

Lévi-Strauss y Bergson

Lydia SUSANA ROSSI

Cuando Lévi-Strauss estudia el pensamiento en su estado salvaje está efectuando una nueva crítica de la razón. Pero el etnólogo no toma como punto de partida de su reflexión las condiciones del ejercicio de su propio pensamiento o de la ciencia de su tiempo a fin de extender estas constataciones a un entendimiento universal, sino que adopta un procedimiento inverso.

En primer lugar, prefiere la observación empírica de entendimientos colectivos cuyas propiedades se manifiestan en sistemas concretos de representaciones. Luego escoge aquellos sistemas cuya divergencia con los sistemas de su propia cultura es mayor. Las reglas de método que deberá emplear para traducir estos sistemas en los términos de su propia cultura pondrán de manifiesto una estructura común «suprema gimnasia donde el ejercicio de la reflexión llevado hasta sus límites objetivos... hace resaltar cada músculo y las coyunturas del esqueleto, exponiendo así los lineamientos de una estructura anatómica general»¹. La mitología ilustra este pensamiento objetivado.

El carácter distintivo de los mitos es el énfasis que resulta de la multiplicación de un nivel por uno o varios otros niveles, mecanismos que, al igual que en la lingüística, tiene como función significar la significación. La metáfora reposa sobre la intuición de la existencia de relaciones lógicas entre un dominio y otros dominios, en los cuales ella reintegra el primero, a pesar de que el pensamiento reflexivo trata de separarlos. El énfasis, o sea, la predilección por la hi-

¹ Lévi-Strauss C.: *Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, pág. 20.

pérbole, constituye una propiedad natural de los mitos: «Es la sombra visible de una estructura lógica que se mantiene oculta»².

El instrumento de la significación es la materia tomada de la naturaleza. Para que sea apta para este papel, sólo se retiene de ella un pequeño número de elementos capaces de expresar contrastes y de formar pares de oposiciones. La significación de un mitema nace de las relaciones de correlación y de oposición que él mantiene con los otros mitemas en el seno del mito. Es necesario que todos los mitemas se presten a operaciones binarias, ya que éstas son inherentes a los mecanismos forjados por la naturaleza para permitir el ejercicio del lenguaje y del pensamiento. Los operadores binarios constituyen así las piezas elementales de todo sistema mítico.

I. *La lógica de los mitos*

A través de los cuatro volúmenes de las *Mythologiques*, Lévi-Strauss dibuja la estructura de los mitos que provienen de las dos Américas e intenta mostrar que en tales mitos categorías sensibles, como por ejemplo, las de «lo crudo y lo cocido», van a servir de útiles conceptuales para elaborar nociones abstractas que se encadenarán en proposiciones. Demuestra así la existencia de una lógica de cualidades sensibles y pone de manifiesto sus leyes.

Para ello se sitúa en el nivel de los signos. Los signos permiten trascender la oposición entre lo sensible y lo inteligible, ya que ellos expresan lo inteligible por medio de lo sensible. Los signos se prestan para traducir de una manera detallada la diversidad de la experiencia sensible y permiten alcanzar un plano en el que las propiedades lógicas se manifiestan como atributos de las cosas. «Gracias a la noción de signo, se trata pues para nosotros, sobre el plano de la inteligible y no solamente de lo sensible, de tornar las cualidades propicias al comercio de la verdad»³.

Los códigos fundamentales son cinco, y corresponden a los cinco órganos de los sentidos, lo cual muestra que se consideran todas las posibilidades empíricas. En las *Mythologiques* uno de estos códigos, el gustativo, ocupa una posición privilegiada. Esto se debe a que en la filosofía indígena la cocina no solamente marca el pasaje de la naturaleza a la cultura, sino que sirve para definir a la condición humana con todos sus atributos.

Mientras que para construir el sistema de los mitos de cocina en *Le cru et le cuit*, Lévi-Strauss utiliza oposiciones entre términos de

² *Op. cit.*, pág. 332.

³ *Op. cit.*, pág. 23.

orden sensible, las oposiciones de términos que aparecen en *Du miel aux cendres* nos remiten, ya no a una lógica de las cualidades, sino a una lógica de las formas. Las categorías que figuran en los mitos consisten en un cuerpo de propiedades comunes transformables entre sí por medio de un sistema de operaciones que constituyen un álgebra.

En *L'origine des manières de table*, con el paso de los mitos sobre el origen de la cocina a aquellos sobre el origen de la alternancia del día y de la noche, se efectúa el tránsito de la consideración de un conjunto de rango I a la consideración de un conjunto de rango II. En lugar de una oposición simple entre términos, se presenta un tipo de oposición más compleja que afecta a dos modos por medio de los cuales puede expresarse la primera oposición. «Ellos oponen, pues, formas de oposición, e ilustran así el pasaje de una lógica del juicio a una verdadera lógica de proposiciones»⁴.

Estas oposiciones implican como elementos primeros, no ya los términos, sino relaciones percibidas entre estos términos según que ellos parezcan muy próximos, muy lejanos o a una buena distancia entre sí. Es decir, que la conjunción, la disyunción y la mediación pasan a ser los términos de una combinatoria de rango más elevado en el que se puede ver el esbozo de una verdadera lógica de proposiciones.

Los mitos de la Amazonia nos conducen, pues, al zócalo decisivo de la conciencia humana, zócalo que sólo será franqueado por la cultura occidental, lo que le va a permitir efectuar el desarrollo de pensamiento filosófico y científico: «Se convendrá en que hemos llegado a un punto en el que el pensamiento mítico se supera a sí mismo y contempla, más allá de las imágenes todavía adherentes a la experiencia concreta, un mundo de conceptos libres de esta servidumbre y cuyas relaciones se definen libremente»⁵. Es decir, que los que llamamos primitivos no difieren del resto de la humanidad por su estructura de pensamiento, sino porque utilizan los mismos recursos en una dirección diferente de la nuestra.

II. *La moral de los mitos*

Lévi-Strauss extrae la moral implícita en los mitos americanos a partir del estudio de diversos episodios culinarios que permiten elaborar una historia de las maneras de mesa.

En tales mitos, el héroe debe a veces masticar en silencio, y otras veces hacerlo con ruido. En el primer caso se trata de hacer del acto

⁴ Lévi-Strauss C.: *L'origine des manières de table*, Plon, 1968, pág. 156.

⁵ Lévi-Strauss C.: *Du miel aux cendres*, Plon, 1967, pág. 407.

de nutrición una operación cultural y mediatizada. En el segundo, la masticación sonora produce una conjunción de fuerzas que se prefiere en general tener separadas, demostrando así que el hombre puede asimilar una parte de las fuerzas hostiles a él y hacerse cómplice de ellas.

Pero, mientras que los mitos de América prescriben conductos diferentes según las circunstancias, nuestra cultura autoriza una sola en todos los casos, excluyendo el que se pueda comer ruidosamente. Las maneras de mesa en los pueblos americanos forman un código libre cuyos términos se combinan para transmitir mensajes distintos. En Occidente, en cambio, las maneras de mesa obedecen a una norma general. Las diferentes formas de masticar, en vez de denotar tradiciones locales, se califican como buenas o malas en sí mismas.

Esta diferencia entre nuestras costumbres y las costumbres primitivas, se acompaña de otra distinción importante entre ambas: nuestra cultura, en lo que concierne a la educación moral, se ocupa de disciplinar una violencia de origen interno, pero en materia de higiene intenta proteger una debilidad interna contra las agresiones de afuera. Por ejemplo, se prohíbe la administración de vino a los niños argumentando que constituye una bebida demasiado fuerte para sus frágiles organismos.

Esta concepción se opone a la filosofía de la educación que encontramos en los mitos sudamericanos. Las reglas a las que debe someterse los jóvenes púberes de las dos Américas tienden a moderar las fuerzas internas por medio de los rigores de la educación. Y así, se considera que la joven púber es poseedora de una violenta agitación interna y que esta agitación aumentará con la consumición de una alimentación fuerte.

Pero los peligros a los que se refiere la filosofía indígena al dictar estas reglas de conducta son muy distintos a las amenazas que provocan tales reglas en nuestra sociedad, pues en tal filosofía los preceptos tienen como fin evitar la contaminación del prójimo.

Los motivos que los pueblos primitivos y los que nuestra sociedad invocan para el cumplimiento de las buenas maneras son, pues, inversos. En nuestra cultura, sombreros, guantes, tenedores y demás utensilios defienden nuestro cuerpo contra un peligro que viene de afuera, mientras que en otras sociedades constituyen barreras que se oponen a una infección que emana del cuerpo mismo del utilizador. «En lugar de, como nosotros pensamos, proteger la pureza interna del sujeto contra la impureza externa de los seres y las cosas, las buenas maneras sirven, entre los salvajes, para proteger la pureza de los seres y de las cosas contra la impureza del sujeto»⁶.

⁶ Lévi-Strauss C.: *L'origine des manières de table*, pág. 419.

Pero debe tenerse en cuenta otro aspecto de la cuestión. Si bien la negligencia con respecto a los utensilios de mesa o a un régimen alimentario infecta al universo y expone al prójimo a la enfermedad y al hambre, tal conducta provoca también una precoz senilidad en el individuo que viola dichas disposiciones.

Los dos tipos de sanciones son mutuamente exclusivas. La persona irrespetuosa de las reglas recibe como castigo una aceleración del curso de la existencia proveniente de factores internos. Para los otros, en cambio, el peligro consiste en una interrupción de este curso proveniente, esta vez, de factores externos.

Esta aparente contradicción se explica cuando se sitúa el conjunto de las prescripciones e dos perspectivas simultáneas. Desde un punto de vista espacial su función consiste en prevenir la conjunción peligrosa de los dos polos del mismo eje. Así, por ejemplo, los utensilios cumplen un papel de aisladores y de mediadores entre las fuerzas naturales y un individuo particular, teatro de una agitación interna debido a circunstancias fisiológicas especiales.

Pero además de un eje espacial hay un eje temporal, pues la omisión del empleo de utensilios mediadores provoca el avejentamiento. Los mitos utilizan el tema del avenjamiento para introducir una categoría fundamental: la de la periodicidad que modula la existencia humana estableciendo ritmos fisiológicos. Una periodicidad regular permite escapar al doble peligro de, por un lado, la ausencia de periodicidad, y, por otro lado, el de una periodicidad demasiado rápida.

Las maneras de mesa cumplen, pues, una doble función, ya que si bien cumplen el papel de aisladores o transformadores que reducen la tensión entre dos polos; tienen también la función positiva de servir de unidad de medida, es decir, que su empleo asigna a cada proceso fisiológico una duración razonable.

Los utensilios de uso diario regulan nuestro trato con el mundo circundante y cuidan de que nada se cumpla de manera precipitada. Ellos manifiestan la función propia de todo objeto cultural y de la cultura misma: «La de separar y unir a la vez seres que, demasiado próximos o demasiado alejado del uno del otro, dejarían al hombre a merced de la impotencia o de la sinrazón»⁷.

III, *La función del rito*

Según Lévi-Strauss el ritual consiste en la emisión de palabras, la ejecución de gestos y la manipulación de objetos independientemente de toda exégesis que dependa de la mitología implícita. En lo que

⁷ *Op. cit.*, pág. 421.

concierna a los gestos y los objetos, el ritual les asigna una función que se agrega a su uso práctico y que suplanta este caso. Ellos connotan, de manera global, un sistema de representaciones. Al utilizarlos, el ritual condensa procedimientos que hubieran sido discursivos, evitando así hablar. En cuanto a las palabras, más que lo que dicen interesa la manera cómo lo dicen.

El ritual hace uso de dos procedimientos: la división y la repetición. Mientras que la división consiste en introducir diferencias pequeñas en el seno de operaciones aparentemente idénticas, la repetición consiste en reproducir muchas veces el mismo enunciado. Pero el segundo procedimiento constituye el límite último del primero. «Diferencias que son infinitesimales tienden a confundirse en una cuasi-identidad...»⁸.

El rito parte de las unidades discretas impuestas por la conceptualización mítica e intenta restablecer la unidad de la vida. Alimenta así la ilusión de que es posible remontar en dirección contraria al mito, rehaciendo lo continuo a partir de lo discontinuo. Pero la ruptura inicial operada por el pensamiento mítico hace imposible llevar a término esta tarea. La oposición entre rito y mito representa la oposición entre el vivir y el pensar, y a través de esta oposición: «El espíritu aprehende la antinomia inherente a la condición humana entre dos sujeciones ineluctables: la de vivir y la de pensar»⁹.

El ritual no proviene, pues, de una reacción espontánea a la vida. Los estados de ansiedad que engendra y que le engendran no expresan una relación inmediata del hombre al mundo, sino que indican el temor de que los cortes operados sobre lo real por el pensamiento discreto no permitan alcanzar la continuidad de la vida.

Lévi-Strauss sostiene que, detrás de las manifestaciones de la vida afectiva, es necesario discernir el efecto indirecto de alteraciones sobreenvenidas en el curso de las operaciones del intelecto.

El espíritu humano se mantiene en tensión virtual y dispone de una reserva de actividad simbólica para responder a todo tipo de solicitudes. Cuando ocurre un incidente cómico, por ejemplo, esta energía es súbitamente liberada y se desvía hacia el cuerpo. El mecanismo de la risa resulta de una toma de conciencia repentina de la unión de dos campos operatorios entre los cuales la experiencia no sugería ninguna conexión.

En la angustia, en cambio, la función simbólica se ve obligada, por una necesidad vital, a operar rápidamente una síntesis cuyos medios se le escapan. Tanto en la risa como en la angustia la función simbólica se interpone necesariamente entre el mundo pensado y el mundo vivido.

⁸ Lévi-Strauss C.: *L'homme nu*, Plon, 1971, pág. 600.

⁹ *Op. cit.*, pág. 602.

Los estados afectivos ocupan un lugar subordinado y posterior con respecto a la captación del mundo por el pensamiento. El ritual no es, pues, una reacción a la vida, sino que constituye una reacción a la manera cómo el hombre piensa el mundo. «Lo que en definitiva el ritual trata de superar, no es la resistencia del hombre al mundo, sino la resistencia ,al hombre, de su pensamiento»¹⁰.

IV. *Algunas consideraciones filosóficas*

En la Finale de *L'homme nu*, Lévi-Strauss afirma que, si bien a lo largo de toda su obra hace indicaciones sobre lo que su trabajo significa para él desde un punto de vista filosófico, no considera que estos comentarios revistan importancia. «Yo intento más bien negar con anterioridad lo que los filósofos podrían pretender hacerme decir»¹¹. Contra toda posible explotación filosófica de su trabajo, Lévi Strauss dice que éste contribuye más bien a una abjuración de lo que se entiende hoy día por filosofía.

Su pensamiento se instaure en una reflexión sobre la estructura. Lévi Strauss sostiene que el lenguaje ha nacido de golpe, pues las cosas no comienzan a significar progresivamente. Este cambio radical no tiene una contrapartida en el dominio del conocimiento que se elabora progresivamente.

Las dos categorías del significante y del significado se han constituido simultáneamente pero el conocimiento, es decir, el progreso intelectual que permite identificar ciertos aspectos del significante con ciertos aspectos del significado, es un proceso lento. «El Universo ha significado mucho antes de que se comience a saber lo que él significaba... Pero, del análisis precedente, resulta también que él ha significado, desde el principio, la totalidad de lo que la humanidad puede esperar conocer de él»¹².

Es decir, que el progreso de la conciencia consiste en el proceso de interiorización de una racionalidad preeistente. La racionalidad existe bajo dos formas: una racionalidad inmanente al universo, sin la cual el pensamiento no podría conocer las cosas; y un pensamiento objetivo que funciona de manera autónoma aún antes de devenir subjetivo debido al proceso de interiorización que se producirá con el advenimiento del saber científico.

Todo sistema mitológico puede reducirse a una secuencia que enuncia la oposición como dato primero. Esta secuencia afirma que el ser del mundo consiste en una disparidad, o sea, constata que el mundo

¹⁰ *Op. cit.*, pág. 609.

¹¹ *Op. cit.*, pág. 570.

¹² Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1973, pág. XLVIII.

es bajo la forma de una asimetría primera. Tal disparidad condiciona la existencia de todo objeto de pensamiento.

Un conjunto de oposiciones, existente previamente en el entendimiento, se pone en funcionamiento frente a experiencias recurrentes, ya sea de origen biológico, tecnológico, económico, sociológico, etc. La maquinaria conceptual extrae un sentido de cada situación haciendo de ella un objeto de pensamiento.

La experiencia constitutiva del pensamiento es la experiencia de lo otro aprehendido como oposición. Esta propiedad intrínseca de todo pensamiento hace posible la toma de conciencia del sujeto como relación. «No siendo captable como relación, el ser equivaldría a la nada»¹³.

Lévi Strauss admite que las ideas que el pensamiento estructural formula en términos psicológicos constituyen aproximaciones de verdades orgánicas y aun físicas. La orientación de la ciencia contemporánea nos acerca a una reconciliación entre lo sensible y lo inteligible, y presenta el orden natural como un campo semántico.

Esta ambición de unir lo sensible y lo inteligible se opone a toda explicación que sacrificaría un aspecto en beneficio del otro. Diferencias que se creían de orden meramente cualitativo se reducen al juego de algunas propiedades matemáticas simples.

La lingüística estructural ha recibido su confirmación objetiva con el desciframiento del código genético, en el que se puede ver el prototipo absoluto de una estructura de la cual el lenguaje articulado nos dé el modelo a otro nivel. Las diferencias específicas o genéticas no obedecen a cortes operados sobre un continuo virtual, como supone el pensamiento mítico, sino que se deben a discontinuidades del código genético. Al igual que el lenguaje, tal código procede por la combinación y la distinción de un pequeño número de elementos.

Este principio de discontinuidad va a explicar también la transformación de los mitos. De la noción de transformación considerada en abstracto no se puede deducir el hecho de que sólo hay un número finito de transformaciones de un grupo de mitos. Una figura topológica se presta a divisiones mínimas de tal manera que entre dos divisiones pueden inscribirse una serie ilimitada de estados intermedios. Pero, en lugar de pequeños incrementos positivos y negativos, entre una variante y otra del mismo mito aparecen relaciones tales como la contrariedad, la contradicción, la inversión y la simetría. Esto se debe a la intervención de un principio que hace que solamente ciertos estadios del mito sean actualizados entre todos los posibles. Además, cada cambio discontinuo impone la reorganización del conjunto. Es decir, que esta exigencia de un principio de discontinuidad, que en-

¹³ Lévi-Strauss C.: *L'homme nu*, pág. 540.

contramos tanto en la naturaleza como en las construcciones del espíritu para limitar el número ilimitado de posibles, corresponde a una realidad objetiva.

Al restituir al universo sensible las propiedades que le pertenecen, los mitos reproducen el proceso del pensamiento, pues «el pensamiento, y el mundo que lo engloba y que él engloba, son dos manifestaciones correlativas de una misma realidad»¹⁴.

V. *La interpretación bergsoniana del totemismo*

En el segundo capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*¹⁵, Bergson expone su teoría sobre el origen del culto a los animales haciendo resaltar el hecho de que el animal es adorado debido a una característica de su especie. Pero subraya que al mismo tiempo que la naturaleza del animal parece concentrarse en una cualidad única, su individualidad se disuelve en un género.

Mientras que reconocer a un hombre significa distinguirlo de los otros hombres, reconocer a un animal significa darse cuenta de la especie a la cual pertenece. Es decir, que aunque un animal es un ser concreto e individual, ante nuestros ojos aparece esencialmente como una cualidad, por un lado, y como un género, por el otro. Lo primero explica el culto a los animales, y lo segundo explica el totemismo.

En el totemismo una especie animal sirve de totem, es decir, de patrón, a todo un clan. Los miembros del clan declaran ser tal patrón: así, por ejemplo, ellos dicen ser ratas o canguros. El primer problema que se plantea es encontrar el sentido que el primitivo da a tal uso del verbo ser.

Lévy Bruhl¹⁶ sostiene que en el mundo cerrado del hombre primitivo las sociedades se sienten solidarias con los otros seres o conjuntos de seres que habitan con ellos. Una relación mística los une con los poderes ocultos que pueblan la naturaleza y, en virtud de una participación íntima, todo lo que está en contacto con el hombre se identifica con este hombre mismo. La raíz del totemismo reside en esta relación de participación esencial entre un grupo humano y una especie viviente¹⁷.

Bergson se opone a esta interpretación porque no se puede explicar el uso del término ser en las creencias totémicas diciendo que su significado implica la noción de participación. Sería necesario conocer

¹⁴ *Op. cit.*, pág. 605.

¹⁵ Bergson, H.: *Oeuvres*, PUF, 1970.

¹⁶ Lévy Bruhl: *La mentalité primitive*, París, 1976.

¹⁷ *Op. cit.*, págs. 382-383.

todas las sutilezas de la lengua para comprender el sentido exacto con el que el primitivo utiliza el verbo ser.

Además, Bergson no acepta la afirmación de Lévy Bruhl, que sostiene que la mentalidad primitiva es prelógica y que no toma en consideración el principio de contradicción. Por último, para saber lo que pasa en el espíritu de un primitivo es necesario considerar lo que hace tanto como lo que dice, y en este sentido el hombre primitivo no se identifica con su totem.

Pero tampoco lo toma como un simple emblema de la sociedad. Es decir, que Bergson se opone también a la solución de Durkheim. El método que emplea Durkheim¹⁸ para explicar el fenómeno del totemismo consiste en la búsqueda del principio unificador que se encuentra en la base de las creencias totémicas.

En el totemismo los seres sagrados son muy diferentes: hombres, animales, plantas. Esta diversidad demuestra que el carácter sagrado de tales seres no puede surgir de su naturaleza propia y de sus atributos distintivos, sino de su común participación en un principio no-material.

La religión del primitivo no se dirige a una planta determinada o a un animal determinado, sino a una fuerza impersonal que se encuentra en cada uno de estos seres. Esta fuerza es independiente de las cosas sagradas, que sólo constituyen sus encarnaciones temporarias. El carácter sagrado reside en las imágenes totémicas y proviene del hecho de que ellas son el símbolo, o sea la imagen visible, del clan del cual ellas constituyen el emblema. La divinidad totémica es el clan, es decir, la sociedad hipostasiada¹⁹.

Bergson se opone a esta interpretación señalando que, por un lado, el totemismo no está en la base de la organización política de los no civilizados, y, por otro lado, tiene demasiada importancia como para reducirse a una mera manera de designar el clan.

En el totemismo se da a cada clan el nombre de un animal distinto para explicar el hecho de que dos clanes constituyen dos especies diferentes. Estos nombres, que tomados aisladamente son la simple denominación de un grupo, en conjunto equivalen a la afirmación de que dentro de una tribu cada clan tiene una sangre diferente.

Los clanes son exógamos, o sea, que las uniones maritales se contraen entre miembros de clanes diferentes y no en el interior de un mismo clan. La organización totémica impide que los miembros de una tribu se casen regularmente entre ellos y que se contraigan uniones entre parientes próximos. Tal organización tiene su origen en un

¹⁸ Durkheim E.: *Textes*, vol. 2, «Religion, morale, anomie», París, 1975.

¹⁹ *Op. cit.*, págs. 90-97.

instinto intelectual que llevará a la tribu a dividirse en clanes en el interior de los cuales el matrimonio estará prohibido.

Lévi-Strauss²⁰ subraya el hecho de que un pensador en cuya filosofía tiene gran importancia el elemento de la afectividad, cuando aborda el estudio del totemismo se sitúa en oposición a aquellos etnólogos cuya posición doctrinal es cercana a la suya.

La función que Bergson otorga al totemismo en la sociedad es la de ser un medio para obtener la exogamia, efecto de un instinto destinado a prevenir la unión de parientes próximos. Pero, dice Lévi-Strauss, si tal instinto existiera, el recurso a la institución como tal sería superfluo. Además, el modelo sociológico adoptado está en contradicción con el modelo zoológico, pues los animales son endógamos y no exógamos.

Bergson, consciente de tales dificultades, modifica su tesis agregando que no se trata de un instinto real, sino que la naturaleza remedia esta carencia por medio de la inteligencia, suscitando una representación imaginativa que determina la conducta de la misma manera que lo hubiera hecho el instinto. Y, como el contenido de esta representación imaginativa no coincide con su objeto, Bergson la reduce a una mera forma: la de la dualidad.

Conclusión

El método de Lévi-Strauss continúa el esbozado por Bergson al efectuar el análisis del totemismo en el segundo capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

El método estructural encuentra que la materia sensible de los entes míticos y totémicos deja transparecer nociones y relaciones, concebidas por el pensamiento especulativo a partir de los datos de observación. Intenta así la reintegración del contenido en la forma y muestra que la oposición, en lugar de ser un obstáculo para la integración, sirve más bien para producirla.

Estos caracteres los encontramos ya en el breve análisis que hace Bergson del totemismo. Bergson sostiene que la categoría de género y la noción de oposición constituyen los datos inmediatos del entendimiento utilizados por el orden social para constituirse, asentando de esta manera los fundamentos de una lógica sociológica.

Para Lévi-Strauss la comprensión del totemismo que atestigua Bergson se debe a que su pensamiento tiene una analogía profunda con la de los pueblos primitivos. Ello se debe a que ambas filosofías

²⁰ Lévi-Strauss C.: *Le totemisme aujourd'hui*, París, 1962.

responden al mismo deseo de aprehensión global de los dos aspectos de lo real: la continuidad y la discontinuidad, y a que ambas hacen de ambos aspectos dos facetas complementarias que desembocan sobre la misma verdad.

Si bien el método estructural es también una forma de conciliar la oposición y la integración, conciliación que se produce por medio de la estructura, se trata de un pensamiento ajeno a toda consideración metafísica.

Pero, si bien se deben tener en cuenta las diferencias que existen entre ambos pensamientos, en el análisis del totemismo hecho por Bergson vemos funcionar un tipo de análisis que la antropología estructural va a extender a todo hecho de cultura. Encontramos así en la filosofía de Bergson un antecedente del método empleado por la antropología francesa contemporánea.