

LEVI STRAUSS EN EL DEBATE HUMANISMO- ANTI HUMANISMO

Por Joaquin Fortanet

‘Puede muy bien ocurrir que hayáis matado a Dios bajo el peso de todo lo que habéis dicho; pero no penséis que podréis hacer, con todo lo que decís, un hombre que viva más que él’

Foucault

RESUMEN

En el presente artículo se pretende analizar el posicionamiento de Levi Strauss, reciente **Premi Internacional Catalunya 2005**, en el seno del debate entre humanismo y antihumanismo. El estructuralismo de Levi Strauss supuso un desenmascaramiento de algunos presupuestos sobre los que se levantaba el humanismo. Al mismo tiempo, el estructuralismo respondía a un síntoma de nuevos tiempos, en dónde se intentaba pensar y actuar de otro modo. Los patrones clásicos y humanistas parecían estar agotados y la euforia estructuralista auguraba un nuevo modo de filosofía. Contraponiendo los análisis de ‘Antropología estructural’ y ‘El pensamiento salvaje’ al humanismo ejemplificado por el Sartre de ‘Crítica a la Razón Dialéctica’, en este artículo se pretenden marcar los principales frentes de la batalla entre humanismo y antihumanismo.

1.-Introducción

Volver a recorrer, hoy, algunos puntos del pensamiento de Levi Strauss tiene un interés no sólo historiográfico. Resultaría complicado hablar de actualidad del estructuralismo. En cambio, comenzar hablando de su olvido puede resultar más sugerente. El olvido del estructuralismo, un olvido demasiado rápido. Como si no se hubiese querido pensar el estructuralismo hasta el fondo, como si el entusiasmo teórico que provocó no se debiese más que a una extraña moda que pasa de largo. Su olvido puede servirnos de motivo para desenterrar algunas de sus posiciones, algunas de sus batallas. Para Nietzsche, las verdades de hoy se construyen en las batallas libradas ayer.

Quizás el olvido del estructuralismo signifique el olvido de las disputas que han conformado nuestras verdades. Una interesante labor genealógica sería la de sondear esas batallas pasadas que permitan sopesar las verdades actuales. En este sentido, se puede afirmar que la actualidad es en gran parte deudora del choque entre el humanismo y el antihumanismo estructural. Los pensadores que se han erigido como portavoces del presente se han moldeado en esas batallas olvidadas entre humanismo y antihumanismo estructural. Los enfrentamientos teóricos entre el humanismo y el antihumanismo no tan sólo respondían a complejos axiomas epistemológicos. Estaban impresas posiciones políticas, visiones del mundo, posiciones sobre el papel del intelectual, éticas e incluso estéticas contrarias. Olvidar ése enfrentamiento subsumiéndolo a la banalidad del correr del tiempo significa reducir el recorrido de lo que somos. Ahogar un cauce de nuestro origen. La fuente originaria de Valèry¹ apuntaba hacia ese origen. La lucha del agua contra el muro, según Valèry, funda todo discurrir en tanto que transgrede, limita y conforma. Podría ser que en la polémica entre humanismo y antihumanismo encontremos algunas claves y enigmas que hayan ayudado a transgredir, limitar y moldear nuestro régimen de mirada. Precisamente, Levi Strauss ejemplifica la primera disputa entre humanismo y antihumanismo a propósito de la obra de Sartre ‘Crítica de la razón dialéctica’. En ella, Sartre recula de sus posiciones existencialistas, especialmente de las de ‘El Ser y la Nada’, que le llevaban hacia un oxímoron trágico en dónde el hombre se negaba a ser determinado ni siquiera por él mismo. Frente este sentimiento trágico con el que el existencialismo llenaba su mirada, el humanismo del Sartre de ‘Crítica a la razón dialéctica’ se gira hacia una necesidad de poner sentido práctico en el mundo, de dotar de sentido a una política mediante un saber total y, de adquirir el derecho a hablar por todos los hombres como único modo de intervenir con solvencia en la realidad.

La necesidad que guía esta defensa del humanismo por parte de Sartre posee hondas implicaciones políticas que responden al intento de encauzar los movimientos políticos que se asentaban en los años sesenta en Francia. Por otro lado, el antihumanismo surge reclamando un cambio de paradigma. Un nuevo horizonte desde el que poder pensar y hacer. La literatura, el cine, el pensamiento, todos ellos clamaban por liberarse del peso

¹ Ver al respecto, Derrida, ‘Márgenes de la filosofía’, Cátedra, Madrid, 1998

del pasado, de sus sombras y también de sus luces. Y poder, así, instaurar un régimen de mirada distinto. Por ello la disputa entre humanismo y antihumanismo tiene algo de batalla epocal, de enfrentamiento entre dos cosmovisiones. La antigua, que pugna por seguir pensando después de la barbarie, y la nueva, que propone un desentumecimiento general, un pensamiento después del hombre.

2.-La antropología estructural

En esta tesitura aparece, en Francia, la primera gran disputa filosófica entre humanismo y antihumanismo. Sus protagonistas no podrían ser otros que Sartre y Levi Strauss. Dos de las figuras más sólidas del panorama intelectual de los sesenta. Más tarde cambiarán los protagonistas, pero también los problemas. En este momento, 1962, el problema no es otro que el nacimiento del antihumanismo y la muerte del hombre.

En el pensamiento salvaje, publicado dos años después que la ‘Crítica de la razón dialéctica’ –1962-, Levi Strauss dedica un capítulo entero –el último, titulado ‘Historia y dialéctica’²- a su particular polémica con Sartre. El espacio que Sartre reclamaba para lograr un saber humanista desde el que poder pensar coincide con el campo de estudio de Levi Strauss: la antropología estructural. Dicho campo de análisis fue ya definido por Levi Strauss en su ‘Antropología estructural’. Sin embargo, en el artículo ‘Historia y dialéctica’, Levi Strauss se desmarca explícitamente de las propuestas humanistas. La intención de Sartre, consistente en hacer de la antropología el saber que hablase del hombre, de todos los hombres, que llegase a las verdades últimas de éste y lo definiese de acuerdo con su existencia concreta, es fulminantemente rechazada por Levi Strauss.

Aparentemente, la discrepancia entre Sartre y Levi Strauss a propósito de qué debe ser y hacer la antropología puede parecer una discusión menor, puramente intelectual o, en el peor de los casos, ideológica. Sin embargo, la polémica gana calado si se la refiere a otro plano distinto, más profundo. Lo que se pudiera estar jugando en esta cuestión quizás

² Levi Strauss, ‘Historia y dialéctica’, en ‘El pensamiento salvaje’, FCE, Mexico, 1970

fuese la conveniencia de seguir pensando el hombre como núcleo y centro de las ciencias humanas. Si la antropología es la ciencia del hombre, es en ella en dónde se darán o las coordenadas para desvelar el secreto perdido de qué es el hombre o para abandonar la cuestión y encarar las cosas de otro modo.

Para Sartre, la tarea del pensamiento es constituir, mediante una antropología, una idea sólida de hombre que nos sirva para atravesar nuestra época. Pero Levi Strauss marca un camino distinto desde el comienzo. El pensamiento, las ciencias humanas, no deben constituir una idea fija de hombre. Ni siquiera su horizonte debe ser el del hombre: ‘El fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo’³

Con esta sencilla afirmación, que abrirá una vía seguida por gran número de autores (Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze), Levi Strauss se desmarca de la finalidad humanística de la antropología y de las ciencias humanas al completo. Las ciencias humanas no deben girar en torno a la obsesión humanista, sino que deben disolver las pretensiones totalizadoras de esa idea de hombre y atender, comprender, analizar y comparar sus diferencias sin reducirlas a epifenómenos empobrecidos. Porque, nos dice Levi Strauss, una antropología que pretende llegar a la verdad sobre el hombre precisa un pensamiento histórico fundamentado en la conciencia de un sujeto. Y, tal pensamiento, lo que busca es hallar el sentido último del hombre y del mundo en el devenir histórico en el que está situada dicha conciencia. Este pensamiento humanista, privilegia la conciencia histórica occidental – distinción sartreana entre primitivo y civilizado- frente a otras culturas, afirmando que es en las sociedades occidentales en dónde se esconde la verdad sobre el hombre.

El etnocentrismo es inherente a todo humanismo, da a entender Levi Strauss, ya que las diferencias entre sociedades hacen inconmensurables los sentidos y sus verdades sobre el hombre: si se halla la verdad sobre el hombre, sólo se halla una verdad, no todas. Dicho etnocentrismo es rechazado radicalmente por la mirada del etnólogo:

³ Ibid, pg. 357

‘Se olvida que, a sus propios ojos, cada una de las decenas o centenas de millares de sociedad que han coexistido sobre la tierra [...] se ha valido de una certidumbre moral –semejante a la que nosotros mismos podemos invocar- para probar que en ella [...] se condensaban todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana [...] Se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero, refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser’⁴

Levi Strauss relaciona este rechazo frontal del etnocentrismo y la acusación de que todo humanismo es un etnocentrismo con el Cogito cartesiano. Es el Cogito alrededor del cual están girando las pretensiones humanistas⁵. El humanismo está preso de ese pienso luego existo que no admite una exterioridad a la conciencia. El viejo paradigma ‘Cogito ergo sum’ es un lugar gastado, inservible, que arrastra demasiados presupuestos, sumisiones y consecuencias para ser aceptado. Por ello, la conciencia histórica que surge del pensamiento del Cogito, del pensamiento humanista fundado en un sujeto que piensa, no es otra cosa que una expansión del Cogito hacia el grupo: una traducción del solipsismo a lo social, el etnocentrismo. La historia humanista, de este modo, se convierte en un traslado de la oposición entre Yo y Otro que provocaba el humanismo cartesiano.

Agarrándose a su propia conciencia histórica para hallar la verdad de todos los hombres, el humanismo impone una verdad particular a una totalidad de individuos. Y esa verdad dependerá de la época y del lugar en dónde se gesticule la conciencia histórica.

‘Sartre queda cautivo de su Cogito: el de Descartes permitía el acceso a lo universal, pero a condición de ser psicológico e individual; al socializar el Cogito, Sartre cambia solamente de prisión. En lo sucesivo, el grupo y la época de cada sujeto harán para él las veces de conciencia intemporal’⁶

⁴ Ibid., pg. 360

⁵ No es arbitrario el hecho de que Foucault, en su ‘Historia de la locura’, formulase el Cogito cartesiano como una elección original de la cultura occidental que supuso la partición entre Razón/sinrazón y el silenciamiento de ésta última.

⁶ Ibid., 361

Para el antropólogo estructural, las consecuencias de esta pretensión humanista son nefastas. En el mejor de los casos, las diferencias no sólo entre distintas sociedades, sino entre individuos, serán aplastadas por esa luminosa verdad que define al hombre:

‘Descartes, que quería fundar una física, separa al Hombre de la sociedad. Sartre, que pretende fundar una antropología, separa a la sociedad de sus sociedades’⁷

El humanismo existencial del primer Sartre lograba un insostenible equilibrio entre el hombre y sus diferencias y provocaba, según Levi Strauss, el abismo entre el hombre y su sociedad. El humanismo marxista del segundo Sartre logra, mediante la Historia, la apertura a lo social pero silenciando las diferencias entre las sociedades inconmensurables. El Sartre existencialista se perdía en evanescencias, y el Sartre marxista se pierde en solidificaciones. El paso de un humanismo a otro representa el esfuerzo humanista por estar a la altura de los tiempos, por seguir pensando con el horizonte humano en medio de las tempestades que arreciaban. Pero Levi Strauss pone de manifiesto los problemas de esta tarea sartreana de búsqueda de sentido. No es en la historia, nos dirá el antropólogo estructuralista, en dónde se esconde el sentido. Creerlo nos llevaría, como le ocurre a Sartre, a una minusvaloración de las sociedades sin historia, a la creencia que el pensamiento no dialéctico es un pensamiento inferior, menos evolucionado, menos capaz de captar el sentido del mundo.

Sin embargo, incluso en el pensamiento mágico más antiguo encontramos modelos de sentido y de ciencia tan válidos como los nuestros ⁸, lo que supone que dicha confianza en una superioridad del pensamiento histórico es radicalmente falsa: ‘Es vano indagar el sentido más verdadero buscándolo en la conciencia histórica’⁹. El sentido no es exclusivo

⁷ Ibid., pg. 362

⁸ ‘Existen dos modos distintos de pensamiento científico, tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales del espíritu humano, sino de dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico [...] en los dos casos, el universo es objeto de pensamiento’ Levi Strauss, ‘La ciencia de lo concreto’, en Strauss, ‘El pensamiento salvaje’, op.cit., pg. 33 y 13

⁹ Ibid., pg. 357

de la historia, se halla en otro lugar, funciona de otro modo. Para la antropología estructural, el sentido es un efecto de superficie. El efecto de sentido dependerá no de la historia, sino del espacio. Los hechos, acontecimientos, funciones de parentesco... todos ellos adquieren sentido, para el estructuralismo, por medio de su posición en la estructura social: ‘Se trata más bien de determinar la posibilidad del sentido a partir de una organización formal que en sí misma no tiene sentido’¹⁰.

No hay sentidos verdaderos, pues, sino estructuras sociales que producen diferentes efectos de sentido. Lo que para una cultura o una época tiene sentido, puede no tenerlo para otra. Precisamente porque posee una estructura diferente, inconmensurable. Tan sólo, nos dice Levi Strauss, podemos ocuparnos de investigar esas diferencias para hallar el modelo estructural de la sociedad. Debemos dejar de lado al hombre y volcarnos hacia las estructuras. Así evitaremos tomar el sentido como propiedad exclusiva de la Historia. Porque creer que en la comprensión dialéctica de la historia podemos encontrar la verdad sobre el hombre que nos permita construir una antropología total, es tomar la historia como un mito: ‘En el sistema de Sartre la Historia desempeña, muy precisamente, el papel de un mito’¹¹. Tomar ese mito como verdadero y único sería, entonces, el principio y el error del humanismo.

3.- El mito humanista

En su ‘Antropología estructural’, Levi Strauss dejó constancia tanto de su concepción de la antropología como de los métodos que ésta debe seguir en su desarrollo. Uno de los puntos clave que permitía comprender el lenguaje del inconsciente cultural es el mito. El mito es definido como una función estructural que intenta resolver la contradicción entre la falta de sentido del mundo –significante- y la sobresaturación de sentido –significados- que pone el hombre¹².

¹⁰ Derrida, ‘Los fines del hombre’, en ‘Margenes de la filosofía’, Taurus, Madrid, 1998, pg. 162

¹¹ Strauss, op.cit., pg. 368

El mito, pues, juega un papel fundamental en el método y el desarrollo de la antropología estructural. Sin duda, el estructuralismo ha sido una de las corrientes culturales que más atiende el concepto de mito. Y, precisamente por ello, la calificación de la Historia como mito que realiza Levi Strauss no supone la valoración de equivocada o falsa, sino que posee connotaciones de mayor calado. Tiene que ver, en gran medida, con un síntoma de la sociedad occidental de la época, que bien se podría definir como ‘humanismo’. El humanismo como mito fundador de la época moderna occidental.

Si atendemos a la caracterización del mito, observamos que Levi Strass define el mito de un modo cuasi sagrado: ‘Todo Mito es una búsqueda del tiempo perdido’¹³. Levi Strauss nos presenta el mismo escenario con el que el hechicero se enfrentaba al mundo con su magia. El mago utiliza el lenguaje simbólico de la magia para calmar esa pérdida. Nadie como Proust para mostrar de qué modo el lenguaje es un intento –fracasado- por recuperar ese tiempo perdido. Proust nos ofrece, desde el mismo título de su obra ‘En busca del tiempo perdido’, el intento de recuperar un sentido, un paisaje, la memoria. Pretende fundar el espacio mítico de su propia voz en dónde ya no exista ninguna ausencia, pérdida. A priori, parece que la literatura es el espacio adecuado para lograrlo. Sin embargo, la literatura de Proust apunta hacia otro lado. La búsqueda que quería colmar la ausencia llega hasta la muerte. Así, Barthes nos dice:

‘La Novela es una muerte; transforma la vida en destino, el recuerdo en acto útil y la duración en tiempo dirigido y significativo [...] toda literatura dice: *Larvatus prodeo*, me adelanto señalando mi máscara con la mano’¹⁴

Todo ello nos ayuda a captar de modo preciso el papel del mito. La literatura como espacio mítico no puede ofrecernos una solución a la pérdida sin el “*larvatus prodeo*”, sin el simulacro. Es decir, desde el momento en que la literatura, con Proust, comenzó a atravesar las regiones de la pérdida para recuperarlas, se empezó a destruir a sí misma

¹² Strauss, ‘El hechicero y su magia’, en ‘Antropología estructural’, Ed.Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1968, pgs. 151-167. Artículo publicado por primera vez, precisamente, en *Les Temps Modernes*, 1949.

¹³ Strauss, ‘La estructura del mito’, en ‘Antropología estructural’, op.cit., pg. 185

como mito, ya que implicaba una muerte esencial¹⁵: la de la conversión del tiempo irrecuperable en ficción, de la tragedia en simulacro, en máscara señalada, en utilidad. La literatura, a la diferencia de otros mitos como la magia o el humanismo, se hizo consciente de su muerte en el mismo momento en que se ocupaba de atrapar los vértigos e instantes que después constituirían el bagaje de la pérdida. De ahí, según Barthes, que la literatura se haya destruido a sí misma como Mito y se haya precipitado hacia la misma pérdida: ‘La literatura, primero objeto de una mirada, luego de un hacer y finalmente de una destrucción, alcanza hoy su último avatar: la ausencia’¹⁶. Será Foucault quien se encargue de sellar la especificidad de la literatura sobre el mito: la literatura como tal aparece en el siglo XIX, cuando se hace consciente de su lindar con los límites y su pertenencia a esa pérdida, a ese Afuera que se ha ausentado de la estructura del lenguaje.

Con ello, pues, observamos que el estructuralismo no concede la misma función a todos los mitos. Los Mitos son instancias simbólicas que pretenden fundar un tiempo originario pero que, al mismo tiempo, pueden llevar al hombre hacia la asunción de la pérdida y al enfrentamiento desgarrado con la falta de sentido, como es el caso de la literatura “neutra” que defiende el estructuralista Roland Barthes.

Este es, pues, el escenario del mito. Un hombre asediado por la pérdida y la ausencia que acude al lenguaje, a los símbolos, a la ficción, para atenuar el desgarramiento que la ausencia produce. Del mismo modo, para Levi Strauss, el pensador humanista batalla contra la pérdida, la falta, la ausencia de significado. Esa ausencia será negada obsesivamente por el pensamiento humanista. La ausencia, tema al que fueron arrojados el pensamiento y el arte (Blanchot, Neorrealismo, Nouveau Roman) es salvada sobredeterminando el significante con una multitud de significados; buscando, en fin, ese

¹⁴ Barthes, ‘EL grado cero de la escritura’, S.XXI, Madrid, 2000, pg. 45

¹⁵ Cabe aquí la escritura entendida como *fármaco*, al modo platónico: remedio y enfermedad a la vez. Al respecto también se podrían entender algunos trabajos de Foucault sobre el *fármaco* que supone el lenguaje dador de sentido desde su Historia de la sexualidad. La proliferación de discursos sobre el sexo que es un remedio contra la represión pero que al mismo tiempo funda nuevas sumisiones y ordenaciones. Ver al respecto, Derrida, ‘La escritura y la diferencia’, Antrophos, Barcelona, 1978 y Foucault ‘Historia de la sexualidad, vol.I’, s.XXI, Buenos Aires, 2003.

¹⁶ Barthes, op.cit., pg. 15

tiempo perdido que no es más que un lugar mítico e inexistente y que en el humanismo sartreano coincide con el momento de la Revolución francesa.

‘Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: “antes de la creación del mundo” o “durante las primeras edades” o en todo caso “hace mucho tiempo”. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro’¹⁷

La definición de mito converge con las pretensiones humanistas en la medida en que éstas, mediante el hallazgo de un momento fundacional –revolución francesa, declaración de derechos humanos, advenimiento de Cristo o segunda guerra mundial-, entresacan una estructura de sentido para el hombre y desechan el problema de la ausencia. El humanismo como Mito, pero también el humanismo como ideología que pretende imponer este Mito del hombre universalmente.

‘Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez no haya hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas. Ahora bien, ¿qué hace el historiador cuando evoca la Revolución francesa? Se refiere a una sucesión de acontecimientos [...] pero para el hombre político y quienes lo escuchan, la Revolución francesa es una realidad de otro orden: secuencia de acontecimientos pasados, pero también esquema dotado de eficacia permanente, que permite interpretar la estructura social de la Francia actual’¹⁸

El pensamiento mítico, al igual que la ideología, posee, desde el punto de vista de su función estructural, implicaciones políticas de primer orden. La consecuencia del humanismo no es tan sólo el etnocentrismo, la querencia de imponer universalmente un mito puntual. El mito se mueve en dos niveles distintos: el del habla y el de la lengua. O

¹⁷ Strauss, op.cit., pg. 189

¹⁸ *Ibid*, pg. 186

lo que es lo mismo: la historia se mueve en dos niveles distintos: la labor del historiador y la labor del político. Para el estructuralismo, la historia como tal no es despreciable. El antropólogo estructuralista respeta la historia como elemento de estudio, pero no le concede un valor metodológico privilegiado. Lo que no se le escapa al antropólogo es que la Historia, entendida al nivel del 'político', al igual que el mito considerado al nivel del 'habla' y no del 'texto', posee una función ordenadora esencial. El Orden: la ordenación de lo indomable, lo oscuro, lo inconsciente, la ausencia, en fin, de lo Otro. La Historia como función de sentido tranquilizadora. Al igual que el chamán ofrecía al enfermo una cura simbólica, Levi Strauss muestra que el político, convirtiendo la Historia en ideología, realiza una ordenación de lo Otro asimilándolo al lenguaje razonable y produciendo así sentido.

Sartre se ocupa de la Revolución francesa de un modo parecido al de Kant, cuando ofrecía la prueba del progreso por el entusiasmo que ella provocaba. Un momento fundacional que, sin embargo, nos dice Levi Strauss que, evidentemente, no fue vivido por todo el mundo del mismo modo y por ello nos remite a una función simbólica mítica. Cuando la Historia se convierte en mito, pues, se homogeneiza el sentido vivido. EL Mito también posee la función de ordenar la experiencia limitándola. La conciencia humanista se convierte en conciencia intemporal por medio del mito histórico de la revolución francesa. Y, además de dotar de sentido a la verdad del hombre que dicho mito trasluce, se produce una reintegración de todos los elementos otros para la instauración de un orden. Se crea un lenguaje común, una máquina de producir consenso en dónde incluso las oposiciones son obligadas, so pena de carecer de sentido, a entablar el juego que pone en marcha el mito.

Así, nos encontramos ante uno de los rasgos primordiales de un movimiento que se está gestando gracias al estructuralismo, y que se levanta contra el humanismo por diversos motivos. El motivo más profundo es este último que hemos apuntado a propósito del mito. El resto, en mayor o menor medida, habían sido formulados por pensadores que pensaban al margen del humanismo. Sin embargo, la gran novedad del estructuralismo es

la de haber marcado un nuevo frente de batalla contra el humanismo. Era preciso la lingüística de Saussure y la asunción de Levi Strauss para comenzar a pensar que la carga de profundidad del humanismo no era tanto su etnocentrismo ni su homogeneización universalista. Lo no pensado del humanismo era la reproducción de los gestos de la ideología y del mito. Gestos que tenían que ver con el mismo ser del lenguaje. El mito establecía unas reglas de juego en las que el hombre también se jugaba como tal. El hombre, para esta nueva sensibilidad, ya no cuenta tanto como su lenguaje, su lengua, su habla. Ellas son las que marcan, en definitiva, el sentido no sólo de sus palabras, sino de sus actos e incluso de su cultura.

El inconsciente cultural posee un lenguaje marcado por esos mitos fundadores e ideológicos. El estructuralismo se comienza a percatar de que lo peligroso de esta ordenación de la estructura lingüística que produce el mito no es la imposición de determinadas verdades, o la represión de potencialidades humanas. Lo problemático es el tipo de hombre que construye, la estructura lingüística que pone en marcha y que dota de sentido la experiencia vivida:

‘A su manera [el estructuralismo] se anticipaba a los motines del mayo del 68, demostrando que un discurso dominante no impone tanto determinadas verdades, como un lenguaje común por el que el oponente debe pasar para dar cuanta de su oposición [...] Domesticar el elemento brutal de la existencia, asimilar lo heterogéneo, dar sentido a lo insensato, racionalizar lo incongruente y, en definitiva, traducir lo Otro a la lengua de lo Mismo es, pues, los que llevan a cabo los mitos y las ideologías.’¹⁹

Es por ello que la tarea de la antropología estructural no es constituir al hombre, sino disolverlo. Lo cual quiere decir pensar su ausencia, pensar sin mitos. Y esta tarea pasa por volver a encontrar los conflictos tras las soluciones apacibles del mito; remontarse al análisis de las diferencias entre estructuras no sólo para recopilar datos, sino para restituir

¹⁹ Descombes, ‘Lo mismo y lo otro’, Cátedra, Madrid, 1988, pg. 145

la voz apagada de ese hombre que ya habla la lengua de lo mismo. Hacer que esa ausencia cobre importancia, que le sea otorgada, de nuevo, la palabra. El hombre como tal es abandonado desde un punto de vista epistemológico: el centro pasa a ser el lenguaje y sus estructuras simbólicas. Por medio de ellos, la reivindicación filosófica y política de lo Otro se multiplicará, adquiriendo diversos rostros, bajo el nombre antihumanismo.

4.- Notas finales sobre antihumanismo y humanismo

En este punto, podemos definir al humanismo y al estructuralismo de acuerdo con dos de sus conceptos claves: el sentido y el sistema. El humanismo de Sartre, en cualquiera de sus formulaciones, es un intento constante por arrancar el sentido al mundo. Quizás la posguerra, la culpabilidad por haber permitido el fascismo, la dificultad de decir y hacer después de la barbarie lleva a Sartre a una carrera desenfrenada por lograr la asunción del sentido, a cualquier precio. Sartre ofrecía el último intento por definir un programa clásico de emancipación. Pero simultáneamente, una nueva sensibilidad se abría paso en la Francia de los sesenta. Ya no era tan urgente hallar una verdad del hombre clara y distinta. Las preocupaciones, las subyugaciones eran percibidas desde otro lado. El hombre, la historia, el yo y toda la batería conceptual humanista que de ellos se derivaban comenzaban a ponerse en duda, comenzaban a verse como un lastre. Desde el estructuralismo hasta los manifiestos de la Nouveau Roman de Robbe-Grillet, o *Tel Quel*, ponían sobre la mesa temas que anteriormente nunca habían sido considerados como problemas. Y, comienza así a surgir, contra el coraje del sentido, la pasión por el sistema. La necesidad de lograr una exterioridad del Cogito, un lugar en dónde esté ausente, para desentrañar el sistema del cual ese hombre del que tanto se había hablado no era más que una pieza.

“Hemos percibido la generación de Sartre como una generación ciertamente valiente y generosa que sentía pasión por la vida, por la política, por la existencia. Pero nosotros nos hemos descubierto otra cosa, otra pasión: la pasión por el concepto de lo que yo llamaría el ‘sistema’. (...) Sartre trató de mostrar que había

sentido en todo (...) El punto de ruptura está situado el día en el que Lévi-Strauss, en cuanto a las sociedades, y Lacan, en cuanto al inconsciente, nos mostraron que el ‘sentido’ tan sólo era probablemente una especie de efecto superficial, un reflejo, una espuma y que lo que nos impregnaba profundamente, lo que ya estaba antes de nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el sistema.”²⁰

El sistema es la perspectiva bajo la que piensa el estructuralismo, y al mismo tiempo posibilita el desplazamiento de la mirada, desde el hombre hacia sus estructuras. El hombre, pues, como efecto de una red estructural que lo conforma y le dota de sentido inscribiendo su experiencia, su praxis y su lenguaje dentro de un Orden. Este es el desplazamiento. El hombre es una formación estructural y como tal responde a las reglas de un orden. Por ello, el estructuralismo inaugura el movimiento antihumanista, que se ve en la necesidad, intelectual y política, de socavar los principios de ese Orden mostrando su funcionamiento. No para decirnos la verdad ontológica de la realidad, sino para combatirla. Sin embargo, el pensamiento estructuralista se abriga bajo el método del sistema. El estructuralismo sustituye el mito del hombre por el sistema. Sin embargo, el sistema no deja de ser otro modo de encubrimiento de la ausencia. La ausencia esencial que deja el hombre al desaparecer no puede ser colmada por un método. Los problemas del estructuralismo, su ambigua utilización política, su precipitado olvido, sus derivaciones post-estructuralistas, todo ello da fe de su insuficiencia a la hora de enfrentarse a esa ambigua ausencia que, desde el fracaso del superhombre de Nietzsche, insiste a ése último hombre que ha matado a dioses y valores y ha quedado mudo.

La batalla entre humanismo y antihumanismo, sus logros y miserias, serán traducidos y reproducidos en otros frentes: Sartre y Foucault, Lyotard y Habermas, Chomsky y Foucault, Steiner y Chomsky, Sloterdijt y Habermas. Los problemas a los que se enfrentarán serán distintos pero la cuestión latente seguirá siendo la misma, quizás hasta

²⁰ Foucault, Entrevista a *La Quinzaine littéraire*, nº 5, 15 de mayo de 1966, citado per Eribon, ‘Michel Foucault’, Anagrama, Barcelona, 1992, pàg. 217-218

hoy. La cuestión que abrió la polémica entre Sartre y Levi Strauss: cómo pensar ‘después de’: de la barbarie, de la ausencia, del fundamento, de la utopía, del límite, del concepto.

Joaquín Fortanet Fernández
Becario de Investigación de la Facultad de
Filosofía de la Universidad de Barcelona
Miembro del Seminario de Filosofía
Política de la UB