico, material, sino un sonido en la dimensión de la percepción auditiva).⁵

Más tarde Saussure propone, a fin de evitar posibles ambigüedades, dar el nombre de significado al concepto y llamar significante a la imagen acústica. Pero el punto clave que surge del análisis de Saussure es el siguiente: el nexo que une a los dos componentes de un signo lingüístico es arbitrario. Tal es así, que un mismo concepto, por ejemplo, "hermana" aparece ligado a imágenes acústicas diferentes según el idioma (*sister*, *soeur*, *sorella*, etc.). No existe por lo tanto ninguna razón aparente por la cual una imagen acústica dada se deba asociar a un cierto concepto: cualquier otra imagen sería igualmente adecuada. Esto no significa que el hablante pueda modificar libremente la asociación entre los dos términos; si así lo hiciera comprometería seriamente la comunicación. En efecto, esta asociación, aunque arbitraria, está socialmente dada en un cierto momento histórico. Es evidente que el lenguaje cambia con el tiempo, pero para una comunidad lingüística lo que cuenta es su situación presente, que es la que permite la comunicación entre las personas.

³ F.de Saussure. *Cours de linguistique générale*, París 1972. Traducción castellana de Amado Alonso. Alianza Editorial. Madrid, 1987, pág. 32.

⁴ *Ibidem* pág. 30.

⁵ *Ibid.* pág. 88.

Es más. Un idioma no sólo produce un conjunto singular de significantes, dividiendo y organizando el espectro sonoro de un modo que es al mismo tiempo arbitrario y específico, sino que se comporta de la misma manera en el espectro de las posibilidades conceptuales: un idioma posee un modo, también arbitrario y específico, de dividir y organizar el mundo en conceptos y categorías, es decir, posee su propia forma de crear significados. Esto no es difícil de comprobar si consideramos que ciertos términos, expresiones o construcciones de un idioma no se pueden traducir fácilmente a otro justamente porque sus significados no son completamente equivalentes, ya que corresponden a distintas articulaciones del plano conceptual. Por lo tanto, los significados no existen por sí mismos, no constituyen entidades fijas, válidas para todos los idiomas y que luego cada idioma expresa con diferentes significantes. Los significantes y los significados, precisamente por el hecho de ser divisiones arbitrarias de un continuo –conceptual en un caso, sonoro en el otro– pueden ser definidos solamente a partir de sus relaciones, o sea, en función del sistema de diferencias recíprocas, siendo cada uno de ellos lo que los demás no son. Aclaremos este punto utilizando un ejemplo que nos da Saussure.⁶ El expreso Ginebra-París de las 8.25 es el mismo tren todos los días a pesar de que sus componentes materiales puedan ser siempre distintos. En efecto, la locomotora, los vagones y el personal pueden cambiar según los días. Pero lo que da identidad al tren es su posición en el sistema de trenes que describe el horario ferroviario. Lo importante es que se lo pueda distinguir entre todos los demás trenes. Así expone Saussure este punto clave de su teoría lingüística, esta concepción diferencial de los significados y los significantes: «Lo importante en una palabra no es el sonido en sí, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir tal palabra de todas las demás porque son ellas las que llevan la significación».⁷ «[Los conceptos] son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los demás términos del sistema. Su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son».⁸

Falta aún considerar una última distinción fundamental que Saussure describe entre sincronía y diacronía. Todos hemos experimentado que el lenguaje cambia continuamente.

Los signos lingüísticos no son estáticos: se transforman incesantemente. Este hecho admite una verificación inmediata en lo que respecta a los significantes, pero vale del mismo modo para los significados. Por ejemplo, la palabra inglesa "silly" tuvo el significado de "pío", "bueno" hasta el siglo XVI, durante el cual comenzó a significar "inocente", "indefenso". La palabra continuó cambiando hasta el momento actual en que se la conoce con el

⁶ Ibid. pág. 136.

⁷ Ibid. pág. 148.

⁸ Ibid. pág. 147.

significado de "estúpido". Se puede entonces estudiar el lenguaje en una dimensión diacrónica, es decir histórica, siguiendo las transformaciones de los signos lingüísticos, o en un particular momento histórico, en otras palabras, en su dimensión sincrónica. Esta última es la única que importa a quienes utilizan el lenguaje y la única que permite determinar el sistema de relaciones internas, de reglas (langue) de un idioma. De aquí la importancia primaria que Saussure otorga al análisis sincrónico en la lingüística.

Son las comentadas hasta aquí, en forma extremadamente sintética, las ideas fundamentales y más innovativas del Curso. Recordemos que el Curso es una reconstrucción del pensamiento de Saussure que hicieron sus alumnos en base a los apuntes tomados durante las lecciones y que fue publicado en 1915, luego de la muerte del maestro. Es interesante destacar que en el Curso nunca aparece el vocablo "estructura", sino "sistema" con el cual, como ya hemos visto, Saussure asigna al lenguaje la condición de un todo solidario, cuyas partes son interdependientes. Con el término estructura se designa en general el modo de organización de un sistema en base al rango, el rol, las relaciones, etc. de sus partes. Y es con este sentido que la palabra fue luego utilizada por el estructuralismo lingüístico, apareciendo por primera vez en el Círculo lingüístico de Praga donde se habla de "estructura del sistema lingüístico".

De todo lo que hemos dicho resulta que el lenguaje, en el análisis de Saussure, posee algunas propiedades singulares: por una parte, está compuesto de signos totalmente arbitrarios y por otra parte presenta una rígida estructura impersonal, externa y que precede al individuo, quien no puede crearla ni transformarla. Esta estructura funciona como una suerte de a priori social: aunque no se perciba conscientemente, ella ejerce una influencia fundamental sobre los que la aprenden y la usan, en cuanto determina en gran medida la calidad y la amplitud de su horizonte cognoscitivo. En efecto, las personas asimilan el lenguaje mucho antes de poder "pensar por sí mismas"; es más, tal aprendizaje constituye precisamente la base para que eso suceda. Es cierto que luego se pueden privilegiar algunos contenidos y rechazar otros, pero no se puede cambiar fácilmente el sistema de asociaciones entre significantes y significados, que ha sido establecido socialmente y que el aprendizaje ha depositado en la memoria de cada uno. Dicho de otro modo, se piensa siempre desde adentro de un lenguaje, y el lenguaje es ya una forma interpretativa de la realidad. Este enfoque restringe al máximo el espacio que le queda al sujeto para construir conscientemente la propia experiencia y para expresarla libremente a través del lenguaje. De este planteo deriva que no existe un momento perceptivo distinto de un momento posterior en el cual la percepción es articulada conscientemente en el lenguaje: pareciera existir un único momento de percepción-interpretación que en gran medida elude al "sujeto".

Todo esto permite comprender la actitud general anti-subjetiva y anti-humanista que los estructuralistas desarrollan a partir del paradigma lingüístico de Saussure. Además, la posición de privilegio otorgada al análisis sincrónico, que es el que permite reconocer las estructuras, transforma a la historia en una serie de "cuadros" sin conexión, en los que, aunque cambie el trasfondo, los seres humanos aparecen siempre sometidos a condicionamientos inconscientes. Lo que se obtiene de este modo es una historia sin sujeto.

Lévi-Strauss, que puede ser considerado el "padre" del estructuralismo, no era un lingüista; era un antropólogo formado en la tradición de la sociología francesa de E. Durkheim y M. Mauss. Después de su encuentro con Jacobson, el enfoque adoptado por el estructuralismo lingüístico se le presenta como el mejor instrumento para indagar en lo profundo de los fenómenos socioculturales –el objeto de estudio de la antropología– con el fin último de determinar precisamente aquellas constantes universales de las sociedades humanas que Durkheim buscaba. Así, adoptando el método del estructuralismo lingüístico, Lévi-Strauss propone reducir la antropología a una semiótica, es decir, estudiar las culturas humanas como estructuras de lenguajes verbales y no verbales.⁹

Efectivamente, del estudio de una cultura, la antropología pone de relieve una serie de sistemas tales como el parentesco, los ritos matrimoniales, la comida, los mitos, etc. Cada uno de ellos constituye un conjunto de procesos que permiten un tipo específico de comunicación y, por lo tanto, pueden ser tratados como lenguajes que operan en distintos niveles de la vida social, cada uno con su propio sistema de signos. El conjunto estructurado de todos estos lenguajes constituye la totalidad de la cultura que, desde este punto de vista, puede ser considerada como una suerte de lenguaje global.

De este modo, analizando los complejos sistemas de división en clanes totémicos de las tribus así llamadas "primitivas", Lévi-Strauss descubre en ellos una forma de comunicación, un lenguaje. A un observador "moderno" tales sistemas pueden parecer absurdos, primitivos en cuanto confusos, ingenuos, carentes de racionalidad. Sin embargo, cuando un hombre primitivo divide el universo de acuerdo con las características del propio clan, incluyendo ciertos animales, plantas o estrellas, está construyendo un sistema de divisiones entre sí y los demás miembros de la tribu, divisiones que permiten la existencia misma de la tribu como un conjunto articulado y no indistinto¹⁰, está construyendo un sistema de comunicación social, que es precisamente lo que mantiene unida a la tribu. Esta operación no es

⁹ C. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*, París 1958, trad. inglesa: *Structural Anthropology* de C. Jacobson, Nueva York, 1963, Vol I, Caps. III y IV.

¹⁰ C. Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*, París 1962. Traducción castellana de F. González Aramburu, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1964, pág. 160-161.

“primitiva” en ningún modo sino altamente sofisticada, en el sentido que ese hombre reúne cosas que no están juntas en la experiencia perceptual, y esto es justamente la esencia de todos los signos y de la operación misma de la significación.

De la misma manera, cuando se identifica con el animal totémico, el hombre primitivo no se "percibe" como animal –como un etnólogo ingenuo podría llegar a creer–; él se "interpreta" como un tipo específico de animal, es decir que se transforma en un signo para sí mismo y para los demás miembros de la tribu, entrando así en el "discurso" de su sociedad.

El salvaje organiza su propio mundo mental de un modo que Lévi-Strauss define "analógico", ya que utiliza los objetos naturales que están a su alrededor para construir sus propios signos, como lo haría un bricoleur, que crea o repara algo con pedazos de objetos que tiene a disposición. Desde este punto de vista, su pensamiento es distinto del moderno, o "lógico", ya que este inventa signos artificiales y los superpone a la naturaleza, como haría un ingeniero. Sin embargo, el pensamiento salvaje no es menos abstracto que el pensamiento moderno, y está tan lejos cuanto éste último lo está de un mundo de datos sensoriales puros. En este sentido, el estudio de los complejos sistemas de parentesco en las sociedades primitivas es muy ilustrativo. Refiriéndose a esto, Lévi-Strauss dice: «Un sistema de parentesco no consiste en relaciones objetivas de descendencia o consanguinidad entre individuos. Existe sólo en la conciencia humana; es un sistema arbitrario de representación y no el desarrollo espontáneo de una situación real».¹¹

La diferencia entre nosotros, hombres modernos, y los "primitivos" no consiste entonces, para Lévi-Strauss, en una capacidad mental diferente, sino en un área diversa de aplicación de la misma energía mental. La mente primitiva es exactamente la misma mente moderna y su funcionamiento devela el funcionamiento de ésta última: ambas construyen sus propias realidades y las proyectan sobre cualquier realidad que encuentran a su alrededor, aunque esta operación no sea consciente en ninguno de los dos casos. En síntesis, lo que surge es una función simbólica, estructurante, de la mente humana que existe siempre, en todas partes, en toda sociedad, aunque se presente bajo diversas formas.

Por otra parte, la forma analógica de pensar, típica del totemismo, no se circunscribe ciertamente a los pueblos primitivos; se la puede encontrar donde sea, en un club deportivo, por ejemplo, donde los jugadores se dan el nombre de animales para indicar el propio temperamento o alguna característica física y distinguirse así de los demás. Lo que ocurre es que ya no la reconocemos, o simplemente nos parece "extraña" y este fenómeno

¹¹ C. Lévi-Strauss. Structural Anthropology, Vol I, pág. 50.

comienza cuando los seres humanos dejan de cooperar analógicamente con la naturaleza y se interesan solamente por actuar lógicamente sobre ella.

Lévi-Strauss es un crítico severo y amargo del hombre y de la sociedad moderna, a la que define "un cataclismo monstruoso" que amenaza con deglutir a todo el planeta, y en este sentido anticipa muchos de los temas de los movimientos ecológicos que surgirían más tarde. Para él, el así llamado "progreso" ha sido posible sólo a costa de la violencia, la esclavitud, el colonialismo, la destrucción de la naturaleza; es sólo una ilusión etnocéntrica de nuestra civilización, un mito, y como tal tiene el mismo valor de arbitrariedad y la misma función de "verdad social" que aquellos productos del pensamiento primitivo.

El progreso no existe porque tampoco existe la historia como sucesión objetiva de eventos. La historia no es otra cosa que un sistema de signos que, por definición son injustificados y determinados por otras realidades no históricas. En realidad, las expresiones históricas (o sea las distintas formas en que se relata la historia), así como sucede con el lenguaje, el totemismo y los mitos, eligen sus propias unidades significantes de una matriz terminológica preexistente, que en este caso está constituida por "hechos históricos". Pero la elección, la organización y por lo tanto la interpretación de los "hechos históricos", en síntesis, los significados que se les atribuyen son arbitrarios, determinados por la proyección que hacemos sobre ellos de nuestra situación actual. Si nos hemos interesado en un cierto período histórico, por ejemplo, la Revolución Francesa, es porque creemos que ésta nos puede dar un modelo interpretativo y de conducta para el presente. La historia en sí no nos provee de significados ni representa progreso: es solamente un catálogo de eventos, un método, que se puede usar de distintas maneras.

Está claro que el pensamiento de Lévi-Strauss no podía evitar el choque con el de Sartre, su perfecta antítesis. Con su *Crítica de la razón dialéctica* (1960) Sartre había intentado hacer una síntesis entre el humanismo existencialista y el marxismo. Para él la historia posee una propia inteligibilidad: son los hombres los que la construyen. Más aún, el pensamiento de Sartre, en cuanto humanismo, tiende a demostrar que el significado, la continuidad y el objetivo atribuidos a la acción humana colectiva son componentes intrínsecos de la comprensión histórica. La historia, por lo tanto, no puede ser reducida a un fenómeno simplemente natural, biológico.¹²

La siguiente cita, extraída del último capítulo de *El pensamiento salvaje* –en gran parte dedicado a la refutación de la *Crítica de la razón dialéctica*– muestra el valor que Lévi-Strauss atribuye al historicismo y al humanismo

¹² Cfr. K. Soper. *Humanism and anti-humanism* (Hutchinson Publishing Group) 1986, Cap. V.

de Sartre: «Bastaría sólo con reconocer que la historia es un método al cual no corresponde un objeto preciso, para rechazar la equivalencia entre la noción de historia y la noción de humanidad, que algunos han pretendido imponernos con el fin inconfesado de hacer de la historicidad el último refugio de un humanismo trascendental: como si el hombre pudiera recuperar la ilusión de libertad en el plano del "nosotros" con sólo renunciar a los "yo" que, obviamente, están desprovistos de consistencia».¹³

Para Lévi-Strauss, así como no existe un sujeto individual (recordemos aquí que él había definido al "yo" de la tradición fenomenológica como un *enfant gaté*), no existe tampoco un sujeto colectivo, una humanidad que crea la historia y que da una continuidad consciente a los acontecimientos. En la base de la idea moderna de historicidad, con la que se trata de contrabandear la idea de libertad humana, y con ella la de humanismo, está el hecho de que nosotros vivimos en una sociedad "caliente" (como él la llama), es decir una sociedad que genera constantemente, a través de una dialéctica interna, el cambio social y, por lo tanto, continuas tensiones y conflictos. Es una sociedad que funciona como una máquina termodinámica, que produce un alto nivel de orden a costa de un gran consumo de energía y de desigualdades internas, en otras palabras, una máquina que genera entropía: un desorden global mayor que el orden interno. Por el contrario, las sociedades primitivas son "frías" porque tratan de limitar los cambios, tratan de evitar la historia. Lo hacen manteniendo un bajo standard de vida –y por ende preservando el ambiente–, tratando de controlar el crecimiento demográfico y basando el poder en el consenso.¹⁴

En este punto se ve claramente una de las tantas paradojas de la filosofía de Lévi-Strauss, que sus muchos críticos no han dejado de señalar¹⁵: luego de haber emitido un juicio tan áspero y negativo de la sociedad industrial, uno se esperaría que repudiase la ciencia o, más en general, la "mirada científica" que objetiviza la naturaleza, que la transforma en cosa. Porque el desarrollo de nuestra "sociedad entrópica" ha ido de la mano con el de la ciencia y la tecnología. Pero, al contrario, Lévi-Strauss ubica su propia investigación en el ámbito de las ciencias naturales; es más, la encuadra en el más riguroso y global cientificismo materialista. Así es como él se expresa en un famoso pasaje: « ...Creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo. El valor eminente de la etnología es el de corresponder a la primera etapa de una acción que comporta a otras: más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables ... Sin embargo, no basta con reabsorber las humanidades particulares en una humanidad general; esta primer empresa esboza otras

¹³ C. Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*, op. cit. pág. 380.

¹⁴ C. Lévi-Strauss: *Structural Anthropology*, op. cit., Vol II, Cap I.

¹⁵ J. G. Melquior: *From Prague to Paris*, op. cit. pág. 68-74.

... que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar a la cultura en la naturaleza y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas». ¹⁶

En una última reducción, para Lévi-Strauss, los distintos tipos de sociedades humanas derivan simplemente de distintas configuraciones de los elementos estructurales de la mente humana, cuya raíz se encuentra en los funcionamientos bioquímicos y biofísicos. Esto es así porque la mente humana no es otra cosa que un atributo del cerebro humano y constituye un sistema cerrado: como un caleidoscopio donde sucesivos movimientos producen continuos juegos de formas y colores, pero siempre a partir de pocos elementos simples.

Es evidente que este naturalismo y anti-humanismo radicales se prestan a objeciones en distintos niveles. Las más inmediatas se refieren a la posición y al rol del observador. Después de todo, es siempre un hombre el que estudia a los hombres-hormiga. Como ha escrito el fenomenólogo M. Dufrenne: «Sea cual fuere el elemento en donde se mueve, el pensamiento del hombre se enfrentará siempre con la fatigosa tarea de reconducir el pensamiento al pensador; no importa lo que se diga del hombre, será siempre un hombre quien lo dice ... ». ¹⁷

Debemos considerar además el punto clave del valor que pueden tener las interpretaciones de las estructuras culturales de los pueblos primitivos efectuadas por una mente moderna que, por definición, posee una configuración inconsciente diferente de aquello que interpreta. Lévi-Strauss ha reconocido que sus interpretaciones de los mitos primitivos constituyen una suerte de traducción del código semántico del "pensamiento salvaje" a un código moderno, y, en este sentido son, de por sí, necesariamente míticas. Pero, si lo anterior es cierto –como ha observado el filósofo post-estructuralista J. Derrida– no se entiende por qué habría que tomar esas interpretaciones en serio.

¹⁶ C. Lévi-Strauss: El pensamiento salvaje, op. cit., págs. 357-358

¹⁷ M. Dufrenne: La philosophie du néo-positivisme en Esprit, 35:360 (Mayo 1967), pág. 783.