

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10,11 y 12 de noviembre de 2011

Carla Serafini

Universidad de Buenos Aires - Ayudante de 2º por concurso de la cátedra Epistemología y
Métodos de la Investigación Social (Rivera) de la carrera Ciencias Antropológicas /

Estudiante avanzada de Ciencias Antropológicas

serafinic@ymail.com

Eje 9. Teorías. Epistemologías. Metodologías

**Estructuralismo y Postestructuralismo en Antropología: Convergencias divergentes
entre Claude Lévi-Strauss y Gilles Deleuze**

Este trabajo se propone indagar brevemente acerca del tipo de ciencia a la que ambiciona el estructuralismo levistraussiano así como aquella a la cual se orienta el proyecto ontológico deleuziano, estableciendo entre ambos autores como eje de cruce la preocupación por lo antihumano, no como supresión del sujeto sino como su subversión, tomando como punto de partida las críticas que tanto el método estructuralista de Lévi-Strauss como la ontología deleuziana dirigen hacia la fenomenología y la dialéctica.

Además de estas posibles convergencias entre los autores que ya se adelantan como divergentes, otra cuestión a considerar es el abordaje y puesta en relación de la inscripción del juego de la diferencia como uno de los aportes del estructuralismo y del concepto de diferencia de Deleuze, que auspiciarían una relectura de las categorías tradicionalmente ligadas al conocimiento antropológico.

En este sentido, esta aproximación se propone reflexionar críticamente acerca de las relaciones del pensar deleuziano con el estructuralismo, e indagar acerca de la interpretación que predomina en la antropología argentina acerca de la epistemología francesa, y particularmente de la línea teórica llamada postestructuralista, generalmente invocada como una puesta al día del relativismo cultural.

Breve consideración

Dos son las modalidades de saber en torno a las cuales tanto el método estructuralista de Lévi-Strauss como la ontología deleuziana dirigen críticas que, en una primera aproximación de los autores, parecerían converger: en primer lugar, la fenomenología y en segundo lugar, la dialéctica.

Este embate doble contra la fenomenología y la dialéctica en el que Lévi-Strauss y Deleuze aparentemente confluyen, se instala bajo la órbita de una impugnación epistemológica más general, orientada por un lado hacia la vivencia, esto es, la experiencia vivida por alguien, entendida como origen de la verdad y/o fundamento científico, y por otro hacia el emplazamiento del sujeto como principio trascendente, organizador del conocimiento.

La fenomenología y la dialéctica en Lévi Strauss

Como es sabido, el estructuralismo levistraussiano toma como modelo la fonología de Roman Jakobson y la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure, dedicada al estudio de la organización formal del lenguaje y según la cual la lengua conforma un sistema combinatorio y relacional donde cada uno de los términos que la constituyen, ordenados en pares binarios, son definidos los unos por oposición a los otros, manteniendo entre sí vínculos de dependencia recíproca, y se organizan autónomamente con independencia de los sujetos hablantes¹.

Estas definiciones se disponen en base a un concepto que es central para el estructuralismo de Lévi-Strauss: el de sistema, que es la piedra de toque bajo cuyas coordenadas el filósofo francés devenido antropólogo piensa su antropología estructural y, al mismo tiempo, posibilita un reordenamiento en el cual el hombre ya no es concebido como el principio

¹ Por supuesto no es nuestra intención reducir a esta aseveración la totalidad de la semiología saussureana, que es mucho más compleja que lo que aquí se resume, pero cuyo recorrido en detalle precisaría de la elaboración de un escrito aparte.

fundante del sentido sino una formación estructural, el efecto de una estructura más amplia que lo conforma y le da sentido, e inscribe su experiencia, praxis, y lenguaje dentro de un orden.

En esa dirección, la discrepancia de Lévi-Strauss con la fenomenología viene a poner en cuestión la valoración de lo vivido y de la conciencia como expresión de lo real o, lo que es lo mismo, la confusión de lo real con el sentido que tiene el mundo para alguien que tiene una experiencia de él. En palabras del autor:

“La fenomenología me chocaba en la medida en que postula una continuidad entre lo vivido y lo real. Estaba de acuerdo en reconocer que esto envuelve y explica aquello, pero había aprendido de mis tres maestros [la geología, Freud y Marx] que el paso entre los dos órdenes es discontinuo; que *para alcanzar lo real es necesario primeramente repudiar lo vivido*, aunque para reintegrarlo después en una síntesis objetiva despojada de todo sentimentalismo”².

En cuanto a la crítica realizada por el autor contra la dialéctica, para ser más precisos, Lévi-Strauss discute con la noción de antropología que Sartre defiende en su obra “Crítica de la razón dialéctica”, y que es objeto de una fuerte polémica en el último capítulo de “El pensamiento Salvaje” titulado “Historia y Dialéctica”.

Sartre escribe que “el existencialismo es la antropología misma en tanto ésta trata de darse un fundamento” y ese fundamento se halla en el descubrimiento de la experiencia dialéctica, que establece que el hombre es mediado por las cosas así como las cosas son mediadas por los hombres a través de las praxis individuales que realizan para cada uno una dialéctica primordial de la exteriorización del hombre y de la interiorización de las relaciones objetivas, en un movimiento que totaliza los múltiples aspectos de las experiencias concretas. Esta totalización de la multiplicidad en la perspectiva dialéctica de la acción sería la finalidad de la antropología estructural e histórica³

² Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. Trad. Noelia Bastard, Buenos Aires: Paidós, 1988, p. 61-62. El subrayado es nuestro.

³ Lévi-Strauss, Claude y otros. *Estructuralismo y dialéctica*. Trad. Mireya Reilly de Fayard, Buenos Aires: Paidós, 1968, p.103.

Además de que para Sartre, la conciencia de sí y de las cosas se descubriría a sí misma en la praxis como criterio de inteligibilidad primero y en la relación dialéctica que conecta las partes al todo que ella auspicia, según se puede desprender de la lectura del capítulo IX de “El Pensamiento Salvaje”, Lévi-Strauss entiende que en su libro, al privilegiar la razón dialéctica por sobre la razón analítica, y pensar en una historia devenida “el objeto de una experiencia completa”, Sartre invoca una forma particular de hacer historia, que presenta una descripción continua de toda la experiencia humana, entendida en tanto conocimiento práctico, que se despliega progresivamente en el tiempo y cuyo significado estaría ligado a la secuencia temporal de los acontecimientos. Continuo que, a su vez, impediría conocer una realidad otra. Al respecto Lévi-Strauss señala:

“¿Qué puede hacer uno con los pueblos “sin historia”, cuando se ha definido al hombre por la dialéctica y a la dialéctica por la historia? [...] 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

Asimismo, para el autor francés, Sartre parecería insinuar que como al hombre “su ser no le pertenece como propio”, es función de la humanidad histórica hacerse cargo de él, y otorgarle sentido a una primera humanidad que, por carecer de historia, no lo tendría.

De cara a este planteo, Lévi-Strauss sostiene en *El Pensamiento Salvaje* que el sentido más verdadero del hombre no se encuentra en la conciencia histórica, que la concepción de historia dialéctica no se corresponde con ninguna realidad, que una historia que aspira a una significación total corre el riesgo de neutralizarse a sí misma, y que el conocimiento histórico no es una forma de conocimiento superior a las otras.

Es por eso que el padre de la antropología estructural afirma que Sartre estaría postulando una especie de exigencia de totalización histórica que responde a una perspectiva etnocéntrica con pretensiones de homogeneización universal, y que lo único que hace es emplazar una mitología de lo civilizado. Al valorar a la historia por encima del resto de las ciencias humanas, el filósofo existencialista forma una idea mítica de ella: “se sitúa ante la historia

⁴ Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Trad. Francisco González Aramburu, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 359-361.

como los primitivos ante el eterno pasado: en el sistema de Sartre la historia desempeña, muy precisamente, el papel de un mito”⁵.

En ese sentido, Lévi-Strauss afirma que la historia no está ligada al hombre ni a ningún otro objeto particular, que la historia no es un punto de llegada para toda búsqueda de inteligibilidad sino de partida, que la historia es un conjunto discontinuo que antes que estar guiado por un código cronológico temporal se conduce por una codificación diferencial del antes y del después, y que el pensamiento salvaje (intemporal, sincrónico y discontinuo) es lógico en el mismo sentido y del misma manera que el nuestro, aunque ambos tipos de pensamiento aborden el mundo físico por extremos opuestos: el primero, sumamente concreto, desde el punto de vista de las cualidades sensibles; y el segundo, sumamente abstracto, desde el punto de vista de las propiedades formales.

En este desacuerdo con Sartre, Lévi-Strauss se dirige a nuestro entender a rechazar por un lado la praxis como lugar de comprensión privilegiado, y por otro, la homologación de las nociones de historia y de humanidad, equivalente que, como el mismo plantea, quiere hacer de la historicidad el último refugio de un humanismo trascendental. Y, de un modo más general, esta doble recusación viene a poner en cuestión la dialéctica como método progresivo-regresivo que va de lo inmediato a lo universal, de la praxis a la historia y desde la historia a la praxis.

La praxis para Lévi-Strauss no tiene nada que ver con las reglas constitutivas del pensamiento y la acción de los hombres. De acuerdo a quien fuera profesor de antropología social del Collège de France, la mediación entre el hombre y el mundo no está dada por la praxis sino por los mismos instrumentos de los que el hombre dispone para pensar sobre el mundo, por ejemplo la estructura de su cerebro: “la primera de las constricciones a la cual está sometido [el hombre] no es la del ‘mundo’ sino la que resulta de la anatomía, de la fisiología”⁶.

Aquí conviene retomar lo que anteriormente mencionábamos respecto de la influencia que tuvieron la fonología y la lingüística en el estructuralismo levistraussiano, que extiende sus métodos a la comprensión de la vida social, concebida esta como un sistema de símbolos que

⁵ Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*, p. 368.

⁶ Lévi-Strauss, Claude y otros. *Problemas del estructuralismo*. Trad. Alberto Drazul y otros, Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba, 1967, p. 191.

oculta un significado a descubrir y que, al igual que el lenguaje, es pasible de ser analizada a través de un análisis estructural.

Este análisis se orienta a obtener las coordenadas constantes de los hechos sociales en tanto constituyen una totalidad sistemática y alcanzar su ley de estructura, dilucidar qué mecanismo universal asegura su expresión y comprensión, examinando las relaciones de interdependencia que existen entre los términos que componen esta totalidad cual si fueran fonemas, y organizándolos en elementos diferenciales, que se ordenan en uno o varios pares de oposiciones.

Lo que se busca es desentrañar la lógica del sistema, dar cuenta de la estructura inconsciente que lo organiza. Entonces, no es que la estructura supone la praxis, como plantea Sartre, sino que la praxis supone la estructura. La realidad para Lévi-Strauss no surge de la totalidad de la praxis humana, y las significaciones no se engendran por medio de la praxis. “Se trata de descubrir leyes universales de funcionamiento del espíritu que a fin de cuentas descansarían en ciertos mecanismos cerebrales”⁷

Trátase además de dos concepciones opuestas respecto de la relación entre la conciencia y lo real. Para Sartre la conciencia que se descubre a sí misma en la praxis aprehende la realidad; según Lévi-Strauss la conciencia no aprehende la realidad sino que cree aprehenderla. La relación con lo real no está delante de mí sino detrás. “Lo real no es tanto el objeto que pienso como la condición del hecho de que lo pienso”⁸.

Este movimiento también permitiría dar cuenta de la aspiración del estructuralismo como ciencia topológica y relacional que posibilita el desplazamiento de la mirada desde el hombre hacia sus estructuras y, en ese sentido, toma distancia del tipo de hombre y del mito del hombre universal que el humanismo propone.

Bajo esa condición, en el último capítulo de *El Pensamiento Salvaje* Lévi Strauss se distancia claramente de la propuesta humanista del filósofo francés, señalando su ya conocida frase que dice que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre sino disolverlo.

⁷ Lévi-Strauss, Claude y otros. *Estructuralismo y dialéctica*, p. 110.

⁸ Lévi-Strauss, Claude y otros. *Estructuralismo y dialéctica*, p. 110.

Esta disolución hace referencia al modo en el que se disuelven los cuerpos sólidos en un medio líquido que, lejos de suponer la destrucción o supresión de los cuerpos, implica un cambio en la modificación y disposición de sus moléculas. Es decir que en la afirmación de Levi-Strauss la disolución del hombre alude no a su eliminación sino a un reordenamiento que no implica la anulación del hombre, sino la desantropologización del saber, el desplazamiento del hombre como centro y sujeto de estudio, que pasa a segundo plano ante las estructuras simbólicas, y las posiciones de un espacio topológico y estructural donde las disposiciones de las partes y lugares priman sobre los sujetos que las ocupan.

Dicho brevemente, el llamado antihumanismo del estructuralismo levistraussiano se percata de lo no pensado por el humanismo, centrándose no en una idea de hombre que habla el lenguaje de lo mismo sino en sus diferencias, para desentrañar un sistema en el cual ese hombre del que tanto se había hablado no era una totalidad sino apenas una pieza.

La dialéctica y la fenomenología en Gilles Deleuze

Para abordar el tratamiento de la dialéctica que lleva a cabo Gilles Deleuze, sin por supuesto pretender agotar aquí el tema, vamos a referirnos a la lectura de Friedrich Nietzsche que el filósofo francés desarrolla en particular en su “Nietzsche y la filosofía” y a la crítica que en particular realiza hacia la dialéctica hegeliana.

A diferencia del planteo levistraussiano, que objeta la dialéctica concebida en tanto método progresivo-regresivo que va de la praxis a la historia y desde la historia a la praxis y que desde la perspectiva del materialismo histórico recuperada por Sartre pretende ser el motor y portavoz de la totalidad del devenir humano, la denuncia deleuziana de la dialéctica viene a poner en cuestión el papel esencial que la concepción dialéctica del hombre le concede a lo negativo, a la negación como concepto, en tanto principio del cual procede la actividad de la fuerza. El elemento diferencial de la fuerza en Nietzsche, dice Deleuze, es la voluntad de poder. Entendida como algo que quiere, y que quiere ser obedecida, esta voluntad de poder se ejerce y actúa sobre otra voluntad, dado que “sólo una voluntad puede obedecer al que la manda”⁹

⁹ Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal, Barcelona: Editorial Anagrama, 1998, p. 15.

Pero, al establecer la negación como elemento primero, lo que quiere esta voluntad de la dialéctica no es una fuerza activa, sino reactiva, que se define en su relación con otra fuerza, a la que niega para afirmar lo que no es. Si la fuerza que se hace obedecer se afirma a través de su oposición con la fuerza que obedece, quien dialectiza la relación es el esclavo y no el amo mediante la afirmación de su propia diferencia.

“Lo que quieren las voluntades en Hegel es hacer reconocer su poder, representar su poder. Y según Nietzsche hay aquí una concepción totalmente errónea de la voluntad de poder y de su naturaleza. Una concepción semejante es la del esclavo [...] Si la relación de señor y esclavo adopta fácilmente la forma dialéctica [...] es porque el señor que nos presenta Hegel es un retrato hecho por el esclavo, que representa al esclavo al menos como se ve a sí mismo, como máximo un esclavo venido a más”¹⁰

Ante esta valoración dialéctica de lo negativo, lo reactivo, y lo diferencial visto como oposición, Deleuze siguiendo a Nietzsche opone la diferencia como principio de génesis y objeto de afirmación, de modo que la actividad de la fuerza ya no se extrae de la negación de lo que ella es, sino de la afirmación de su diferencia. El “sí” de Nietzsche y de Deleuze se opone al “no” dialéctico, pero esta opción no supone una simple toma de partido por la afirmación en contra de la negación¹¹, sino el establecimiento de un elemento afirmativo para el pensar que, colocado a distancia de la impotencia del pensamiento dialéctico, promueve nuevas formas de pensar y sentir que, alejadas de la pesadez y la conciencia infeliz de la dialéctica, auspician la danza ligera del sentimiento empírico de la diferencia.

Este empirismo radical, este pensamiento de la pura diferencia pura que concibe la diferencia como afirmativa, una diferencia que recusa la identidad y que lejos de ser su lado oscuro o negativo la precede, remite a la idea de diferencia concebida en tanto singularidad e intensidad variante, una variación intensiva dentro de un continuum de variación a partir del

¹⁰ Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. p. 19-20.

¹¹ “La negación *se opone* a la afirmación, pero la afirmación *difiere* de la negación. No podemos pensar la afirmación como «oponiéndose» por su cuenta a la negación: eso sería introducir lo negativo en ella” Deleuze, Gilles. “Nietzsche y la filosofía” p. 263. Citado en Vincent Descombes: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* Trad. Elena Benarroch (Madrid: Ediciones Cátedra, 1988, p. 212-213)

cual “la diferencia es afirmativa y es la afirmación que diferencia [...] que no deja jamás lugar al antagonismo de los opuestos y así no otorga rol positivo alguno a la negación”¹²

Por otro lado, en la lectura deleuziana de Nietzsche, también encontramos dos precisiones adicionales respecto de la dialéctica además de aquella que la caracteriza como modalidad de pensamiento negativa y despotenciada. Una que tiene que ver con la filiación nihilista del pensamiento dialéctico¹³, y otra con su consideración como arte de la discusión¹⁴. Dado el tema que aquí nos ocupa, sólo haremos referencia a la primera.

Dicho muy rápidamente, en el texto de Deleuze sobre el filósofo alemán, la catalogación de la aventura dialéctica como nihilista por principio, se relaciona con el vínculo que el nihilismo entendido como valor de nada tiene con la concepción cristiana de la vida que, con su ojos puestos en otro mundo, divino y suprasensible, niega este mundo y correlativamente deprecia esta vida instaurando la voluntad de la nada.

¿Por qué el nihilismo sería el puente que favorece la alianza entre el cristianismo y la dialéctica? En palabras de Deleuze: “la dialéctica nos anuncia la reconciliación del Hombre con Dios. Pero, ¿qué es esta reconciliación sino la vieja complicidad, la vieja afinidad de la voluntad de la nada [el cristianismo] con la vida reactiva [la fuerza que se define no por la afirmación de su diferencia sino por su oposición frente a aquello que ella no es]”¹⁵

Así las cosas, esta sustitución de Dios por el hombre, esta teología devenida antropología que reemplaza la voluntad de la nada por la fuerza reactiva, pone de manifiesto el avance del trabajo de lo negativo por el derrotero nihilista que hace de la dialéctica la ideología natural del resentimiento y la descomposición, y una filosofía encauzada sobre el más nefasto de los hombres, aquél hombre débil y esclavo que, tras destruir todo lo que no era, no es más que un hombre que sólo puede hablar de sí mismo.

En cuanto a la crítica que Deleuze esgrime hacia la fenomenología aquí vamos a puntualizar en particular el tratamiento que el filósofo francés le da junto a Félix Guattari en su libro “Qué

¹² Mengue, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Trad. Julián Fava y Luciana Tixi, Buenos Aires: Las cuarenta, 2008 p.110.

¹³ Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía* p. 224.

¹⁴ Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía* p. 225.

¹⁵ Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, p. 223.

es la filosofía”, donde una de las tareas que llevan a cabo es la de distinguir a la filosofía del resto de otros modos de pensamiento y creación (I.e. la ciencia y el arte) por medio de - aunque no solamente- la consideración de aquello que la filosofía no es.

A grandes rasgos, de acuerdo con los autores, la filosofía no es una disciplina basada en la contemplación (idealismo objetivo), ni en la reflexión (idealismo subjetivo) ni en la comunicación (idealismo intersubjetivo). Por eso mismo la filosofía tampoco es una reflexión acerca de las relaciones del hombre con el mundo, ni una dialéctica de las opiniones, una proveedora de temas de conversación, sean amigables o bien irritantes, o una especie de patrocinadora del intercambio de opiniones rivales en la búsqueda de un consenso universal.

“La filosofía es la disciplina que consiste en crear conceptos”¹⁶, concepto entendido no como identidad fija sino como diferencial, como forma o fuerza que conforma un todo fragmentario. Un concepto es un tipo de multiplicidad, un conjunto de variaciones inseparables, de componentes heterogéneos que el concepto, al recorrer incesantemente con su sobrevuelo a velocidad infinita y estar presente en cada uno de ellos, vuelve indisolubles por sus zonas de proximidad. Esta inseparabilidad es la que hace consistente su agrupamiento y a la vez la que le da consistencia al concepto pero no introduciendo una esencia inmóvil o una trascendencia, sino trazando un punto de coincidencia donde se condensan las singularidades que lo componen, que no dejan de variar en sí mismas y en función de las circunstancias.

Otro aspecto del constructivismo de la filosofía, distinto y complementario de la creación de conceptos es la instauración del plano de consistencia o inmanencia en el que se sumergen y reparten los conceptos, que según Deleuze es la imagen del pensamiento como movimiento infinito, no una referencia fija, sino el continente donde se funda la filosofía y sobre el cual crea sus conceptos¹⁷

En resumen, los conceptos entonces no son una idea, ni una imagen, ni una abstracción. Tampoco refieren a una opinión o, lo que es lo mismo, a una función de la vivencia. No tienen nada que ver -como pretende la fenomenología- con la percepción de una situación vivencial determinada y la afección-impresión de lo vivido por un sujeto genérico y trascendente, que

¹⁶ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Trad. Thomas Kauf, Barcelona: Editorial Anagrama, 1993, P. 11.

¹⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, p. 45.

convierte al concepto en una opinión empírica, originaria, psicosociológica, puesta a dar cuenta de este mundo-aquí y que hace de las ciencias del hombre una amplia doxología¹⁸.

A modo de conclusión

Llegados a este punto, es posible establecer un primer y breve comentario -que en otro momento nos gustaría profundizar-, sobre la impugnación hacia la fenomenología en la que tanto Lévi-Strauss como Deleuze convergen, aunque divergiendo en su aproximación.

Para Lévi-Strauss el error de la fenomenología es partir del yo, de la percepción y la experiencia subjetivas y considerar lo vivido como real, establecer un continuo entre dos órdenes que para el autor son discontinuos, ya que entiende que la experiencia vivida es lo opuesto de la objetividad. Objetividad que es uno de los criterios en los que se basa su antropología estructural que como él decía busca “transformar a las ciencias humanas en ciencias, y en ciencias articuladas del mismo modo que las ciencias exactas y naturales”¹⁹

Dispuesta al descubrimiento de analogías y homologías, oposiciones y encuentros entre los mitos, usos, y costumbres de las distintas sociedades, así como al develamiento de la existencia de relaciones rigurosas y leyes generales como las que rigen las ciencias naturales, la etnología levistraussiana, con la mira puesta en el hallazgo de la constancia de las formas, sistemas comunes y estructuras permanentes, claramente no tenía lugar para planteos y supuestos de tipo fenomenológico, tal y como sentencia la conclusión de *Tristes Trópicos*: “el mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él [...] En cuanto a las creaciones del espíritu humano, su sentido sólo existe en relación con éste y se confundirán en el desorden cuando haya desaparecido”²⁰

Por otro lado, la contestación deleuziana hacia la fenomenología va dirigida hacia otro lugar, que tiene que ver con la búsqueda fenomenológica de opiniones originarias, esto es, opiniones verdaderas, que no se confundan con el reparto de opiniones variables y que remitidas a la vivencia de un sujeto genérico-trascendental, ligen al hombre al mundo. Pero este hombre genérico que procura superar los límites de las distintas culturas haciendo de su impresión y

¹⁸ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, p. 156.

¹⁹ Lévi-Strauss, Claude y otros. *Problemas del estructuralismo*, p. 193.

²⁰ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*, p. 466-467.

experiencia sensible la madre de todos los sentidos, no es otro que el hombre europeo o el capitalista medio²¹, cuyas percepciones y afecciones pretenden ser tópicos y marcas de validez universal.

Tras estas breves puntuaciones acerca de los abordajes de la dialéctica y la fenomenología sobre los que discurren algunos de los planteamientos de Deleuze y Lévi-Strauss, creemos que es importante destacar otra diferencia entre los autores vinculada a su adscripción o ubicación en -por llamarlas de alguna manera- las corrientes de pensamiento estructuralista y postestructuralista.

En lo que a Lévi-Strauss respecta no hay mucho que decir porque él mismo denomina su disciplina como estructural y sus trabajos son una referencia de esta teoría. Esto también se desprende de su vocación por hacer extensivos a la antropología los lineamientos teóricos de la lingüística y la fonología, y por su empeño en desentrañar los mecanismos aparentemente presentes en todas las culturas humanas, concebidos como estructuras universales que ordenarían y harían comprensible el devenir humano llevando al dominio de la intelección aquello que en primera instancia aparece bajo la potestad de la sensación. En cambio, a la hora de tratar de inscribir el pensamiento deleuziano en alguna de estas dos alternativas, no nos encontramos sino con dificultades. Si bien es cierto que en su artículo “Cómo reconocer el estructuralismo”²² el filósofo francés reconoce en la corriente estructural la complejización de la comprensión del mundo y la realidad humana, definitivamente no se lo puede enmarcar dentro de la escuela estructuralista, habida cuenta de su doble rechazo hacia los dualismos y la búsqueda de puntos y líneas trascendentes y universales, que se oponen a la invitación deleuziana a pensar lo real desde lo múltiple.

Por otra parte, y para finalizar, aunque tenemos la expectativa de ahondar y mejorar el tratamiento de la problemática planteada, siguiendo a Eric Alliez²³, entendemos que la ontología deleuziana tampoco es susceptible de ser incluida dentro de la denominada corriente “post-estructuralista” sino más bien en una perspectiva quizás anti-estructuralista, por un lado y como plantea el autor, por la sustitución del constructivismo estructuralista por el

²¹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, p. 151.

²² Deleuze, Gilles. “Cómo reconocer al estructuralismo” en Gilles Deleuze: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* Trad. José Luis Pardo (Valencia: Pre-Textos, 2005)

²³ Alliez, Eric. “La condición CsO o la política de la sensación”. *Laguna*. 15 (2004): p. 13.

constructivismo maquínico que se despliega en *El Anti-Edipo*, y por otro por la consideración del devenir no en tanto correspondencia de relaciones que fijan una estructura sino más cerca de Gilbert Simondon²⁴ como relación que acontece *en* el ser, devenir que no le adviene al ser como existencia separada sino que es dimensión de un ser que se desfasa y desborda en relación consigo mismo.

Con relación a la recepción por parte de la antropología del pensamiento de Lévi-Strauss y de Deleuze, consideramos que su lectura y revisión nos permitirán arribar en futuros trabajos a la posibilidad de concebir una nueva forma de pensar la disciplina antropológica, ya no como esa suerte de egoantropología que proponen los paradigmas fenomenológicos y hermeneúticos, en los que el hombre es el centro omnímodo de todo conocimiento, sino como una antropología anti-narcisista que se desmarca de una idea totalizante de hombre, en tanto principio trascendente que organiza esta ciencia social.

²⁴ Simondon, Gilbert. *La individuación* Trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Editorial Cactus y Cebra Ediciones, 2009, p. 37.

Bibliografía

- Alliez, Eric. “La condición CsO o la política de la sensación”. Revista Laguna. 15 (2004) p. 91-106.
- Deleuze, Gilles. “Cómo reconocer al estructuralismo” en Gilles Deleuze: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* Trad. José Luis Pardo (Valencia: Pre-Textos, 2005)
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal, Barcelona: Editorial Anagrama, 1998.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Trad. Thomas Kauf, Barcelona: Editorial Anagrama, 1993.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* Trad. Elena Benarroch, Madrid: Ediciones Cátedra, 1988.
- Levi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Trad. Francisco González Aramburu, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Levi-Strauss, Claude y otros. *Estructuralismo y dialéctica*. Trad. Mireya Reilly de Fayard, Buenos Aires: Paidós, 1968.
- Levi-Strauss, Claude y otros. *Problemas del estructuralismo*. Trad. Alberto Drazul y otros, Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba, 1967.
- Levi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. Trad. Noelia Bastard, Buenos Aires: Paidós, 1988.
- Mengue, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Trad. Julián Fava y Luciana Tixi, Buenos Aires: Las cuarenta, 2008.
- Simondon, Gilbert. *La individuación* Trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Editorial Cactus y Cebra Ediciones, 2009.