

C. LEVI-STRAUSS - J.-M. BENOIST**Reconsideraciones: De Rousseau a Burke⁽¹⁾**

—Usted ha escrito en varios libros y artículos que hoy día la etnología, y su propia obra en particular, no se dirige a sus contemporáneos. Con todo, observo que en un ensayo reciente sobre la libertad humana —así como en sus libros “Raza e Historia” y “Raza y Cultura”— (2) sin traspasar el terreno filosófico, y mediante el procedimiento de plantear cuestiones y problemas, usted hace comentarios de suma actualidad sobre las preocupaciones de su tiempo. ¿Cómo concilia estas dos posiciones?

—Ni “Raza e Historia” ni el texto más reciente sobre la libertad surgieron por iniciativa propia. El primero respondía a una petición de la UNESCO y el segundo a una invitación del Presidente de la “Assemblée Nationale” para hacer una declaración ante la Comisión de Libertades. En ambos casos traté de ofrecer lo que se esperaba de mí, en lugar de tomar yo la iniciativa.

—Con todo, esos textos y las posiciones que usted toma son muy importantes; tanto más, quizás, porque usted prefirió adoptar esa actitud de reticencia comparada con la actitud más bien moralizante y sermoneadora de los filósofos de hoy. Usted rechaza cualquier definición abstracta y universal de libertad, prefiriendo en su lugar definiciones concretas. Del mismo modo, propone que los derechos humanos sean considerados no como derechos de una persona moral sino, por el contrario, como los derechos y deberes de un ser vivo en un mundo vivo (3).

—No creo que haya nada paradójico respecto al primer punto, puesto que simplemente he adoptado un punto de vista etnológico. En otras palabras, “les libérés” —cualquiera que sea el sentimiento y preocupación más profundos que tengan respecto a ellas los miembros de una sociedad dada— consisten esencialmente en un número determinado de posibilidades, actividades y actitudes concretas, enraizadas todas ellas en el pasado de una sociedad particular, y consiguientemente no susceptibles de ser definidas en abstracto. Nosotros las observamos en el contexto de una u otra experiencia social. Desde ese punto de vista es, por tanto, un problema etnológico.

—Antes de afrontar la cuestión de “los derechos del hombre como un ser vivo”, quizás podemos continuar discutiendo sobre este tema de la libertad. En la definición que usted da parece alinearse más bien con una determinada tra-

dición inglesa de análisis que con la noción enteramente “a priori” propuesta por los teóricos franceses de la libertad desde Descartes a Sartre (4).

—Lo que dice se confirma por el hecho de que, aunque en Francia no se ha producido ninguna reacción a mi declaración ante la Comisión de la “Assemblée” ni a mi posterior artículo en la “Revue des Deux Mondes”, el artículo sí parece haber causado algún impacto cuando apareció traducido en Inglaterra. Los ingleses reconocieron ciertos temas y pensamientos que les eran familiares y que posiblemente remitían a Burke, pero que produjeron a los lectores franceses la impresión de algo extraño, “un corps étranger”.

--Un “cuerpo extraño” que nos permite ver que usted tiene más confianza en la historia y en la tradición que en la razón y en la naturaleza humana... lo cual es enteramente conforme con un punto de vista etnológico. Usted describe sociedades que contienen “micro-solidaridades” y “lealtades de corto alcance” que han sido dejadas de la mano de la historia, y usted articula esta propuesta con un punto de vista político y filosófico que es próximo al de Montesquieu. De este modo podría ser doblemente cierto decir que sus referencias a “l’histoire” y a “la tradition” por una parte, y a Montesquieu por otra, no son completamente extrañas al pensamiento francés (5).

—Ciertamente no. Pero fueron desplazadas muy rápidamente por otra corriente de Pensamiento, aquella que proviene de Rousseau en el “Contrat Social” y que se desarrolló en la filosofía política de la Revolución Francesa, la misma corriente que se remonta por encima de Montesquieu hasta el cartesianismo. Ahora bien, esta corriente es la corriente dominante y todavía conforma el pensamiento de nuestros contemporáneos. Es, digamos, “l’esprit de système” aplicado a las realidades políticas y sociales —y creo que nada es más peligroso que esto.

—Por eso usted se siente disconforme con ese “espíritu de sistema” (incluyendo sus desarrollos totalitarios contemporáneos), pero no en nombre de una especie de pesimismo o nihilismo de sumisión o de inútil rebelión, sino en nombre de “valores” muy sólidos que son precisamente aquellos principios de la Separación de Poderes (en el caso de Montesquieu) y los de las “micro-solidaridades”.

--La idea de pequeños contrapesos y equilibrios, “des petits contrepouvoirs”, me parece el aspecto más profundo del pensamiento de Burke (6). Pero en mi caso observo una especie de convergencia: encuentros fortuitos o quizá no tan fortuitos, no lo sé --entre mi profesión de etnólogo, que me ha hecho sensible a los hechos concretos de la vida en sociedad, y por otra parte una ex-

perencia personal, una experiencia muy lejana, de mis difusas inclinaciones hacia la acción política.

Cuando era estudiante, e incluso cuando estaba todavía en el "Lycée", era miembro del Partido Socialista, que entonces se llamaba el SFIO ("Section Française de l'Internationale Ouvrière"). Incluso desempeñé un cargo: era secretario general de la Federación de Estudiantes Socialistas. Como todos mis camaradas, en torno al período de 1930-35 era un pacifista, y entonces viví "la drôle de guerre", la "extraña guerra" y el colapso francés; y me di cuenta que era un gran error enmarcar las realidades políticas bajo ideas formales. Quizás esto fue posible durante un período relativamente breve en la vida de nuestras propias sociedades, cuando el pensamiento intelectual y los acontecimientos político-sociales pudieron haber coincidido lo suficiente como para que el pueblo sintiera que los ideólogos eran sus portavoces, a la vez que los ideólogos mismos tenían el sentimiento de armonizar con una cierta realidad y su desarrollo a través del tiempo.

Por muchas razones importantes temo que el mundo de hoy, a causa de su densidad y complejidad, el increíblemente alto número de variables que implica, haya dejado de ser pensable, al menos de modo omnicompreensivo.

Como la mayoría, continúo reaccionando políticamente a los acontecimientos, pero he llegado a ser consciente del epidérmico —o, si usted prefiere, visceral— carácter de esas reacciones, y de que mi posición como intelectual no me inviste con ninguna autoridad especial que comporte el derecho a proclamarlas desde alguna tribuna callejera para la edificación de mis contemporáneos. Además no creo que la vida de las sociedades, las aspiraciones de los hombres y de las mujeres en una sociedad dada, puedan interpretarse con arreglo a una suerte de rejilla universalmente aplicable (7).

—Esto debe servir para romper la imagen que tiene alguna gente de una ideología que procede de su método de análisis etnológico: el estructuralismo. Usted puede ser perfectamente fiel a lo que ha emprendido y a lo que ha logrado a nivel teórico con ese método. Pero es bueno darse cuenta, si puedo decirlo así, que el método conduce a una conclusión ideológico-política exactamente opuesta al "espíritu de sistema" que su método ha sido acusado de subrayar o de mantener.

—Hay una total incompreensión aquí. Tiene que ver con la objeción sobre la historia que ha sido dirigida contra mí tan a menudo, y que pretende que yo "ignoro la historia", que no me interesa, mientras por el contrario leo trabajos históricos con mucho mayor interés que libros filosóficos o novelas. La historia me proporciona el sentimiento de ampliar la experiencia etnográfica. Cuando leo informes de un cierto período de nuestra propia historia o de la historia

de otras sociedades —actualmente es el caso de Japón, pues he vuelto de allí precisamente— presiento que cada lapso de desarrollo histórico permite algo original, irreductible, completamente comparable a lo que el etnólogo busca en sociedades muy remotas.

La única historia que me interesa es una historia concreta, formada de una multitud de pequeños acontecimientos cuya “raison d’être” podemos entender con perspicacia, a pesar de que hubiera sido imposible prever que ocurriesen determinados acontecimientos en lugar de otros.

Las pretensiones contra las que me he rebelado no eran las de los historiadores, sino las de determinados filósofos de la historia que sustituyen esta fluctuante, elusiva e imprevisible realidad de la evolución histórica por un sistema y una ideología (8).

—Y es en nombre de esta clase de historia dispersa, capaz de tener en cuenta, sino el azar, sí la naturaleza contingente de esos multiformes acontecimientos, como usted deduce no “une théorie de la liberté”, sino una posición sobre varias libertades...

—No es en absoluto una “teoría”, y no quiero dar a estas observaciones una importancia exagerada. Repito, me permití hacerlas porque se me incitó a ello; probablemente yo no las hubiera hecho espontáneamente. Pero pienso que no hay nada más peligroso que intentar definir las sociedades occidentales (y después, por extensión, el corpus total de las sociedades humanas, incluidas las estudiadas por los etnólogos) por una suerte de código de libertades abstractas que no tendrían sentido para muchas de ellas, mientras que para otras estarían en contradicción con su propia experiencia vital. El ejercicio de las libertades no tiene lugar en un vacío, sino que se dan en relación con los lazos tradicionales, los cuales muy a menudo tienen raíces irracionales. Son éstas las que forman el tejido social, aquí como en cualquier parte (9).

—Esta “intervención de lo irracional” que se opone a una racionalidad omnicomprendiva es un argumento muy interesante.

—No es un argumento, es un hecho. La historia es irracional. Todas las sociedades son irracionales, o contienen un amplio elemento irracional, y sería tan absurdo como peligroso optar por ignorarlo, y apuntar sobre el papel los perfiles de una sociedad totalmente racional. Nunca ha habido una sociedad así, ni la puede haber, y tenemos que sacar las consecuencias de la constatación de este hecho (10).

—Cuando, de un modo más general, usted describe esa variedad de pequeñas solidaridades que protegen al individuo de ser aplastado por la sociedad como

un todo, y a la sociedad de ser pulverizada en átomos anónimos e intercambiables, ¿no hay en la definición de estas adhesiones y solidaridades (cada una de las cuales integra esas libertades y esos códigos culturales) la definición de un equilibrio? (11).

--Sí, pero me parece que otro podría equivaler a un lugar común. No soy el primero en decir, y probablemente no seré el último en observar, que la evolución de nuestras grandes sociedades modernas tiende a pulverizar los contextos y los cuerpos intermedios y a reducir los individuos a átomos intercambiables, a descualificarlos a favor de un poder anónimo centralizado.

Esto me parece algo obvio. A un nivel bastante más teórico estos tipos prácticos de consideraciones nos retrotraen a lo que una vez (cuando intentaba definir el objeto de la etnología de tal modo que pudiera distinguirse de las investigaciones de carácter más generalmente sociológico) llamé "niveles de autenticidad", expresión con la que me refiero a aquellos niveles menores todavía discernibles incluso en nuestra sociedad, en los que las relaciones entre individuos se sostienen en bases concretas. Al nivel del pueblo o de la vida parroquial, donde no se trata sólo o particularmente de decidir en abstracto, sino en relación a Pedro, Pablo o Jacobo, con todas sus idiosincrasias, intereses y preocupaciones, y donde consecuentemente la vida colectiva descansa sobre una auténtica percepción de su realidad y de su profunda verdad. Y me parece lamentable que lo que todavía existe al nivel de la vida comunitaria, fenómeno que considero como lo más fructífero en nuestras sociedades contemporáneas, no exista más a otros niveles.

--Y esto le lleva a lamentar la desaparición de lo que usted llama "esos privilegios infinitesimales", esas desigualdades posiblemente irrelevantes que (sin contravenir la igualdad general) permite a los individuos encontrar los más estrechos puntos de anclaje.

--Quiero decir que en el tipo tradicional de sociedad los individuos pertenecen a una multitud de órdenes menores --familiar, profesional, local, religioso, corporativo-- y en consecuencia tiene (o acostumbraron a tener) el sentimiento de que ocupan una posición muy especial y de que son diferentes de otros; tienen la sensación de realizar una función insustituible, de poseer una originalidad propia. Quizás cada uno considera su posición superior a la de sus vecinos-- no porque conlleve poder alguno de coerción o explotación, sino simplemente porque implica unas pocas minúsculas diferencias a las que se atribuye lo que yo denominaría un valor cuasi-estético.

Tomemos como ejemplo, una visita que hice recientemente a Wajima, una pequeña ciudad costera del Mar de Japón, que es uno de los principales centros de la industria (o del oficio, mejor) del barniz. Durante cuatro días viví allí con

los artesanos del barniz, la mayoría de ellos muy jóvenes. El día antes de partir fuimos juntos a cenar donde estaban presentes todos los especialistas profesionales, desde los ebanistas que forman los objetos y los artesanos que añaden la capa de barniz por medio de una serie de complejas operaciones, hasta los verdaderos artistas que los decoran y que están divididos en varias especialidades que no requieren por igual el mismo virtuosismo. Cuando pregunté si ciertos artesanos tenían algún sentimiento de superioridad sobre otros, contestaron al unísono que ellos eran todos "indispensables" y que se sentían "iguales". Entonces indagué si algunos proverbios o dichos expresaban el orgullo profesional de cada grupo y menospreciaban el de los otros. Aparecieron ejemplos por docenas. Incluso si una determinada ideología igualitaria representa la actitud oficial, estaba claro que cada grupo permanecía tradicionalmente ligado a su especial e irremplazable papel en el proceso global.

Cualquier clase de vida social continuada depende de la perfección de estos tipos de diferenciación, y también de una adhesión a esas distinciones por parte, no sólo de unos individuos por relación a otros individuos, sino también por parte de individuos agrupados dentro del mismo marco de referencia y que sienten solidaridad con otros individuos que actúan del mismo modo al ejercer el mismo trabajo, y que contrastan con otros grupos del mismo modo (12).

—Entonces, tal vez pudiera usted decir que esa noción de individuos a la que recurre para señalar su contraste con la sociedad total y totalizante está realmente sobredeterminada en cierta medida por esas múltiples diferencias.

—*Creo que en cualquier caso no hay nada más trágico que "une société globale", una sociedad total formada únicamente por un rebaño de individuos. Me parece que para la protección de esos individuos los cuerpos intermedios son indispensables.*

—Esto le coloca más bien de parte de Montesquieu, cuya filosofía política es un paisaje poblado por esos "cuerpos intermedios". Y esto hace que usted le sea levemente infiel a Rousseau.

—*Hay aquí una suerte de paradoja. Rousseau, por quien siento algo que casi llamaría veneración, a quien me siento tan unido y visualizo como "un intime", estaba en mi opinión profundamente equivocado en su teoría política. Quizás es por esta razón por la que me siento muy unido a él. El me enseñó con su propio ejemplo que el intelectual, "qua intelectual", cuando se dispone a tratar con problemas de este orden tiene que ejercitar un tipo especial de control sobre sí mismo.*

Me gustaría añadir una confesión. Este tipo de relación íntima que disfruto con Rousseau también la siento con Chateaubriand, que es el opuesto de

Rousseau, y con todo el mismo. Por eso la persona que siento más íntima no es ni Rousseau ni Chateaubriand, sino una especie de quimera, la figura de Jano constituida por la diada Rousseau-Chateaubriand, que me ofrece el aspecto dual del mismo hombre, aunque hagan elecciones diametralmente opuestas.

—Lo cual se deja sentir en sus escritos...

—*Naturalmente, porque Rousseau y Chateaubriand son probablemente los dos escritores más grandes de la prosa francesa. Todo el esplendor de la lengua francesa queda ilustrado igualmente en la diada Rousseau-Chateaubriand, aunque, no hace falta decirlo, con modalidades completamente diferentes. Por eso no es una verdad particular, o la expresión de una verdad particular, lo que me atrae. Es, más bien, la expresión de una complejidad, de una red de contradicciones en la cual vivimos —en lo cual yo vivo, en todo caso. Es el sentimiento de esta situación contradictoria— contradictoria dentro de la “oeuvre” de Rousseau, contradictoria cuando se ponen juntas las “oeuvres” de Rousseau y de Chateaubriand —es en esta contradicción en la que me siento atrapado; y esa es la razón por la que me siento unido a ellos.*

—¿Es esta contradicción la que toma “la dialéctica” como una forma de pensamiento? ¿Puede todavía usted ser fiel a aquellas contradicciones que presentó en otros escritos, y que eran el resultado del influjo de profesores y colegas, psicoanalistas y marxistas?

—*¡Oh! Esas eran características de mi biografía intelectual, si puedo decirlo así.*

—¿Hace posible “LA DIALECTICA” (13) pensar a través de la contradicción que incuba en el corazón de la obra de Rousseau? ¿O está esta contradicción más allá del alcance de la “razón dialéctica”? Si usted, por ejemplo, piensa en las dimensiones ideales de las sociedades libres y democráticas, se encuentra con que Rousseau las sitúa en las pequeñas sociedades en las que los intercambios todavía tienen lugar en el reducido espacio de la palabra hablada.

—*Retomemos los “niveaux d’authenticité” de los que ya estuvimos hablando. Obviamente una sociedad del orden de magnitud de un pueblo o una parroquia no es en absoluto la misma entidad que nuestras enormes sociedades contemporáneas. Creo que una de las cruces de nuestro pensamiento político es que continuamos viviendo acompañados de un trasfondo ideológico ideado en el pasado para dar cuenta de sociedades teóricas o reales, ninguna de las cuales era comparable, ni en grado de complejidad ni en orden de magnitud, con las sociedades de las que nosotros somos miembros.*

—¿Está usted diciendo —a diferencia de Rousseau, que quería volver al estado de comunidades pequeñas globales— que una cierta restauración de sociedades parciales ofrece la última oportunidad de dar un poco de salud y vigor a las enfermizas libertades? Usted ha dado incluso un umbral mínimo para la existencia de esas sociedades de nivel óptimo: como si sólo fuesen viables grupos de 40 a 250 miembros.

—*¡No he sugerido que las grandes sociedades occidentales deberían dividirse en pequeñas comunidades de 40 a 50 personas! Soy perfectamente consciente de que esto es inconcebible. Simplemente he citado observaciones hechas por los etnólogos sobre las sociedades más rudimentarias que conocemos, las cuales parecen incapaces de conservarse por encima de un determinado umbral extremadamente bajo. Se fisioan en lugar de expandirse. La fisión tiene que producirse si quieren permanecer fieles a la misma fórmula que gobernaba su existencia. No se trata sino de sugerir que puede haber determinados óptimos numéricos para los diferentes niveles de vida social; no pretendo haber hecho una ley de esta sugerencia (14).*

—Esta concepción de las “libertades” consideradas en un contexto concreto (que se da la mano con la definición que usted ofrece del Estructuralismo como reconciliación de lo sensible y de lo inteligible) le lleva a criticar aquellos conceptos de los Derechos Humanos excesivamente universalistas, y al fin y al cabo etnocéntricos, sobre la base de que están ligados a una concepción occidental de la naturaleza humana. Usted propone, de una forma razonablemente clara y pragmática, sustituir nuestras nociones de los Derechos Humanos por “la persona humana concebida como un ser vivo”... (15).

—*Lo he dicho una y otra vez. Lo que me llama la atención en nuestra sociedad es la veneración literal con la que rodeamos determinadas síntesis de elevada complejidad y singularidad. Me refiero a las obras de los grandes artistas: pintores, escultores, músicos. Para conservarlas construimos museos que son semejantes a los templos de otras sociedades. Pensaríamos que sería un desastre, una catástrofe universal, que todas las obras de Rembrandt o de Miguel Angel fueran destruidas. Tendríamos la sensación —enteramente acertada por lo demás— de que algo insustituible había desaparecido.*

Pero cuando se trata de esas síntesis infinitamente más complejas e infinitamente más insustituibles que son las especies vivas, sean plantas o animales, obramos con absoluta irresponsabilidad y del modo más imprudente. Es posible imaginar que si toda la obra de Rembrandt desapareciera, podría aparecer otro pintor cuya obra lograría, de una forma diferente, llenar este vacío —una hipótesis puramente teórica, lo sé, y más que improbable. Por otro lado, es totalmente (y, en este momento, diría metafísicamente) inadmisibles que una plan-

ta o una especie animal desaparecida pudiera ser sustituida por una especie equivalente en la escala temporal de la existencia humana. Este es el punto de partida de la línea de pensamiento al que usted ha aludido (16).

Los derechos que pueden y deben ser adscritos al hombre son solamente un caso especial de los derechos que deben ser adscritos al poder creativo de la vida. Porque el hombre posee derechos sólo en la medida en que consiga realizar en la escala individual lo que la naturaleza realiza en la forma de las especies vivientes.

—¿No está usted próximo aquí a ciertas tesis filosóficas o religiosas procedentes del lejano oriente? Cuando define al hombre como un ser que participa de la creación y no como su dueño, usted está anticipando una crítica de las concepciones clásicas cartesianas del dominio de la creación y del irresistible deseo que permanentemente aspira a transformar esa creación.

—He sido a menudo acusado de ser “anti-humanista” (17), pero no creo que sea verdad. A lo que me he opuesto, y lo que considero profundamente perjudicial, es esa clase de humanismo desmadrado que deriva (por una parte) de la tradición judeo-cristiana y (por otra parte, y más cercana a nosotros) del Renacimiento y del cartesianismo, que convierte al hombre en dueño y señor absoluto de la creación (18).

Presiento que todas las tragedias que hemos vivido —primero con el colonialismo, luego con el fascismo y con los campos de exterminio nazis— no son contrarias o no están en contradicción con el pretendido humanismo que hemos practicado durante varios siglos, sino que las consideraría más bien como su extensión natural. Puesto que en cierto modo fue un único e idéntico impulso —el que hizo que el hombre comenzara trazando entre él mismo y las otras especies vivas la frontera de sus propios derechos— y que después llegase a trazar esa frontera en el interior mismo de la raza humana, separando determinadas categorías, reconocidas como las “únicas verdaderamente humanas”, de otras que entonces padecen una degradación desarrollada en los mismos términos que los que fueron utilizados para discriminar entre las especies vivas humanas y no humanas. Este es el verdadero pecado original que conduce a la humanidad hacia su propia destrucción (19).

El respeto por los hombres que son nuestros semejantes no puede estar basado en determinadas dignidades especiales que la humanidad reclama para sí misma como tal, porque entonces una fracción de la humanidad siempre podrá decidir que ella encarna esas dignidades de un modo especial. Deberíamos más bien hacer valer de entrada una suerte de humildad “a priori”. Si el hombre hubiera comenzado por respetar todas las formas de vida además de la suya, estaría protegido contra el riesgo de no respetar todas las formas de vida en el interior de la humanidad misma.

—¿Se trata, entonces, de la definición de una ética que no toma como su origen el individuo humano universal y racional, sino más bien esta “humilité principielle” que sería su faro guía...?

—*Humildad ante la vida, porque la vida representa la más rara y maravillosa creación observable en el universo.*

El gran modelo es el mundo y la naturaleza; y cuando digo “le grand modèle” no es sólo el modelo representativo sino también, y al mismo tiempo, el modelo estético y moral.

—Y sin embargo en este modelo, en la naturaleza (como han mostrado los trabajos de Konrad Lorenz y otros) la violencia y las semillas de la destrucción están inmediatamente dadas. Tal vez haya que temer más esta constatación que la voluntad humana de cambiar “la naturaleza”. ¿Acepta usted esta enseñanza también?

—*En primer lugar creo que la obra de Lorenz, a la que admiro en la medida en que se limita a la etnología animal, con frecuencia se me hace sospechosa en lo que respecta a sus ambiciones sociológicas y filosóficas. ¿No sería posible derivar de ella enseñanzas opuestas? Lorenz mismo contrapone la agresión humana, o más precisamente la perversión humana de ella, al instinto agresivo en su forma natural normal. Sin cerrar los ojos a los aspectos que usted acaba de subrayar muy acertadamente, no me parecen comparables en magnitud con la intensidad de la devastación y el alcance de la destrucción que el hombre produce a la naturaleza. Después de todo, esas evoluciones y transformaciones —que en verdad contienen su parte de violencia— han culminado siempre en un cierto equilibrio recobrado. No hay nada como ese tipo de impulso Gadarene hacia el desequilibrio que está introduciendo ahora en el seno de la naturaleza esa fracción de la naturaleza que es el hombre.*

—¿Cree usted firmemente que, con su actual proyecto, Francia es obsequiada con una oportunidad única para establecer los “Derechos Humanos” sobre bases que, excepto durante unos pocos siglos en occidente, han sido siempre, explícita o implícitamente, aceptados en todas partes?

—*No olvide que sólo se trataba de una declaración a la Comisión de Libertades. Desconozco cuál será el resultado; pero cuando me presenté ante la Comisión sentí un cierto malestar por algunas nuevas propuestas legales que, fuese cual fuese el partido del que procedieran, no pensaron en absoluto replantearse el problema.*

Por mi parte —y teniendo presente el carácter utópico de mi propia línea de pensamiento— me hubiera gustado realizar una suerte de salto metafísico y,

más que extender el campo de las viejas declaraciones de Derechos Humanos, que no han sido muy seguidas, reconstruir la noción de libertad sobre diferentes fundamentos (20).

—¿Una especie de revolución copernicana?

—*Decir esto me parece una exageración. Más bien se trataba de disolver determinados prejuicios mentales muy consolidados, cuyo cuestionamiento hubiera sido ilusorio esperar de una comisión política.*

—¿Y cuando aboga por el derecho “del ser vivo” en lugar del derecho de la persona moral kantiana, la cual está estrechamente relacionada con la concepción occidental, le parece que ese derecho depende de un acuerdo mutuo, de una participación universal de diversos pueblos?

—*Me parece que en lugar de una concepción originalmente occidental (y por tanto más bien reciente) de los Derechos Humanos podría haber sido posible intentar ponernos a nosotros occidentales en pie de igualdad con las ideas explícitas o implícitas que otras civilizaciones han desarrollado sobre este problema. Como etnólogo no puedo olvidar que, como usted decía, las grandes civilizaciones de Oriente Medio o del Extremo Oriente, con el budismo y otras familias espirituales, no sólo están abiertas a esta clase de pensamiento, sino que han estado fundamentadas en él durante milenios.*

Incluso los así llamados pueblos “primitivos” estudiados por los etnólogos tienen un profundo respeto por la vida animal y vegetal. Este respeto se expresa entre ellos por lo que nosotros consideramos tan a menudo como supersticiones. Pero constituyen en verdad un freno muy eficaz para el mantenimiento de cierto equilibrio natural entre el hombre y el entorno del que se sirve. Podríamos haber llegado de este modo más fácilmente a algún tipo de consenso filosófico que por medio de las ilusiones realmente ingenuas de tratar de reclamar un privilegio especial para las supuestas verdades occidentales, como si éstas nos otorgasen poderes especiales para imponer a otros los derechos que emanan de ellas (21).

—Si, pero algunas de esas culturas asiáticas u otras que han producido ideologías respetuosas de la naturaleza humana como parte de la naturaleza en general a menudo han ido de la mano con despotismos políticos. A la luz de esta constatación la noción occidental de los Derechos Humanos no ha sido vista como un “universal abstracto” sino como algo muy concreto y singular, algo apremiante y valioso.

--Presiento que con el cambio de perspectivas que he propuesto seríamos actualmente más fuertes para luchar contra tales abusos y para ayudar a los pueblos a que usted se refería en su lucha contra el despotismo.

Pero no creo que haya ningún tipo de unión o solidaridad entre aquellas ideas filosóficas y determinadas formas políticas que han surgido inesperadamente a lo largo de la historia. ¡No fue el budismo el que originó el maoísmo! El maoísmo mismo surgió en oposición a los conceptos tradicionales chinos, como puso de manifiesto la revolución cultural.

--Estoy de acuerdo. Pero lo que yo trataba de decir era que la noción de los "Derechos Humanos", incluso definida a la manera occidental moderna, todavía podía servir como una especie de traba o freno contra la expansión de los despotismos.

--Mire, no propongo desentenderse de la filosofía occidental de los Derechos Humanos. Mi intención era tan sólo darle una base más sólida y más amplia... Si usted quiere, lo que pienso es que preocuparse por el Hombre sin preocuparse simultáneamente, como un problema de solidaridad, por todas las otras manifestaciones de la vida es, nos guste o no, llevar a la humanidad a convertirse en su propia opresora y abrir el camino de la auto-opresión y de la auto-explotación. Y de paso le diré que esta idea del hombre como dueño y señor propietario de la naturaleza ("l'homme maître et souverain possesseur de la nature") me parece estar mucho más firmemente incorporada en los despotismos que usted acaba de mencionar que en las sociedades liberales, o en todo caso con igual firmeza al menos.

--Hasta el punto de que a menudo hemos transmitido este legado a esos mismos despotismos, nosotros somos, como he dicho, sus agentes propagadores.

--En mi opinión, la ideología marxista, comunista y totalitaria sólo es una estrategia de la historia para promover la más rápida occidentalización de pueblos que hasta tiempos muy recientes han permanecido en la periferia.

--A lo que me refiero, no con demasiada precisión quizás, es a esa especie de elemento maldito ("part maudite") del individuo, cuando renuncia no a su personalidad, sino a sus características propias. En la medida en que él da su acuerdo a esa "solidaridad recuperada", a esa paz con la naturaleza, tal vez tiene que renunciar a su propia singularidad o particularidad.

--Estoy en desacuerdo. La oposición cultura/naturaleza es esencial para los etnólogos, no porque ellos la hayan inventado, como en ocasiones se les objeta,

sino porque la observan entre los pueblos que estudian como una verdadera categoría del entendimiento humano. No quisiera que usted imagine que la abandono tan rápidamente.

La humanidad presenta propiedades específicas propias como para establecer una supremacía cultural opuesta a un orden puramente biológico. La prueba —o una de las pruebas— es que la humanidad ha logrado por sí misma la realización de esas síntesis únicas e insustituibles en la forma de personas individuales, mientras que la naturaleza las crea bajo la forma de especies vivas (22).

Acabamos de hablar precisamente de la "oeuvre" de Rembrandt y de Miguel Angel: las suyas son creaciones individuales, y sin embargo, despliegan el mismo orden de complejidad y originalidad que una especie animal o vegetal considerada en su totalidad. Consecuentemente, los "derechos" que en la Naturaleza tienen que ser formulados en términos de especies se expresan en términos individuales cuando se trata de la Cultura.

Yo diría que Poussin, Rembrandt, Rousseau o Kant son tan valorables como una especie animal o vegetal. Pero no más. Y por tanto los derechos del hombre —los derechos de cada hombre— tienen sus límites en el punto exacto en que su ejercicio supone o corre el riesgo de suponer la extinción de toda una especie animal o vegetal (si bien no individualmente, puesto que no me opongo a que comamos zanahorias, consumamos grano o matemos animales para alimentarnos).

Pero lo que no podemos hacer es poner en peligro, en nombre de los derechos que reclamamos para nosotros mismos como seres humanos, la existencia de una especie que, "sub especie naturae", puede ser de tanto valor como un ser humano.

—Ya, lo comprendo perfectamente. Pero cuando usted recurre a la noción de "el individuo" no en las especies animales sino como individuos humanos, ¿no puede decirse finalmente que ese irreductible valor del individuo —sea Rembrandt, Rousseau o algún transeúnte anónimo— es una noción que es en sí misma defectuosa, no tanto posiblemente a causa de su etnocentrismo latente, sino en la medida en que otras culturas, aun en la hipótesis de que abrazaran esta filosofía, no han otorgado en absoluto un estatuto especial a esta noción de individuo?

—Un cierto grado de etnocentrismo es inevitable. Después de todo, lo que podemos esperar —y no podemos esperar nada más— es conseguir elaborar un lenguaje que permita comunicarnos entre nosotros, teniendo presente que esta comunicación siempre será parcial. Creo que la formulación que estoy adelantando ofrece un medio de comunicación, un compromiso más efectivo entre

los distintos tipos de civilizaciones o culturas que nuestros principios tradicionales.

—De algún modo, esto nos lleva de nuevo a Rousseau, a ese pasaje al comienzo (Libro I, cap. 6) de “El Contrato Social” que es una especie de microcosmos del debate sobre el origen de la desigualdad: “... et le genre humain périrait s’il ne changeait de maniere d’être” (“... y el género humano perecerá si no cambia su manera de ser”). ¿Piensa que hemos alcanzado este punto crucial?

—*No veo indicación alguna de un cambio “en el modo de ser”, y en cualquier caso me gustaría añadir en defensa de Rousseau que no es en absoluto cierto que “El Contrato Social” adelante un plan concreto de sociedad que Rousseau hubiera propugnado en la vida real. Creo que “El Contrato Social” es una especie de rejilla teórica para analizar y criticar cualquier tipo de sociedad real o posible.*

—¿Con todo, sin embargo, usted es en cierta forma un optimista razonable?

—*No creo que sea un optimista. Aceptaría fácilmente el reproche del pesimismo, si al pesimismo se le añade la cualificación de “sereno” --“un pessimisme serein”.*

Pero, para concluir, diría a los optimistas, si es que hay optimistas: vuestra única posibilidad depende de que el vuestro sea un optimismo modesto, no un optimismo febril. Todo lo que he intentado expresar en mi obra contempla las condiciones bajo las que el género humano podría intentar quizás un nuevo punto de partida --sin demasiada confianza en que llegue a la meta (23).

(Traducido del inglés por José Carlos Fajardo).

(1) Lévi-Strauss, invitado el 19 de mayo de 1976 por el presidente Edgar Faure a declarar ante la comisión especial sobre las libertades en la Asamblea Nacional, provocó sin duda una interesante polémica. Fruto de ésta destacaría el artículo “Reflexiones sobre la libertad” (introducido en “Mirando a lo lejos”; Emecé 1986, cap. XXII) y la entrevista que el lector ahora lee.—Esta es una traducción de la publicación inglesa “Encounter” (febrero-abril, 1980). Una versión más reducida de la misma puede encontrarse en “Le Monde” (21 de enero de 1979).

(2) “Raza e historia” se encuentra en español en “Antropología estructural II” (Siglo XXI, 1979). “Raza y cultura” puede verse, también en español, en “Mirando a lo lejos” (Emecé 1986, cap. I).

- (3) “¿Se puede concebir entonces un fundamento de las libertades cuya evidencia sea tan fuerte que ella se impusiera indistintamente a todos? No se percibe más que uno sólo, pero implica que a la definición del hombre como ser moral se la sustituye —pues es su carácter más manifiesto— por la del hombre como ser viviente (...). El derecho a la vida y al libre desarrollo de las especies vivientes aún existentes sobre la tierra solamente puede ser considerado imprescriptible, por la razón muy simple de que la desaparición de una especie cualquiera ocasiona un vacío, irreparable en nuestra escala, en el sistema de la creación.” (Texto tomado de “Mirando a lo lejos”; ed. cit., página 342.)
- (4) En “El pensamiento salvaje” podemos leer: “Descartes, que quería fundar una física, separaba al Hombre de la sociedad. Sartre, que pretende fundar una antropología, separa a su sociedad de las demás sociedades. Atrincherado en el individualismo y en el empirismo, un ‘Cogito’ —que quiere ser ingenuo y bruto— se pierde en los callejones sin salida de la psicología social.” (Editado por F. C. E., 1984, pág. 362.)
- (5) “Los seres particulares inteligentes pueden tener leyes que ellos hicieron: pero tienen también leyes que no hicieron. Antes que fueran seres inteligentes, eran posibles; tenían pues relaciones posibles y, en consecuencia, leyes posibles” (Montesquieu en “El espíritu de las leyes”; lib. I, cap. I). Por esta razón Lévi-Strauss declara que “la ‘virtud’ de Montesquieu no se decreta por vía legislativa. Si la ley puede garantizar el ejercicio de las libertades, éstas no existen más que por un contenido concreto que no proviene de la ley, sino de las costumbres” (“Mirando a lo lejos”; ed. cit., pág. 345). Muy acertadamente Jean-Marie Benoist dirá que “mutatis mutandis, on peut aller jusqu’à dire que le combat que l’anthropologie lévi-straussienne mène au niveau idéologique contre les conceptions environnantes de la nature humaine s’apparente à la position très particulière que la polémique de Rousseau occupe vis-à-vis des penseurs du siècle des lumières” (De “La révolution structurale”; Denoël/Gonthier, 1980, página 106).
- (6) La influencia ejercida por el dublinés Edmund Burke (1729-1797) en el campo de la socio-política es enorme. En el caso lévi-straussiano destacaría de su influencia —aparte de los “pequeños equilibrios de fuerza”— la gran valorización de la tradición que concretiza al hombre enfrentándose a todo intento de abstraerlo. Burke así dirigió sus críticas contra la Revolución Francesa no sólo por mero conservadurismo (ver “Reflexiones sobre la Revolución Francesa”; Instituto de Estudios Políticos, 1978). Una obra con innumerables paralelismos a la de Burke es sin duda la prosa conservadora de Chateaubriand (1768-1848), a la que también tanto debe Lévi-Strauss.
- (7) “No se puede adoptar una definición racionalista de la libertad —pretendiendo de este modo la universalidad— y hacer al mismo tiempo de una sociedad pluralista el lugar de su expansión y de su ejercicio. Una doctrina universalista evoluciona ineluctablemente hacia fórmulas equivalentes a las del partido único, o hacia una libertad devastadora y desviada, bajo cuyos efectos las ideas, libradas de sí mismas, se combaten hasta perder toda su sustancia” (“Mirando a lo lejos”; ed. cit., pág. 345).
- (8) Para Lévi-Strauss “la historia es un conjunto discontinuo formado de dominios de historia, cada uno de los cuales es definido por una frecuencia propia y por una codificación diferencial del antes y del después. No es posible el paso entre las fechas que

los componen, así a unos como a otros, de la misma manera que no lo es entre números reales y números irracionales. Más exactamente: las fechas propias de cada clase son irracionales por relación a todas las de las otras clases". Recogiendo en buena medida este planteamiento estructuralista de la historia, Paul Veyne dirá. "Los acontecimientos no son cosas ni objetos consistentes ni sustancias, sino un fragmento libremente desgajado de la realidad, un conglomerado de procesos, en el cual cosas, hombres y sustancias en interacción se comportan como sujetos activos y pasivos" (Paul Veyne en "Cómo se escribe la historia"; Alianza, 1984, pág. 37). Paralelamente a estos desarrollos también quisiera advertir que "por mucho que Lévi-Strauss cite a Marx para su propósito..., sospecho que el estructuralismo es la filosofía de buen tono de un período conservador" (Edward Carr en "¿Qué es la historia?"; Ariel, 1987, páginas 38-39).

- (9) "Porque la adhesión a las libertades es tanto más grande cuanto los derechos que se le invita a proteger reposan sobre una parte irracional (...), la libertad real es aquella de los largos hábitos, de las preferencias, en una palabra, de los usos" ("Mirando a lo lejos"; ed. cit., pág. 347).
- (10) Puesto que "la conciencia no es clave de la acción" (P Veyne en ob. cit., pág. 132 y siguientes).
- (11) "La actitud homogeneizante que suprime las diferencias y la diversidad cultural y las reabsorbe en el seno de una identidad de tipo trascendental kantiano, sea materialista o espiritualista, tiene como corolario un obstáculo metodológico que hace estragos en el ejercicio de la investigación y que consiste en no dejar subsistir las diferencias cada una por sí, sino en determinarlas a partir de lo que le es más familiar al antropólogo; por ejemplo, la noción de poder y subordinación tal como se concibe en Occidente. Un libro de Pierre Clastres, "La Société contre l'Etat", acaba de llamar la atención acerca de este peligro epistemológico en que ingenuamente han caído los etnólogos mejor intencionados que cometen extrapolaciones, sin saberlo, desde su propia ribera ideológica y toman como constataciones de campo la importación solapada e involuntaria de categorías ligadas a su propio código ideológico" (Jean-Marie Benoist en "Seminario con Lévi-Strauss"; Petrel, 1985, pág. 13).
- (12) "Todos los miembros de la especie "Homo sapiens" son lógicamente comparables a los miembros de una especie animal o vegetal cualquiera. Sin embargo, la vida social efectúa en este sistema una extraña transformación, pues incita a cada individuo biológico a desarrollar una personalidad (...), un tipo de variedad o de especie que no existe probablemente en la naturaleza (...), y al que podríamos llamar "mono-individual" (Lévi-Strauss en "El pensamiento salvaje"; ed. cit., pág. 312).
- (13) Enfrentándose Lévi-Strauss al origen social del pensamiento lógico —tesis básica durkheimiana— dice: "existe indudablemente una relación dialéctica entre la estructura social y el sistema de categorías, el segundo no es un efecto, o un resultado de la primera. Una y otra traducen, gracias a laboriosos ajustes recíprocos, algunas modalidades históricas y locales de las relaciones entre el hombre y su mundo, que forman su sustrato común" ("El pensamiento salvaje"; ed. cit., pág. 312). Pues bien, existen críticas verdaderamente serias a esta "dialéctica de opuestos" mantenida por el estructuralismo: "La concepción de Lévi-Strauss, en su totalidad, llega a ser absurda a causa de su rigidez, lo mismo que ocurre con muchas otras teorías antropológicas. La socie-

- dad 'no' es una máquina aunque algunos de sus aspectos funcionen como si lo fueran, la mente humana 'no' es completamente exacta en sus funciones analíticas, los mitos 'no' son todos iguales en sus objetivos, incluso en su nivel más abstracto" (G. S. Kirk en "La naturaleza de los Mitos Griegos"; Argos-Vergara, 1984, págs. 70-71). La inexistencia de una "distinción consciente" entre el ámbito de la Naturaleza y el ámbito de la Sociedad ha sido también subrayada por G. E. R. Lloyd en "Polaridad y analogía" (Taurus, 1987), así como por Jack Goody en "La domesticación del pensamiento salvaje" (Akal, 1985). Metodológicamente el problema reside en la supremacía de una "sincronía descodificadora" que somete a toda posible "comprensión diacrónica". Esta problemática ha sido tratada por Jean-Pierre Vernant ("Mito y sociedad en la Grecia Antigua"; Siglo XXI, 1984) y por Paul Ricoeur ("Structure et herméneutique"; Esprit, Novembre 1963) entre otros.
- (14) "Todo ocurre como si dos grupos de cuarenta a doscientos cincuenta miembros fueran aptos para vivir, en tanto que un grupo, digamos, de cuatrocientos o quinientos miembros no lo es. Las causas económicas no explican el fenómeno más que imperfectamente. Es necesario pues admitir que razones más profundas, de orden social y moral, mantienen el número de individuos llamados a vivir juntos en los límites entre los cuales se situaría lo que se puede llamar el óptimo de población" (Lévi-Strauss en "Mirando a lo lejos"; ed. cit., pág. 348).
- (15) En "Mito y significado" Lévi-Strauss comenta: "entre la vida y el pensamiento no existe hiato absoluto considerado como una realidad concreta por el dualismo filosófico del siglo XVIII. Si lográsemos admitir que lo que ocurre en nuestra mente no se diferencia en absoluto, ni sustancial ni fundamentalmente, del fenómeno básico de la vida; y si llegáramos a la conclusión de que no existe tal hiato imposible de superar entre la humanidad, por un lado, y todos los demás seres vivos (no sólo los animales sino también las plantas), por el otro, llegaríamos tal vez a obtener más sabiduría (digámoslo francamente) que aquella que esperábamos llegar alguna vez alcanzar" (Alianza, 1987, págs. 45-46). Comprendemos ahora mejor aquella parte de "El pensamiento salvaje" que dice: "la etnología es, en primer lugar, una psicología" (ed. cit., pág. 193).
- (16) "La pérdida de un allegado o de un personaje público político, escritor o artista, cuando nos afecta, lo hace de la misma manera en que sentiríamos la irreparable privación de un perfume si "Rosa centifolia" se extinguiese. Desde este punto de vista, no es falso decir que algunos modos de clasificación, arbitrariamente aislados con la etiqueta de totemismo, tienen un empleo universal: entre nosotros, ese "totemismo" se ha humanizado. Ocurre como si, en nuestra civilización, cada individuo tuviese su propia personalidad por totem: ella es el significante de su ser significado" ("El pensamiento salvaje"; ed. cit., págs. 312-313).
- (17) "Creemos que el fin último de las ciencias humanas no es construir al hombre, sino disolverlo" ("El pensamiento salvaje"; ed. cit., pág. 357).
- (18) "Díjose entonces Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se muevan sobre ella" (Génesis I, 26). Este "dueño y señor de la Naturaleza" ("Discursos del método", parte VI) tuvo que esperar para su desantropomorfismo hasta la época de un Voltaire: "Dios creó al hombre a su imagen, pero el hombre le ha pagado con la misma moneda". Pa-

rece ser que la desantropocentrización inaugurada por la ciencia copernicana en nuestra cultura no fue suficiente para desequilibrar al Hombre-Dios. Para una mayor profundización sobre esta temática —ligada al surgimiento del individuo— ver “Ensayos sobre el individualismo” (en especial el capítulo I) de Louis Dumont (Alianza, 1987).

- (19) El mismo Dumont en otro magnífico ensayo titulado “Homo aequalis” comenta: “Nuestra hipótesis será que el totalitarismo resulta de la tentativa, ‘en una sociedad en la que el individualismo se halla profundamente enraizado, y es predominante, de subordinarlo a la primacía de la sociedad como totalidad’ (...). De ahí la violencia y su culto, que obedece, más aún que la necesidad de obtener la sumisión donde se halla fuera de alcance la subordinación —que exige el acuerdo general de los ciudadanos sobre los valores fundamentales—” (Taurus, 1982; pág. 24). Frente a lo que a primera vista podría parecer, las soluciones no radican en una “ética del consenso”, sino en una “ética del respeto”: “Se habla mucho de la ‘diferencia’ de la rehabilitación de aquellos que son diferentes de una manera u otra, del reconocimiento del otro (...). Hay que destacar solamente que, en un tratamiento igualitario de este tipo, se deja de lado, ignora o subordina la diferencia, y no se la ‘reconoce’” (“Ensayos sobre el individualismo”; ed. cit., págs. 272-273).
- (20) “La concepción que acabamos de esbozar fue la de los jurisconsultos romanos, imbuidos de influencias estoicas, que definían la ley natural como el conjunto de las relaciones establecidas por la naturaleza entre todos los seres animados para su común conservación; también la de las grandes civilizaciones de Oriente y del Extremo Oriente inspiradas por el hinduismo y el budismo; en fin, la de los pueblos llamados subdesarrollados y aun de los más humildes entre ellos las sociedades sin escritura que estudian los etnólogos. Por diferentes que estas sociedades sean unas de otras, ellas concuerdan en hacer del hombre una parte interesada, pero no el dueño de la creación” (“Mirando a lo lejos”; ed. cit., pág. 344).
- (21) “En el presente se podría esperar una repercusión en la opinión comparable a aquella provocada por la Declaración de la Independencia de 1776, las Declaraciones de los Derechos de 1789 y 1793, cuyos principios, comprendemos mejor hoy, servían sobre todo a necesidades históricas” (“Mirando a lo lejos”; ed. cit., pág. 344).
- (22) “Pues, si es verdad que la naturaleza expulsó al hombre y que la sociedad persiste en oprimirlo, el hombre puede al menos invertir en su ventaja los polos del dilema, ‘y buscar la sociedad de la naturaleza para allí meditar sobre la naturaleza de la sociedad’” (“Antropología estructural II”; ed. cit., pág. 43).
- (23) “Veo evolucionar a la humanidad —dice Lévi-Strauss en sus ‘Conversaciones’ con Paolo Caruso— no en el sentido de una liberación sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural” (Anagrama, 1969, pág. 27).