

CIENCIA Y ARTE DE NIETZSCHE A LÉVI-STRAUSS

Domingo Araya Alemparte
Universidad de Santiago de Chile

Se dirá algún día de nosotros que navegando siempre hacia el Oeste esperamos llegar a unas Indias desconocidas, pero que nuestro destino era naufragar en lo infinito.

NIETZSCHE, *Aurora*.

La edad de oro que una ciega superstición había ubicado detrás (o delante) de nosotros, está en nosotros.

LÉVI-STRAUSS, *Tristes Trópicos*.

“Cuando el arco iris de las culturas humanas termine de abismarse en el vacío perforado por nuestro furor, en tanto que estemos allí y que exista un mundo, ese arco tenue que nos une a lo inaccesible permanecerá, mostrando el camino inverso al de nuestra esclavitud, cuya contemplación —a falta de recorrerlo— procura al hombre el único favor que sabe merecer: suspender la marcha, retener el impulso que lo constriñe a obturar una tras otra las fisuras abiertas en el muro de la necesidad y acabar su obra al mismo tiempo que cierra su prisión; ese favor que toda sociedad codicia cualesquiera sean sus creencias, su régimen político y su nivel de civilización, donde ella ubica su descanso, su placer, su reposo y su libertad, oportunidad esencial para la vida, de *desprenderse* y que consiste —¡adiós salvajes! ¡adiós viajes!— durante los breves intervalos en que nuestra especie soporta suspender su trabajo de colmena, en aprehender la esencia de lo que fue y continúa siendo más acá del pensamiento y más allá de la sociedad: en la contemplación de un mineral más bello que todas

nuestras obras; en el perfume, más sabio que nuestros libros, respirado en el hueco de un lirio, o en el guiño cargado de paciencia, de serenidad y de perdón recíproco que un acuerdo involuntario permite a veces intercambiar con un gato”¹.

Con estas incomparables bellas palabras finaliza Lévi-Strauss, en 1955, su obra juvenil, debordante de fuerza y de serenidad, escrita en medio de sus travesías amazónicas y que constituye un ejemplo de lo que Nietzsche postuló: “la ciencia bajo la óptica del artista y el arte, bajo la de la vida...”², y que lleva por título “Tristes Trópicos”.

En este libro, de claras resonancias schopenhauerianas y nietzscheanas, se despliega una ciencia trágica, en la cual confluyen varios saberes y métodos diversos, que señalan la posibilidad de una diferente concepción de la ciencia.

Lévi-Strauss es, en esta obra, tan científico como fabulador y, mejor aún, es científico porque es fabulador. En el capítulo treinta y siete *Tristes Trópicos*, su autor nos cuenta que se encontraba en una etapa desalentadora de su viaje de regreso desde las lejanas sabanas brasileras, cuando imaginó una pieza teatral que llamó “La apoteosis de Augusto”. El drama fue escrito en seis días sin interrupción, de la mañana a la noche, y en ella plantea algunos de los más importantes problemas de la etnología. En medio de una atmósfera más bien deprimente, el investigador se pregunta:

“¿Qué he venido a hacer aquí? ¿Qué espero? ¿Con qué fin? ¿Qué es exactamente una investigación etnográfica? ¿El ejercicio normal de una profesión como las demás, con la única diferencia de que el escritorio o el laboratorio están separados del domicilio por algunos millares de kilómetros? ¿O la consecuencia de una elección más radical, que implica poner en cuestión el sistema donde uno ha nacido o ha crecido?”³.

La profesión de etnólogo, que es una auténtica vocación, consiste, para Lévi-Strauss, en un reconocimiento y una apertura al Otro y a lo Otro. Cuando el maestro dictó, en 1960, la lección inaugural de la cátedra de Antropología Social en el Colegio de Francia, dijo al finalizar:

“Me declaro discípulo y testigo de aquellos hombres y mujeres que, en el momento en que hablo, a miles de kilómetros de aquí, en alguna sabana

¹Lévi-Strauss, Cl.: *Tristes Trópicos*. Eudeba. Buenos Aires, 1976, p. 418.

²Nietzsche, F.: “Ensayo de autocrítica” en *El nacimiento de la tragedia*, Alianza editorial, Madrid, 1980, p. 28.

³Lévi-Strauss, Cl.: *Tristes Trópicos*. Op. cit., p. 378.

devorada por los incendios de la maleza o en una jungla brillante de lluvia, retornan al campamento para compartir una pobre pitanza y evocar juntos a sus dioses”⁴.

Lo que está en la base de esta impugnación del etnocentrismo, es el intento de superación de la metafísica dualista e idealista, que Derrida llama “logo-fonocentrismo”. Es en este punto, donde Lévi-Strauss y Nietzsche se encuentran y traman la misma conspiración: contra la metafísica onto-teológica, en favor de un nuevo modo de entender la ciencia.

Hay una opinión, equivocada según mi parecer, que identifica el pensamiento nietzscheano con el irracionalismo, y por lo tanto con un anticientifismo de corte romántico. Esta opinión implica un desconocimiento de la raíz misma de la meditación nietzscheana, así como un apego a ciertos prejuicios. El pensamiento Nietzsche hunde sus raíces en la tradición clásica, aquella que se inicia con Heráclito y Parménides, que sigue con Platón y Aristóteles y que culmina en el idealismo hegeliano, pasando antes por lo más destacado del racionalismo moderno. Entre la Ilustración y el Romanticismo, Nietzsche propone una Nueva Ilustración. Hijo de esta venerable estirpe filosófica, mal podría Nietzsche despreciar frívolamente aquello que lo constituye en su más íntima fibra.

No sólo en el período llamado *volteriano* o *ilustrado* de la producción nietzscheana, y en el cual reniega de sus primeras intuiciones dionisiacas, nuestro filósofo hace una defensa del espíritu científico, sino permanentemente a lo largo de su prodigiosa obra.

Cuando Nietzsche tenía quince años, haciendo gala de una precocidad propia del genio, le escribe a su hermana Elizabeth, las siguientes palabras:

“Además, ¿es en realidad tan difícil aceptar sencillamente todo aquello en lo que uno ha sido educado, todo lo que poco a poco ha ido echando hondas raíces en nosotros, aquello que es tenido por verdadero en el círculo familiar, y en el de muchas personas buenas y que además consuela y eleva realmente a los hombres? ¿Aceptar todo esto crees tú que es más difícil que luchar contra la costumbre, en la inseguridad del que marcha solo, con frecuentes vacilaciones del corazón y hasta de la conciencia, a menudo desesperado, pero teniendo siempre como meta la de ir por nuevos caminos en pos de la verdad, de lo bueno y de lo bello? ¿Se trata acaso de obtener una concepción de Dios, del universo y de la redención, que nos haga sentir lo más cómodos posible? Para el verdadero investiga-

⁴Lévi-Strauss, Cl.: *Antropología Estructural*. Eudeba. Buenos Aires, 1973, p. XLVIII.

dor, ¿no es por el contrario indiferente el resultado de sus investigaciones? ¿Acaso al investigar buscamos tranquilidad, paz y dicha? ¡No! Sólo la verdad aunque ésta fuera horrible y repulsiva... Aquí se dividen los caminos de los hombres; ¿quieres paz espiritual y felicidad? Cree. ¿Quieres un discípulo de la verdad? Investiga”⁵.

Pero la verdad de la ciencia, de la que nos habla Nietzsche, no es la de la metafísica. Precisamente una de las preocupaciones constantes del pensamiento nietzscheano es el de la impugnación del concepto de verdad propio de la metafísica. Ya en aquel osado escrito de su época juvenil, en “*Verdad y mentira en sentido extramoral*”, nos habla del “enigmático impulso a la verdad”⁶. No sólo la verdad es una invención (por no decir ficción) que se pacta, sino que además proviene del ámbito impulsional, más concretamente, del impulso que quiere la seguridad y la sobrevivencia. Según Nietzsche, sólo por olvido creemos en la verdad; lo que olvidamos es esa oscura proveniencia, esa genealogía que nos conduce a vergonzosos antepasados. Pero tal vez lo que más nos espanta de este tratamiento de la verdad es el congelamiento del *Fundamento* y la apertura al sin fin del interpretar.

La verdad “es una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas... son ilusiones que se han olvidado que lo son, metáforas gastadas cuya virtud sensible se ha deteriorado”⁷. La raíz del concepto es la metáfora, en la cual aún se aprecian las diferencias individuales, que más tarde se diluirán en la vaguedad del concepto. La metáfora es individual en tanto que el concepto generaliza, olvidando lo distintivo. Con base en estos conceptos, realiza el hombre un edificio, donde los elementos se ensamblan de una determinada manera y donde existe un orden y jerarquía, un *juego* que se llama *verdad*.

En esta mordaz crítica a la verdad de la metafísica, como adecuación a una entidad en-sí verdadera, esencialmente universal y supratemporal, Nietzsche, siguiendo la línea de reflexión que va de Kant a Marx, hace de la verdad un asunto humano y, como tal, relativo e histórico. La verdad y la metafísica son explicadas por la “ilusión inherente a la trasposición artística de un estímulo nervioso en imágenes”, de donde provendrá el concepto, que se pretende correlato ideal de la cosa en-sí.

⁵Nietzsche, F.: “Carta a su hermana” en *Nietzsche 125 años*. Edit. Temis, Bogotá, 1977, p. 60.

⁶Nietzsche, F.: “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en Navarro Cordón y Calvo Martínez, *Textos filosóficos. Antología*. Ed. Anaya, Madrid, 1982, p. 511.

⁷Ibidem., p. 514.

Las cosas mismas, y este es el punto medular del asunto, son ya metáforas, de modo que con ellas acontece lo mismo que con el castillo de Kafka: siempre se repliegan y son inaccesibles. El sujeto es artísticamente creador, es decir, configurador de la realidad. No existe un criterio absoluto para poder saber si dicha configuración es o no coincidente con alguna supuesta realidad verdadera y última, pero desde Kant, inaccesible para nosotros.

Este es el sentido epistemológico de lo que anuncia *el loco* en *La Gaya Ciencia*:

“¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo le hemos matado, todos nosotros somos sus asesinos. Pero, ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿A dónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veís de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada?”⁸.

Es la disolución del *Fundamento* que nos arroja a un nuevo espacio, donde rige otra economía de los signos, donde se abre el infinito del significante, del pliegue, del lenguaje liberado de esa *vieja hembra engañadora* que es la razón sometida a la gramática y a la semántica deudora de la metafísica.

A donde nos lanza la meditación nietzscheana es a la crisis de la ciencia como espíritu de seriedad, como dogmatismo, pero no a la crisis de la ciencia como la entiende, entre otros, Bachelard:

“En la obra de la ciencia sólo puede amarse aquello que se destruye, sólo puede continuarse el pasado negándolo, sólo puede venerarse al maestro, contradiciéndolo. Entonces sí, la Escuela continúa a lo largo de toda una vida. Una cultura detenida en un período escolar es la cabal negación de la cultura científica. No hay ciencia sino mediante una escuela permanente. Esta escuela es la que ha de fundar la ciencia”⁹.

La ciencia, lejos de ser una defensa de la seguridad dogmática, es más bien una lucha contra el *alma profesoral* que es el auténtico obstáculo epistemológico que el espíritu científico deberá vencer.

⁸Nietzsche, F.: *La Gaya Ciencia*. Olañeta Ed. Barcelona, 1979, p. 114.

⁹Bachelard, G.: *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI. México, 1983, p. 297.

Lo propio de la ciencia es su criticidad, su carácter polémico, su voluntad de contradicción, su perspectivismo, su pluralidad, su tolerancia del error y su empeño en la rectificación, es decir, todo aquello que Nietzsche señaló con su ideal noble, con el *espíritu libre* y con el mismo superhombre. La cientificidad radica en la voluntad de problema, como premisa de una educación para la ciencia.

También Popper insiste en que lo que constituye la cientificidad de ciertos enunciados “reside en que son susceptibles de revisión (es decir, en el hecho de que pueden ser sometidos a crítica y reemplazados por otros mejores)”¹⁰. La ciencia, ajena a todo dogmatismo, incluso al que caracteriza al positivismo cerrado cuando niega la posibilidad de que existan problemas con sentido más allá del empirismo positivista, es entendida por Popper, de la siguiente manera:

“El juego de la ciencia, en principio, no se acaba nunca. Cualquiera que decide un día que los enunciados científicos no requieren ninguna contrastación ulterior y que pueden considerarse definitivamente verificados, se retira del juego”¹¹.

La ciencia se perfila como ese infinito en el cual está destinado a naufragar el hombre que supera la mediocridad, como ese juego infinito que nos obliga a persistir en la búsqueda y donde las hipótesis más contrastables son las que van imponiéndose en un proceso donde nunca hay ganador definitivo ni derrota absoluta.

El espíritu científico al que apunta Nietzsche, esencialmente antimetafísico, se resuelve en una afirmación del arte y de la vida entendida como Voluntad de Poder. Cuando Nietzsche quiere ver la ciencia desde la óptica del artista, y el arte desde la vida, ésto no consiste, como nos lo recuerda Heidegger, en el hecho de cultivar un estilo “incitante, elegante y agradable”¹² para la ciencia, sino más bien en una manera de concebir el ser y la verdad. El arte impugna y supera la metafísica en la medida en que “el carácter perspectivístico del ser se vuelve esencial”¹³. El arte se abre al devenir y él mismo, deviene.

Vista así, la ciencia deja de ser un refugio para *doctos* incapaces de vivir,

¹⁰Popper, K.: *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid, 1982, p. 48.

¹¹Ibidem., p. 52.

¹²Cfr. Heidegger, M.: “La voluntad de Poder como arte” en *Nietzsche 125 años*. Ed. Temis, Bogotá, 1977, p. 143.

¹³Ibidem., p. 144.

para seres débiles que sólo persiguen seguridad, y muestra su rostro polifacético y versátil, su vitalidad. La ciencia vital es creadora, no teme la incertidumbre, no descansa en *La* verdad.

La antropología lévi-straussiana, enraizada en lo mejor de la tradición cultural francesa, en Montaigne, Descartes y Rousseau, recoge también otras vetas de indiscutible valor: el budismo, el marxismo y, lo que me propongo mostrar aquí, la filosofía de Nietzsche.

Podríamos aventurar como idea medular (no central) de la reflexión lévi-straussiana, y siguiendo en ésto a Derrida, la idea de *juego* en la configuración de la estructura (siempre acentrada). También aquí, la verdad se esconde socarronamente detrás de múltiples (interminables) máscaras, y la ciencia es un extraviarse/ubicarse en el laberinto de los textos y de los signos. Intentando definir la antropología, nos dice:

“Nadie, creo, ha estado más cerca de definirla —aunque se trate de una preterición— que Ferdinand de Saussure cuando, presentando la lingüística como parte de una ciencia todavía por nacer, reserva a esta última el nombre de semiología y le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social”¹⁴.

La cultura, el hombre, el lenguaje es el ámbito de los signos, en el cual caben mitos y ritos, reglas de parentesco, cocina y economía, erotismo y habla; la antropología es un sistema de signos sobre los signos. La antropología de Lévi-Strauss culmina, tal como nos lo señala Octavio Paz¹⁵, en una meditación sobre el sentido del sentido, y es en ese punto donde se aproxima de manera incuestionable a Nietzsche. Es aquí donde la mirada trágica, definida por Clement Rosset como una “diversidad de la mirada, visión de lo múltiple que, llevada a sus límites, se vuelve ciega...”¹⁶, se hace patente y reúne a ambos pensadores.

Tanto en la meditación en las ruinas de Táyila, como en la visita al Kyong, Lévi-Strauss prosigue por el sendero budista que identifica el sentido del sentido con el sinsentido y afirma:

“En efecto, ¿qué otra cosa he aprendido de los maestros que he escuchado, de los filósofos que he leído, de las sociedades que he visitado y de esa ciencia de la que Occidente se enorgullece, sino mendrugos de lecciones que, unas junto a otras, reconstituyen la lección del Sabio al pie del árbol?

¹⁴Lévi-Strauss, Cl.: *Antropología estructural*. Eudeba. Buenos Aires, p. xxvii.

¹⁵Cfr. Paz, O.: *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Joaquín Mortiz. México.

¹⁶Rosset, Cl.: *Lógica de lo peor*. Barral. Barcelona, 1975, p. 7.

Todo esfuerzo por comprender destruye el objeto al cual nos hemos aferrado, en provecho de un objeto de otra naturaleza; reclama de nuestra parte un nuevo esfuerzo, que anula en provecho de un tercero y así, sucesivamente, hasta que alcanzamos la única presencia duradera, que es aquélla en que se desvanece la distinción entre el sentido y la ausencia de sentido: la misma de la cual partimos”¹⁷.

El enigma del *eterno retorno de lo mismo* ha sido interpretado en este mismo sentido, como la constatación del sinsentido, que de ninguna manera conduce a la desesperación, sino por el contrario, a la liberación de una concepción finalista y moralista del mundo. La pérdida del sentido, la firmación del azar, equivale a la recuperación de la inocencia del mundo. No es a un quietismo nihilista ni a un pesimismo derrotista, pero tampoco a un activismo ingenuo o fanático, a lo que nos conduce esta experiencia trágica. El *desprendimiento* que nos propone Lévi-Strauss corresponde a la *santidad* nietzscheana señalada en el libro cuarto de la *Gaya Ciencia*, en el aforismo 276:

“Quiero aprender cada día a considerar como belleza lo que tienen de necesario las cosas; así seré de aquellos que embellecen las cosas. *Amor fati*: sea éste en adelante mi amor”¹⁸.

La necesidad de las cosas es el azar, el sentido como ausencia de sentido y la respuesta es similar: la sonrisa del Buda y la risa de Zatustra.

Es en este contexto en el cual debemos inscribir el concepto de ciencia para Lévi-Strauss. La antropología no tiene por misión reflejar una supuesta esencia metafísica del hombre, ya que lo esencialmente humano es carecer de esencia, es un hacerse a sí mismo, un proceso, una praxis. La antropología será, como su objeto, *poiesis*, es decir, mito-lógica. Se rompe así la tradicional escisión entre los saberes aceptados como válidos y aquéllos que son excluidos del ámbito del saber. Esta es la tesis que sostendrá en “El pensamiento salvaje”, donde nos muestra que el pensamiento mítico no es, como creía Lévi-Brühl, prelógico, sino que posee la misma complejidad que el nuestro, sólo que abocado a otros menesteres. Un fuerte relativismo etnológico acompañado de un sano y valiente escepticismo, va a caracterizar la vocación antropológica de Lévi-Strauss. La antropología nace como apertura al Otro y lo Otro, como compensación a la culpa que genera el colonialismo xenófobo y racista. Rompe con la segregación de lo Otro que está en la médula del etnocentrismo. Lo Mismo, lo nuestro, no es lo único, ni lo mejor.

¹⁷Lévi-Strauss, Cl.: *Tristes trópicos*. Op. cit., p. 415.

¹⁸Nietzsche: *La gaya ciencia*. Op. cit., p. 143.

Hay múltiples posibilidades de ser. La antropofagia del Otro es similar a nuestra antropeoemia. Todo es relativo y lo que nos parece normal y justo puede ser también visto como absurdo. En su evaluación de las culturas, Lévi-Strauss llega a sostener que “tenemos razón en cuidar tiernamente la imperfección que nos empeñamos en eliminar”¹⁹. Las sociedades frías, las que han optado por mantenerse al margen del progreso (esa máquina carnívora destrozadora de hombres), tienen mucho que enseñar a las sociedades calientes (las que se han volcado ansiosamente a la conquista/destrucción de la naturaleza). Es esta actitud analéctica la que le hará decir, ante el espectáculo de los nambiquara al caer la noche:

“El visitante que acampa por primera vez en el matorral con los indios es presa de angustia y de piedad frente a esa humanidad tan íntegramente desprovista; aplastada contra el suelo de una tierra hostil por algún implacable cataclismo; desnuda, temblorosa, junto a las fogatas vacilantes. Circula a ciegas entre la maleza, evitando chocar contra una mano, un brazo, un torso, cuyos cálidos reflejos se adivinan al resplandor de los fuegos. Pero esta miseria está animada de risas y de cuchicheos. Las parejas se estrechan como en la nostalgia de una unidad perdida; las caricias no se interrumpen al paso del extranjero. En todos se adivina una inmensa gentileza, una profunda apatía, una ingenua y encantadora satisfacción animal y, uniendo esos sentimientos diversos, algo así como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana”²⁰.

La antropología no es una ciencia neutra, obsesionada por un objetivismo que conjura todo lo que huele a sujeto, sino que está comprometida con la realidad que estructura y con la cual está co-implicada. Tiene también como misión la de mostrar que cultura no es sinónimo de explotación y que cultura y humanidad no son contradictorias. La antropología tiene como vocación proteger formas de vida que han sido arrasadas por las sociedades históricas. La ciencia del hombre debe permitir el paso “de un tipo de civilización que inauguró en el pasado el devenir histórico, pero al precio de una transformación de los hombres en máquinas, a una civilización ideal que conseguiría transformar las máquinas en hombres”²¹.

Tampoco es la antropología una ciencia “pura”, puesto que se encuentra *contaminada* con el aporte de otros saberes. Esta ciencia rompe con la estrati-

¹⁹Lévi-Strauss, Cl.: *Tristes Trópicos*. Op. cit., p. 386.

²⁰Lévi-Strauss, Cl.: *Tristes Trópicos*. Op. cit., p. 290.

²¹Lévi-Strauss, Cl.: *Antropología Estructural*. Op. cit., p. XLVI.

ficación tajante que se establece entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu y tal como lo dice nuestro autor: “hunde sus pies, por decirlo así, en las ciencias naturales; apoya sus espaldas en las ciencias humanas y mira hacia las ciencias sociales”²². Esta integración de saberes es de enorme fecundidad y también ha sido puesta de relieve por Gadamer cuando afirma que “fuera de la competencia científica, fluye un fuerte torrente de saber humano en forma de arte y religión, usos y costumbres, economía y derecho, desde los tiempos más antiguos hasta nuestro tiempo racionalizado, sin el cual nuestro saber se reduciría a la mitad”²³.

Vemos en la obra de Lévi-Strauss la concreción de una ciencia vislumbrada por Nietzsche, vista desde la óptica del arte y de la vida, es decir que impugna las premisas de la metafísica.

Hemos visto, a lo largo de este texto en que hemos jugado con diversos textos, hasta configurar una nueva textura, caracterizada por el deseo de encontrar las premisas de una ciencia vital, que no huya del devenir y que no se anquilese perezosamente en las esencias eternas de la metafísica. Más allá de la necesidad de sobrevivir, el artista juega con los conceptos, procede con intuiciones e ironiza la seriedad del Sentido absoluto. El mito y el arte no se oponen a la ciencia, pero sí a toda forma de dogmatismo inquisitorial. El mundo que configura la ciencia abierta no se detiene en fijeza regular, sino que habita en la movilidad de las metáforas. También la ciencia es poética, es decir, creadora y proviene de lo más propio de ese *animal metafórico* que es el hombre.

La lógica proviene de lo ilógico; lo idéntico, base de la lógica, es una ficción inexistente en la experiencia. Los pilares de la ciencia son ficciones necesarias, para sobrevivir, pero lo que en realidad hay son impulsos que luchan en un nivel inconsciente. Este ataque a la ciencia que depende de la metafísica y de sus categorías fundamentales, es, por otro lado esencialmente desmistificador y, en esa medida, plenamente científico. La ciencia que defiende Nietzsche es el arte, en tanto que actividad, que devenir, que acontecer.

La crítica nietzscheana de la ciencia se refiere fundamentalmente a su versión mecanicista y en general naturalista, con sus conceptos básicos de sustancialidad y de causalidad, así como al contexto teleológico en que se inscribe. Sin embargo, sus posiciones cosmológicas no están reñidas con la

²²Ibidem., p. 325.

²³Gadamer, H.G.: “Teoría, técnica y práctica: la misión de una nueva antropología”, en *Nueva Antropología*, Vol. 1, Ed. Omega, Barcelona, 1975, p. xxvii.

física cuántica de nuestros días ni su idea de lo científico con aquella ley de la ciencia que establece que en ella no hay ninguna Ley.

El método genealógico, contrapuesto al historicismo ligado a Hegel, tiene hoy una vigencia muy notable en el campo de las ciencias sociales, así como también en las ciencias humanas. No sin razón Paul Ricoeur ha asociado el nombre de Nietzsche al de Marx y al de Freud, en tanto que *maestros de la sospecha*. También Michel Foucault los ha identificado en su modo de tratar los signos, superando la semántica hacia una hermenéutica.

Pero es sobre todo en la antropología lévi-straussiana donde veo más claramente la herencia de la crítica nietzscheana a la ciencia y su intento de fundar una ciencia desde la óptica de la vida.

La etnología lévi-straussiana, tal como lo hemos señalado, es el correlato del proceso de des-construcción del logo-fonocentrismo que se opera a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Corresponde al fin del europeo-centrismo implicado en la metafísica. Lévi-Strauss niega la tradición en la que, de todas maneras, está inserto, cuando impugna la función central del Fundamento. Por otro lado hay una búsqueda de un nuevo estatuto para el discurso científico, desligado de la tradición onto-teológica, todo lo cual se refleja con nitidez especial en el estudio de los mitos. A propósito de esto, nos señala Derrida:

“En oposición al discurso epistémico, el discurso estructural sobre los mitos, el discurso mitológico debe ser él mismo mitomorfo”²⁴.

Los mitos, como los signos, no remiten a un sentido originario y primordial, a un fundamento trascendente, sino que todo mito o signo está inserto en el juego de los mismos: se rompe el espacio de la representación. El discurso mítico, como el lenguaje, como el hombre, es abierto, insondable, infinito.

De modo que no se da la posibilidad de una totalización que clausure el juego; las sustituciones son infinitas, dentro de un conjunto finito. La finitud posibilita el juego, al tiempo que la falta de centro abre el movimiento, en la medida en que el signo sustituto del centro se añade como suplemento. Esta concepción del juego rompe la historia de la presencia, del ser como presencia y de la presencia en la historia²⁵. El ser pleno de Parménides (“nuestro Padre Parménides”) es sustituido por un sistema de diferencias caracterizado por la presencia de la ausencia y por la ausencia de la presencia.

²⁴Derrida, J.: *Dos Ensayos*. Edit. Anagrama, Barcelona, 1972, p. 24.

²⁵Cfr. Foucault, M.: “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del Poder*, Ed. La Piqueta, Madrid, 1976.

Es Derrida quien nos muestra con claridad la confluencia de Nietzsche y Lévi-Strauss en el intento de superar la historia de la metafísica y la metafísica de la historia.

El discurso mitomorfo de Lévi-Strauss es transgresor del discurso "científico" deudor de la metafísica. Mito del mito, se niega a ejercer un logos del mito, se resiste a reducir el saber mítico a esquemas racionalistas, por lo cual desemboca en la música. La gran obra destinada a dilucidar lo mítico, las "Mitológicas", posee la estructura de una obra musical. La música le permite distribuir los documentos de una manera no lineal, descubriendo además una gran similitud entre las composiciones musicales y los mitos. A propósito, dice:

"...en el carácter común del mito y la obra musical de ser cada uno a su manera lenguajes que trascienden el plano del lenguaje articulado, sin dejar como él de requerir, en oposición con la pintura, una dimensión temporal para manifestarse... todo ocurre como si la música y la mitología no tuviesen necesidad del tiempo más que para darle un mentís... una y otra son máquinas de suprimir el tiempo"²⁶.

Mito y música recuperan lo más propio del lenguaje, aquello que precisamente escapa a la metafísica; ser juego diferencial. Lévi-Strauss descubre que en los mitos y en la música hay similitudes en las sucesiones. Mitos y música provocan en los oyentes estructuras mentales comunes, tocando fibras fisiológicas y sociales muy profundas. Mitos y música hunden sus raíces en lo visceral y ambos exigen una disciplina corporal. Al escapar del espacio de lo utilitario, mito y arte, constituyen lo sagrado.

Los mitos tienen como función significar la significación y señalan el sentido del sentido: el sinsentido. La ciencia y el arte también, al menos tal como lo entienden Nietzsche y Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss culmina su pensamiento allí donde Nietzsche inició sus meditaciones dionisiacas: en el estudio de la tragedia del logos y en su profunda relación con la música o, dicho en otras palabras, en la enigmática relación de la ciencia, el arte y la vida.

²⁶Lévi-Strauss, Cl.: *Mitológicas*. Vol. 1. *Lo crudo y lo cocido*. F.C.E. México, 1976, p. 25.