

## JACINTO CHOZA

Catedrático de Antropología filosófica de la Universidad de Sevilla, es fundador y director desde 1982 de *Thémata. Revista de Filosofía* de la Universidad de Sevilla; fundador de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) en 1996, y presidente en los bienios 1996-1998, 1998-2000, 2000-2002 y 2002-2004; fundador y director del Seminario de las Tres Culturas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla desde 1999; fundador y director del Seminario Identidad Cultural Latino Americana (SICLA) desde 2008.

Entre sus publicaciones destacan: *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, 1978; *Antropologías positivas y Antropología filosófica*, 1985; *Manual de Antropología filosófica*, 1988; *La realización del hombre en la cultura*, 1990; *Los otros humanismos*, 1994; *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, 1996; *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, 2002; *Historia cultural del humanismo*, 2009; *Breve historia cultural de los mundos hispánicos*, 2010; *Historia de los sentimientos*, 2011; *Filosofía de la cultura*, 2013; *Filosofía para Irene*, 2014; *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*, 2015.

**D**URANTE los últimos 30 años el desarrollo de los estudios antropológicos en España y en el mundo ha sido espectacular. Se han creado facultades y titulaciones de grado y master que capacitan para las tareas propias de los respectivos campos, cada vez más numerosos, de la Antropología física, la Antropología social y cultural y la Antropología filosófica.

La primera edición de *Antropologías positivas y Antropología filosófica* se publicó en 1985 en la editorial Cenlit de Tafalla, cuando se iniciaba esa eclosión. Desde entonces, este estudio, estratégicamente articulador de los saberes antropológicos, ha proporcionado y sigue proporcionando orientación para ubicarse en esas selvas y metrópolis del conocimiento sobre lo humano. Por eso merece reeditarse.

El libro está dividido en tres partes. A cada una de las cuales corresponde un capítulo. En la primera parte se traza la génesis y el desarrollo de las antropologías positivas, de la antropología física por un lado y de la antropología sociocultural por otro.

En la segunda parte se bosqueja la historia de la antropología filosófica, ubicando la reflexión teórica de cada momento dentro de su contexto cultural para mostrar la relación entre la filosofía y los sistemas culturales.

En la tercera parte, se seleccionan unas nociones básicas de la antropología para señalar su valencia en el plano positivo y en el plano filosófico, y se expone siguiendo un orden sistemático filosófico lo que en los capítulos anteriores se ha expuesto en un orden cronológico histórico.



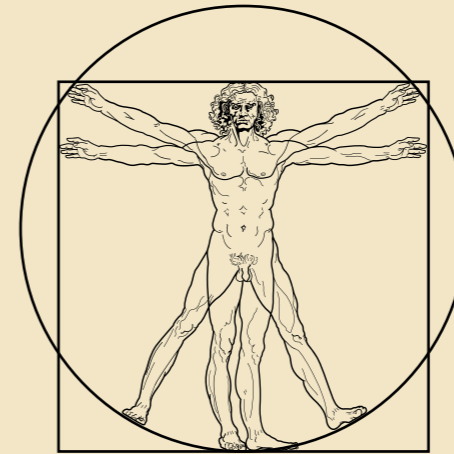
THÉMATA

[www.themata.net](http://www.themata.net)

ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA  
JACINTO CHOZA

JACINTO CHOZA

# ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA



(SEGUNDA EDICIÓN)



THÉMATA

## COLECCIÓN PENSAMIENTO

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales, humanidades y artes.

- 16 *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés?. Claves lingüísticas y de pensamiento.*  
Rosa Muñoz Luna
- 17 *Filosofía de la Cultura.*  
Jacinto Choza
- 18 *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo.*  
Enrique Anrubia
- 19 *Filosofía para Irene.*  
Jacinto Choza
- 20 *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka.*  
Jesús Alonso Burgos.
- 21 *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.*  
Jacinto Choza.
- 22 *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.*  
Francisco Rodríguez Valls
- 23 *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural.*  
Jesús de Garay y Jaime Araos (editores)
- 24 *Antropologías positivas y antropología filosófica.*  
Jacinto Choza



ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS Y  
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA



JACINTO CHOZA

**ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS  
Y  
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

*(SEGUNDA EDICIÓN)*



---

THÉMATATA  
SEVILLA • 2015

Título: *Antropologías positivas y antropología filosófica*.  
Primera edición: Septiembre 1984.  
Segunda edición: Junio 2015  
Imagen de la cubierta: Hombre de Vitruvio.

© Jacinto Choza, 2015.  
© Editorial Thémata, 2015.

EDITORIAL THÉMATA  
C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción  
41907 Sevilla, ESPAÑA  
Tlf: (34) 955 720 289  
E-mail: [editorial@themata.net](mailto:editorial@themata.net)  
Web: [www.themata.net](http://www.themata.net)

Diseño, corrección y maquetación: CJG y JACM

ISBN: 978-84-936406-3-7      DL: SE 1197-2015

Imprime: ESTUGRAF IMPRESORES (MADRID)  
Impreso en España • *Printed in Spain*

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del *Copyright*.

A Gorka V. Arregi, in memoriam,  
que trabajó conmigo en la primera  
edición de este libro.

A Jesús Fernández Muñoz,  
que ha trabajado conmigo en la  
segunda.





# ÍNDICE

PRÓLOGO.....	13
CAPÍTULO 1.- ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS Y CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS.....	19
1. Génesis Histórica de las Antropologías Positivas.....	19
§ 1. Génesis Histórica de las Antropologías Positivas.....	19
2. La constitución de la antropología como ciencia positiva en el siglo XIX. El evolucionismo.....	29
§ 2. <i>La constitución de la antropología como ciencia positiva en el siglo XIX. El evolucionismo.</i> .....	29
3. La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo XX. Enfoques diacrónicos.....	43
§ 3. <i>La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo XX. Enfoques diacrónicos.</i> .....	43
4. La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo XX. Enfoques sincrónicos.....	55
§ 4. <i>La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo XX. Enfoques sincrónicos.</i> .....	55
5. Concepciones antropológicas surgidas de las ciencias biopsicológicas....	65
§ 5. <i>Concepciones antropológicas surgidas de las ciencias biopsicológicas.</i> .....	65
6. Antropologías positivas y ciencias afines.....	73
§ 6. <i>Antropologías positivas y ciencias afines.</i> .....	73

CAPÍTULO 2. ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS, FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.....	85
1. Primera caracterización de la antropología filosófica. La filosofía desde la antropología sociocultural.....	86
§ 7. <i>Primera caracterización de la antropología filosófica. La filosofía desde la antropología sociocultural.</i> .....	86
2. Las antropologías positivas desde la filosofía. El problema del etnocentrismo y el relativismo cultural.....	95
§ 8. <i>Las antropologías positivas desde la filosofía. El problema del etnocentrismo y el relativismo cultural.</i> .....	95
3. Constitución histórica de la antropología filosófica. El periodo clásico y medieval.....	105
§ 9. <i>Constitución histórica de la antropología filosófica. El periodo clásico y medieval.</i> .....	105
4. Del Renacimiento a Kant.....	121
§ 10. <i>Del Renacimiento a Kant.</i> .....	121
5. Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos dialecticos.....	133
§ 11. <i>Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos dialecticos.</i> ...	133
6. Los desarrollos antropológicos postkantianos: planteamientos vitalistas, historicistas y existencialistas.....	147
§ 12. <i>Los desarrollos antropológicos postkantianos: planteamientos vitalistas, historicistas y existencialistas.</i> .....	147
7. Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos positivistas.....	158
§ 13. <i>Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos positivistas.</i> ...	158
8. Antropologías positivas, filosofía y antropología filosófica.....	166
§ 14. <i>Antropologías positivas, filosofía y antropología filosófica.</i> .....	166
CAPÍTULO 3. FACTORES ESTRUCTURALES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.....	177
1. Los planos epistemológicos del saber antropológico.....	177
§ 15. <i>Los planos epistemológicos del saber antropológico.</i> .....	177
§ 16. <i>El plano empírico-positivo. El hombre como estructura funcional de elementos fácticos.</i> .....	183
§ 17. <i>El plano lógico-reflexivo. El hombre como fundamento transcendental de síntesis objetivas.</i> .....	185
§ 18. <i>El plano fenomenológico-existencial. El hombre como singularidad incomunicable.</i> .....	186
§ 19. <i>El plano fenomenológico-ontológico: El hombre como realidad ontico-ontológica.</i> ...	188
2. Conceptos fundamentales de una antropología filosófica. La noción de cultura.....	189
§ 20. <i>Conceptos fundamentales de una antropología filosófica. La noción de cultura.</i> .....	189

CAPÍTULO 4. SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA.....	205
1. Antropología física, biológica y psicológica.....	206
2. Antropología social y cultural.....	209
3. Antropología filosófica.....	215



## PRÓLOGO

La primera edición de *Antropologías positivas y antropología filosófica* vio la luz en 1985. Su principal valor, y el motivo por el que se reedita ahora, es que durante estos 30 años se ha utilizado en varias facultades de Filosofía de España y de Iberoamérica, como texto para exponer a los alumnos las características de los diferentes tipos de antropología, y que todavía se sigue utilizando. Es decir, su principal valor consiste en que sigue siendo útil y actual, a pesar de que en 2015 las cosas son en todos los sentidos muy distintas de como eran en 1985.

Por aquellos tiempo en España estaban muy presentes dos obras que marcaban el gran problema de la época en el campo de la filosofía, la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger, que se había publicado en 1946 inaugurando el periodo del antihumanismo, y «Las palabras y las cosas» de Foucault, que había aparecido en 1966 proclamando la muerte del hombre. Entre esas dos obras, y en un frente que no era el filosófico, en 1958 se había publicado la «Antropología estructural», de Lévi-Strauss.

En 1982 se había traducido «El materialismo cultural», de 1979, y Clifford Geertz, que en 1973 había publicado en Estados Unidos «La interpretación de las culturas», era desconocido. No había traducida ninguna obra suya.

Heidegger aparecía como un nihilista que pretendía destruir la metafísica, que la denunciaba como aliada de la explotación técnica del mundo, y que denunciaba el humanismo occidental como propulsor de esa metafísica. Foucault abundaba en esa línea heideggeriana, señalando que el sujeto moderno, ese arrogante sujeto trascendental que se creía el centro del mundo, era un espejismo, una ficción, que había nacido en virtud de una determinada configuración socio-cultural y que podía

desaparecer al transformarse dicha configuración en otra con otras propiedades. El hombre (el sujeto moderno) había nacido de un modo casual, y también del mismo modo casual podía morir.

Lévi-Strauss, desde el campo de la lingüística y la antropología cultural, sostenía también que las configuraciones socio-culturales y lingüísticas aparecían y desaparecían como aparecen las formaciones geológicas, y que en el seno de estas placas tectónicas culturales la subjetividad y la conciencia surgían como epifenómenos casuales y superfluos.

Marvin Harris lograba demostrar que las creencias religiosas, las normas y los tabúes sagrados más extraños tenían por todas partes, para las culturas que las mantenían, el único y fundamental sentido de obtener una dieta lo más rica posible en proteínas, y todo eso, independientemente de la conciencia de quienes las practicaban.

Por su parte, Clifford Geertz, aunque desconocido en España, aparecía como el creador de la nueva antropología, en cuyo seno los antropólogos llegaban a la conclusión de que las culturas eran grandes construcciones simbólicas, cuya consistencia era la misma que la de la ficción y que no había diferencia entre historia y literatura.

En la década de los 80, este ambiente intelectual y cultural, tenía como correlato político el momento más agudo de la guerra fría, el de la llamada «guerra de las galaxias», en que la competición en el desarrollo de armas de destrucción masiva entre Estados Unidos y Rusia terminó con el desmantelamiento de la Unión Soviética en 1989, aunque hasta ese momento nunca la humanidad estuvo tan cerca de destruirse a sí misma.

Es posible que el horizonte intelectual y vital de la década de los 80 fuera uno de los más amargos y negativos del siglo xx. Como si occidente se autocastigara por haber desencadenado la Segunda Guerra y expiara su pecado en el plano intelectual mediante una crítica implacable contra la modernidad, la Ilustración y todo lo que ella había desplegado.

Esta circunstancia histórica no tenía por qué afectar a los planes de estudios y a las disciplinas de las carreras universitarias, pero sí a la carrera de filosofía, que entonces era una licenciatura autónoma y diferenciada, y a las asignaturas de «Antropología», que se ocupaban del ser del hombre y del presente y futuro de la cultura y del humanismo. Entonces, como ahora, la filosofía se desarrollaba principalmente en un medio institucional y administrativo que constituía una cierta comunidad.

Ese es el contexto en que se elaboró «Antropologías positivas y antropología filosófica», y ese era, en buena medida, el contenido que tenía que organizar y clarificar. Había que hacer una antropología a la altura de ese momento histórico, y por eso había que abrirse a las

ciencias positivas, recoger lo que tenían que decir sobre el hombre, e integrar ese contenido en una reflexión filosófica que se hiciera cargo de las cuestiones filosóficas más importantes de ese momento.

En la década de los 80 no era posible tener una conciencia de los problemas tan clara como la que se acaba de exponer, ni podía alcanzarse una clarificación tan neta como la que ahora es posible lograr. Había que desplegar el planteamiento de los temas en toda su amplitud y trabajar para lograr lo que fuera posible. Pero eso ya era una buena terapia para el negativismo de la década.

Si los temas filosóficos se despliegan en toda su amplitud histórica, se analizan sus procesos desde el origen, y su diversificación en los diferentes medios epocales y nacionales, entonces se comprenden más amplia y más profundamente, porque la valoración ética con frecuencia reduce el enfoque del análisis en función del tema del valor, e impide una comprensión en más amplitud y profundidad. Y eso es lo que ocurría en los años 80 con la obra de Heidegger y Foucault, Lévi-Strauss, Harris y Geertz. La crítica a la modernidad se veía como la destrucción del nido, como la ruina del paradigma que daba cobijo a la humanidad (occidental), y no era perceptible la enorme cantidad de beneficios que el cambio a un nuevo paradigma podía significar. La conciencia de las posibilidades ofrecidas por un nuevo paradigma no se pueden percibir cuando éste se está formando, sino cuando ya está consolidado y dando frutos reconocibles como procedentes de una nueva cuna.

La batalla y la tarea intelectual de construcción de la Antropología, tenía una vertiente administrativa y un correlato en el plano político y legislativo en la España de entonces. Franco había muerto en 1975, se había instaurado un régimen democrático y se requerían reformas que insuflaran el nuevo espíritu de los nuevos tiempos en las instituciones y en la vida social. Concretamente, en el sistema de enseñanza y, en concreto, en las universidades.

A finales de los 70 comenzaban las facultades y grados de Antropología en España, en las Facultades de Geografía e Historia, y se consolidaban los planes de estudio de las nuevas Facultades de Filosofía, en los que aparecía la asignatura de «Antropología».

Antropologías positivas y antropología filosófica es la memoria para las primeras oposiciones a cátedra de Antropología de facultades de Filosofía que se celebraron en España y que tuvieron lugar en 1981. En la memoria había que hacer constar la concepción de la materia que tenía el aspirante, el conjunto de fuentes que se iban a utilizar para desarrollarla y los métodos con los que iba a realizar la investigación y desempeñar la docencia.

Además del concepto, método y fuentes de la materia de la cátedra, había que presentar un programa con el temario y la bibliografía de la asignatura.

En muchas disciplinas de muchas facultades las memorias y los programas estaban ya muy consolidados. Metafísica, Derecho Civil o Patología Médica eran materias que tenían un programa muy consolidado en todas las facultades y para cuyo estudio existían manuales muy prestigiosos. En relación con la «Antropología Filosófica» no había manuales, ni cátedras, ni catedráticos, ni estaba delimitado su contenido. Y en relación con la «Antropología», mucho menos. Tres titulares de las antiguas cátedras de «Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos» de las antiguas Facultades de Filosofía y Letras, con las reformas universitarias que siguieron a la disolución del Régimen de Franco, optaron por denominar a sus cátedras, en las nuevas Facultades de Filosofía, «Antropología filosófica». Fueron Jesús Arellano en Sevilla, Luis Cencillo en Salamanca y Carlos París en Madrid.

En la década de los 80 se cubrieron cinco cátedras más de Antropología, antes de la Ley Orgánica 11/1983, de 25 de agosto, de Reforma Universitaria, que suprimía las cátedras, establecía el régimen de los departamentos y situaba las materias y asignaturas en áreas de conocimientos. Las cátedras que se cubrieron, además de la de Sevilla, fueron ocupadas por Luis Álvarez Munarriz (Murcia), Miguel Morey (Barcelona), Agustín González Gallego (Barcelona), Javier San Martín (Madrid- UNED) y José Luis Rodríguez Molinero (Salamanca).

Todos ellos hicieron sus correspondientes memorias de cátedra y las publicaron. Esos trabajos y la comunicación entre todos fue perfilando lo que es actualmente la Antropología Filosófica en España. En 1980 Jesús Muga organizó en la Universidad Complutense de Madrid el Primer Simposio Nacional de Profesores de Antropología Filosófica, en 1994 Jorge Vicente Arregui organizó en la Universidad de Navarra un proyecto de investigación sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo en el que invitó a todos los que entonces desempeñaban una cátedra o una titularidad de la materia en universidades públicas o privadas. Dos años después, en 1996, se celebró el Segundo Congreso Nacional de Antropología Filosófica, organizado por la recién constituida Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) que integraba a la casi totalidad de los académicos dedicados a la materia. Las Actas de ese congreso, en las que se recoge esta historia, fueron editadas en Madrid por Iberoamericana-SHAF en 1997, y el resto de la historia de la sociedad, y en buena parte, la de la Antropología Filosófica, puede encontrarse en la web de la SHAF: <http://shaf.filosofia.net/>.



El libro se reedita tal cual salió en la primera edición, porque sigue teniendo la misma utilidad en cuanto a claridad y sencillez en la exposición de los temas, la actualidad de entonces en lo que se refiere a hacerse cargo del nuevo horizonte filosófico y cultural, y además, y precisamente porque no se cambia nada del texto, tiene además un valor histórico por cuanto permite ver mejor lo que se ha caminado en 30 años, y permite una comprensión de la materia no empañada por el brillo de la actualidad de 2015. También no pocas veces el valor de la actualidad deslumbra hasta estorbar un poco la visión del todo en su conjunto.

Muchos planteamientos que entonces eran programáticos y muchas distinciones y clasificaciones que en 1985 parecían casilleros o archivos vacíos, ahora son disciplinas administrativamente reglamentadas, grados y masters universitarios, departamentos y secciones de bibliotecas.

Cómo resulta ahora lejano lo que entonces era actual, actualísimo. Qué lejanos son ahora los postmarxismo, o el diálogo existencialismo-marxismo. Qué cercanos eran entonces Geertz y Harris y con qué perspectiva se ven ahora, como grandes figuras del pasado, como clásicos.

En esta segunda edición se ha mantenido el mismo índice que en la primera, y se han numerado los 20 epígrafes en 20 párrafos o secciones (§) correlativos. Con ello se gana en claridad, pues se percibe mejor que la enorme complejidad actual de las antropologías se puede desglosar en 20 apartados, resulta más fácil citarlos, y resulta más fácil trabajar siguiendo esas líneas y viendo cómo se ha desarrollado el saber en las otras.

Por otra parte, se ha mantenido la misma selección bibliográfica, también por análogas razones. En la primera edición, realizada cuando no existían internet ni las bases de datos actuales, pero ya había muchos repertorios bibliográficos. Por eso la bibliografía era una selección según unos criterios que sigue siendo importante mantener. El principal de todos era, seleccionar el menor número posible de libros fundamentales de Antropología física, de Antropología cultural y de Antropología filosófica, porque acudiendo a ellos es como se pierde menos tiempo en el estudio y se invierten mejor las energías disponibles. En ese trabajo me ayudó mucho Gorka V. Arregi.

Como comprobaran los lectores una buena parte de los libros de esta bibliografía siguen siendo fundamentales actualmente, en la situación actual de las antropologías. Una parte de ellos ya no se encuentran en las ediciones que se citaban entonces pero sí en otras nuevas, o sea, se han reeditado. Otros, que se citaban en ediciones en otras lenguas porque no estaban traducidos, ya lo están y pueden encontrarse en ediciones en español (por ejemplo todos los libros de

Clifford Geertz y algunos de Marvin Harris).

Pero mantener la bibliografía de la primera edición tiene la utilidad y el sentido de que permite percibir, en parte, con qué materiales e influjos se ha hecho la antropología filosófica en España y quienes la han hecho.

Una nueva selección bibliográfica con los mismos criterios de aquella, correspondiente a los años 1980 a 2015, tendría mucha utilidad, y es posible que si esta segunda edición resulta tan útil como la primera y tiene la misma buena acogida, en alguna de las siguientes ediciones se pueda añadir como apéndice una selección así.

Para terminar, y de la misma manera que al final de la primera edición no podía terminar sin dar las gracias a Gorka V. Arregi, no puedo firmar este prólogo sin dar las gracias por su ayuda durante estos años a Jesús Fernández Muñoz, y a Cristina Juez García por su trabajo editorial de corrección y maquetación.

Sevilla, 6 de enero de 2015  
Festividad de los Reyes Magos.

## CAPÍTULO 1

# ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS Y CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS.

1. Génesis Histórica de las Antropologías Positivas.  
§ 1. *Génesis Histórica de las Antropologías Positivas.*
2. La constitución de la antropología como ciencia positiva en el siglo XIX. El evolucionismo.  
§ 2. *La constitución de la antropología como ciencia positiva en el siglo XIX. El evolucionismo.*
3. La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo XX. Enfoques diacrónicos.  
§ 3. *La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo XX. Enfoques diacrónicos.*
4. La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo XX. Enfoques sincrónicos.  
§ 4. *La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo XX. Enfoques sincrónicos.*
5. Concepciones antropológicas surgidas de las ciencias biopsicológicas.  
§ 5. *Concepciones antropológicas surgidas de las ciencias biopsicológicas.*
6. Antropologías positivas y ciencias afines.  
§ 6. *Antropologías positivas y ciencias afines.*

## 1. Génesis Histórica de las Antropologías Positivas.

### § 1. *Génesis Histórica de las Antropologías Positivas.*

La antropología y, en general, las ciencias sociales, se ocupan de un amplio número de cuestiones sobre las que frecuentemente versan muchas conversaciones de la vida diaria de los hombres de casi todos los tiempos. Si se contaran las veces que se habla de que estamos en una

época de crisis, de cómo el progreso técnico ha hecho cambiar la vida, de la mentalidad tan diferente que tienen los jóvenes en relación con los adultos o viceversa, de la crisis de la familia y del matrimonio, de la alta o baja calidad de la enseñanza general básica y del bachillerato, o de cómo se recaudarían mejor los impuestos; y si reparásemos en que al hablar de todo eso se emiten juicios de valor sobre el modo en que cumplen su función diversas instituciones, o se formulan tesis sobre la relación de causa a efecto que hay entre el desarrollo tecnológico y la forma de vida, se podría llegar a la conclusión de que un amplio porcentaje de los contenidos de las conversaciones de la vida diaria pertenecen al ámbito de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular.

Si además se tiene en cuenta que esos temas de conversación no son privativos del hombre de la sociedad occidental contemporánea, sino propios de los hombres de cualquier época y de cualquier civilización con respecto a sus propias instituciones y formas de organización social, puede decirse que la sociología y la antropología han existido siempre en su modalidad de saber espontáneo, e incluso que quizás pocos temas (hayan alcanzado antes o después la forma de saber científico) han interesado o interesan a los hombres más que éstos.

Por eso se puede decir que siempre «toda sociedad, haya alcanzado o no la fase científica, se ha construido una antropología para su propio uso: toda organización social, toda cultura, son interpretadas por los propios hombres que las viven: además, las mismas nociones de organización social y de cultura pueden ser, en sí mismas, objeto de atención. Desde este punto de vista, la prehistoria de la antropología es muy prolongada, tanto como la historia de la humanidad<sup>1</sup>».

Aquello que hace posible elaborar la prehistoria y la historia de una disciplina científica es la existencia de ella misma según conceptos bien delimitados. La prehistoria y la historia de la antropología se puede elaborar acudiendo a las explicaciones e interpretaciones que los hombres han dado acerca de sus instituciones y costumbres, acerca de todos los factores integrantes de su sistema sociocultural y acerca de la sociedad y la cultura en sí mismas consideradas si se define *la antropología como el estudio de los sistemas socioculturales en su constitución y en su dinámica*.

Esta definición permite agrupar todos los trabajos producidos en el campo de la denominada antropología sociocultural, pero no aquellos que pertenecen al ámbito de lo que se denomina antropología física ni al de la antropología filosófica. Es cierto que, desde el punto de vista de

[1] MERCIER P.: *Historia de la antropología*. Barcelona: Península, 1976, p. 2 1.

lo que Mercier llama el «imperialismo» de la antropología sociocultural, la antropología física y la filosófica podrían considerarse integradas en aquélla, puesto que toda actividad cognoscitiva y toda proposición teórica forman parte de un sistema sociocultural y está integrada en él, pero desde una consideración formal de los objetos, la antropología sociocultural no incluye a las otras dos porque no se hace cuestión de la validez de las proposiciones teóricas que se producen en los sistemas socioculturales, sino más bien de la funcionalidad que tengan dentro del sistema en cuestión.

Hay un tipo de actividades cognoscitivas y de proposiciones teóricas de las que sí se hace cuestión la antropología sociocultural, y que son aquellas que constituyen el saber que los individuos de una sociedad tienen acerca de ella misma y de su organización. Así las explicaciones que un individuo de una sociedad determinada da del sistema de parentesco vigente en ella, es de sumo interés para la antropología, y, como señala Lévi-Strauss, puede ser más verdadera que elaborada científicamente por un antropólogo<sup>2</sup>. Pero tanto en el caso de que tales explicaciones sean verdaderas como en el caso de que sean falsas, al antropólogo le interesa la función que cumplen en la integración del sistema sociocultural. Naturalmente, el que las verdaderas y las falsas explicaciones de funciones sociales interesen por igual, porque ambas cumplen igualmente funciones sociales, plantea el problema de la diferenciación entre niveles de explicación y entre niveles de significados de «verdad», que ahora no es del caso.

Con la temática sucintamente esbozada de la antropología sociocultural hay un concepto suficiente para establecer la diferenciación entre ella y las antropologías filosófica y física. La antropología filosófica no viene delimitada por la pregunta sobre qué es un sistema sociocultural y cómo funciona, sino por la pregunta «qué es el hombre», que también tiene su historia y su prehistoria. Por su parte, la antropología física podría decirse que encuentra circunscrito su objeto por la pregunta «cuáles son los hombres» o «qué seres, entre varios determinados, son realmente hombres».

A primera vista las tres preguntas son suficientemente diversas entre sí como para delimitar con cierta nitidez tres campos científicos con prehistorias e historias propias, y, en términos generales, se puede decir que cada una de estas tres disciplinas tiene su historia independiente. Esto es cierto, pero también lo es que, en diversas ocasiones, estas

[2] Cfr. LEVI-STRAUSS C.: *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1976. pp. 253-254.

tres historias independientes han resultado convergentes o que se han encontrado en algún punto a partir del cual han seguido caminos paralelos o de divergencia.

Así, por ejemplo, cuando se pretende que la cultura dependa de factores biológicos y se intenta explicar en términos de biología, la antropología física puede intentar absorber a la sociocultural. A su vez, cuando se pretende que el hombre no es más que la resultante de las relaciones sociales, es la antropología sociocultural la que puede intentar absorber a la filosófica. Con todo, esos fenómenos son episodios históricos, más o menos conflictivos, que no han hecho perder su perfil a ninguna de las tres disciplinas.

La antropología física y la sociocultural guardan más afinidad entre sí que con la filosófica, al menos desde el punto de vista metodológico, ya que son ciencias positivas, pero también por el hecho de que el criterio frecuentemente utilizado para establecer si determinados animales son hombres o no, ha sido indagar sobre los productos culturales que les pertenecían. Por esta última razón, la historia de la antropología física y la de la sociocultural presentan relaciones estrechas.

Se pueden señalar tres grandes períodos en la historia de las antropologías positivas. El primero y más dilatado se suele considerar el que va desde el nacimiento del espíritu científico en Grecia en el siglo v a. C. hasta el siglo xvi, momento en que se adquiere conocimiento de la totalidad del planeta y de la extensión real del género humano. El segundo comprende los siglos xvi, xvii y xviii, en los cuales nace la ciencia positiva, aplicada primero al ámbito de la naturaleza y después al de los fenómenos sociales, abarcando al género humano en toda su extensión geográfica: es el período del nacimiento de las ciencias sociales en la Ilustración.

Estos dos períodos integran todavía la prehistoria de las antropologías positivas. El tercer período es el de la constitución de estas disciplinas como ciencias en el siglo xix, al socaire de la teoría de la evolución, y su desarrollo hasta el momento presente.

Las primeras aportaciones de carácter científico antropológico, en el plano sociocultural, se deben a Herodoto, quien es considerado por numerosos autores como el padre de la antropología en cuanto que sus descripciones de las sociedades y costumbres de los diferentes pueblos «bárbaros» prestan una atención esmerada a dos de los elementos

fundamentales de todo sistema sociocultural, a saber la institución del matrimonio y las fuentes de alimentación<sup>3</sup>.

Para la mente griega siempre está clara la distinción entre griego y bárbaro, pero es confusa la frontera entre hombre y no-hombre. La existencia de semi-hombres y semidioses está en la mitología griega y en casi todas las mitologías, y aunque desde el punto de vista filosófico Aristóteles formuló una definición que situaba al hombre dentro de la escala zoológica y que señalaba lo que tenía en común con algunos animales y lo que le diferenciaba de ellos, tal definición no fue referida al plano sociocultural en términos tales que pudiera formularse, a partir de ella, un criterio que permitiese diferenciar entre hombre y no-hombre. La definición aristotélica de hombre es la de animal racional pero la racionalidad no se manifiesta en su «ser natural» en los niños ni en los bárbaros, sino, precisamente, en el griego adulto, siendo la educación el proceso por el cual la razón alcanza la madurez que le corresponde por esencia<sup>4</sup>. Aristóteles, por otra parte, señala que hay costumbres y usos naturales, y no naturales, inhumanas o bestiales, dándose estos últimos entre los bárbaros<sup>5</sup>.

Desde el punto de vista metafísico, la noción de hombre queda perfectamente fijada dentro del género animal por la racionalidad como diferencia específica, pero no se plantea el problema de cuáles son las manifestaciones mínimas de la racionalidad que permiten identificar al animal que las posea como racional, es decir, como perteneciente a la especie humana.

Este problema, en realidad, fue abordado a partir del siglo XVI, pero su solución, al menos en lo que se refiere al reconocimiento de todos los grupos étnicos actuales como pertenecientes a la especie humana, es posterior a Linneo. En lo que se refiere a la diferenciación empírica entre individuos de la especie humana y de otras especies afines, anteriores o simultáneas a la aparición del hombre, el problema no puede decirse que esté resuelto.

El mundo medieval desarrolló ampliamente una clasificación de la totalidad de seres existentes, jerarquizándolos entre sí según el rango de cada uno de ellos, con arreglo a definiciones metafísicas formuladas para cada tipo de seres. Al decir de Cassirer, la mejor expresión de la

[3] Cfr. MYRES J. L.: *Herodotus and anthropology*, New York: en A. Montagu, ed. *Frontiers of Anthropology*, G. P. Putnam's Sons, 1974, pp. 19-46.

[4] Cfr. ARISTÓTELES: *Política*, libro 1, caps. 2 y 3.

[5] Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano*, libro VII, cap. 1.

concepción jerarquizada de los seres que rige en toda la edad media se encuentra en las obras *De coelesti Hierarchia* y *De ecclesiastica Hierarchia*, del Pseudo-Dionisio, escritas probablemente a finales del siglo v. La jerarquización de los seres según su rango metafísico constituye un ordenamiento de la totalidad de lo real que pone de manifiesto su racionalidad y su armonía, y que le proporciona al hombre un criterio de orientación, pero es pobre desde el punto de vista empírico en comparación con las jerarquizaciones que se pueden hacer del reino animal según la escala zoológica.

En las jerarquizaciones metafísicas de los seres están muy bien fijadas las características esenciales de los de un rango y los de otro y por tanto, bien delimitadas las fronteras entre ellos. Incluso se pueden hacer combinaciones lógicas para determinar tipos de seres, al margen de que empíricamente se conozca su existencia o no. San Agustín parece admitir la existencia de «similitudines homines», con alma mortal pero racional<sup>6</sup>, aunque es difícil saber si llegó a ello partiendo de posibilidades lógicas o de hechos empíricos.

Por otra parte, y no obstante, la perfecta delimitación de fronteras entre unos seres y otros, la jerarquía ontológica de los seres vigente en el medioevo estaba construida de tal forma que no había discontinuidades entre los rangos. Según M. Hodgen, el principio darwiniano de que «la naturaleza nunca da saltos» había sido formulado en el siglo XIII por Alberto Magno en su tratado *De animalibus*, en base al principio de que «lo superior de una especie coincide con lo inferior de la siguiente», principio que constituye una de las fuentes de inspiración de la jerarquía ontológica de los seres. Más en concreto, Alberto Magno sitúa entre los animales y el hombre las «criaturas humanoides», como los pigmeos, los monos y otros, e incluso —según M. Hodgen— es él quien «introduce en la corriente del pensamiento europeo el concepto de «*eslabón perdido*»<sup>7</sup>.

Con estas dificultades para establecer la frontera entre hombre y no-hombre, para reconocer en el plano empírico qué tipo de comportamientos y usos son manifestativos de una racionalidad constitutiva de una diferencia específica, se comprenden bien las oscilaciones y las dudas de los colonizadores del continente americano al respecto, y se puede entender mejor —es decir, según su contexto— la bula de 1537 en que Paulo III declara que los salvajes americanos

[6] Cfr. HODGEN M.: *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. University of Pennsylvania Press, 2 1971, p. 416.

[7] Cfr. *Ibidem*, pp. 414-417.



son hombres con alma inmortal, y que M. Landmann interpreta como exponente de un peculiar etnocentrismo de la cristiandad<sup>8</sup>.

El período que se abre con el descubrimiento del mundo en toda su extensión geográfica coincide con la difusión del espíritu renacentista en el ámbito europeo, que lleva consigo un germen de la conciencia histórica. El principio de que «lo que pasa y lo que va a pasar está naturalmente dado en lo que ya ha ocurrido», formulado por Maquiavelo en su *Discurso sobre la primera década de Tito Livio* de 1516, contiene embrionariamente la carta de constitución de las ciencias sociales, puesto que formula la tesis de la existencia de una regularidad en el proceso histórico de los sistemas socioculturales. A partir del siglo XVI existe, pues, la posibilidad de un estudio empírico del género humano en toda su extensión histórica y geográfica, aunque tal posibilidad no se actualiza hasta el siglo XVIII con la Ilustración, y no cuaja en ciencia positiva estrictamente tal, hasta el siglo XIX con la aparición del evolucionismo, que es la primera teoría que permite ordenar de modo sistemático y con cierta congruencia la mayor parte de los datos acumulados hasta entonces.

En los siglos XVI y XVII los estudios sobre los usos y costumbres de pueblos diferentes y sobre la incardinación del hombre en el reino animal se realizan teniendo cada vez más como marco de referencia un proceso temporal en lugar de una jerarquización ontológica de los seres. De suyo, estos dos marcos de referencia no tenían por qué excluirse, e incluso se podría decir que se implican, pero de hecho, el marco del proceso temporal, como una totalidad en la que se buscaban regularidades y leyes por vía empírica, desplazó por completo el marco filosófico del medievo.

La unidad del género humano y la igualdad de todos los hombres tal y como había sido formulada por el cristianismo continuaba vigente durante estos siglos, pero en el último cuarto del siglo XVII, dicha tesis cristiana empieza también a resquebrajarse, y tal resquebrajamiento, unido a las persistentes oscilaciones para clasificar algunos tipos humanos, produce una fragmentación de la idea de hombre en el plano de las clasificaciones empíricas.

En 1676 Sir William Petty publica *The Scale of creatures*, donde rompe la unidad del género homo y establece diversos géneros correspondientes a las diversas razas y naciones. En 1708 Sir William Tyson en su obra *Orang-outang, sive homo silvestris: or the anatomy of a pigmie* sostiene que

[8] Cfr. LANDMANN M.: *Antropología filosófica*. México: UTEHA, 1961. pp. 17-38.

el mono se parece mucho más al hombre que a los demás animales y que los pigmeos, clasificados desde antiguo como *homo silvestris* presentan más semejanzas con los simios que con los hombres, por lo que, probablemente, pertenecerán a la clase de aquéllos.

Estas dos obras, y sobre todo la de Petty, son recogidas por Carlínneo, quien en su *Systema naturae*, de 1735; considera al homo como un género dividido en dos especies, según un criterio en parte físico y en parte sociocultural<sup>9</sup>. He aquí su clasificación:

*Homo sapiens*, variable según la educación y la situación, comprende:

1. Hombre salvaje: cuadrúpedo, mudo, recubierto de pelo.
2. Americano: de color cobrizo, colérico, erecto. Se pinta la piel. Se rige por costumbres.
3. Europeo: esbelto, sanguíneo, musculoso. Se cubre con vestidos. Se gobierna por leyes.
4. Asiático: negroide, melancólico, rígido. Se cubre con retazos de paño. Se gobierna por opiniones.
5. Africano: negro, flemático, indolente. Se unta con grasa. Se gobierna por el capricho.

*Homo monstrosus*, variable según el clima, comprende:

1. Montañeses: pequeño, inactivo, tímido.
2. Patagoneses: grueso, indolente.
3. Hotentotes: casi estéril.
4. Americanos: carente de barba.
5. Chinos: cabeza cónica.
6. Canadienses: cabeza aplanada.

La clasificación de Linneo pone en relación la cultura con la biología, en parte según criterios empíricos y en parte según un orden «lógico» de mayor a menor perfección del sistema sociocultural, según se base éste en el capricho, las costumbres, las opiniones o las leyes.

Linneo cae de lleno en el período ilustrado, pero no puede considerarse un iniciador de las ciencias sociales ni un precursor de la antropología sociocultural porque su atención estaba centrada en la botánica y la zoología, y su clasificación del hombre en dos especies

[9] Cfr. HODGEN, M.: op. cit., pp. 41 8-425.

y once tipos se basa más en estudios de otros autores que en la investigación directa del propio Linneo.

El nacimiento de las ciencias sociales en el siglo XVIII viene dado por la conjunción de una serie de ideas, algunas provenientes de períodos anteriores y otras formuladas por los ilustrados, puestas en relación de tal forma que constituían un campo para una actividad científica nueva.

En síntesis, podría decirse que todo consistió en aplicar los métodos de la física del siglo XVI al estudio de la humanidad conocida ya en toda su extensión geográfica, intentando abarcarla en toda su extensión histórica mediante el establecimiento de unas leyes de la evolución progresiva o de la recurrencia de fenómenos. Pero esos tres factores: método científico positivo, extensión geográfica y extensión histórica de la humanidad habían sido puestos en relación con otras tesis, de las cuales las más decisivas eran las siguientes<sup>10</sup>.

1. La idea de un «estado de naturaleza» en que se encuentran los primeros hombres, distinto del estado de civilización o de agrupación de los hombres en sociedad. Este «estado de naturaleza» es diversamente caracterizado: Hobbes lo describe como una situación de lucha de todos contra todos y Rousseau como un estado paradisíaco.
2. La idea de *cultura* como aquello que permite el paso del estado de naturaleza, completamente salvaje y asocial, al estado de organización social en base a instituciones y costumbres que en cada lugar son diferentes.
3. La idea de sucesión de etapas, cada una de las cuales es más perfecta que la anterior. Las etapas que más comúnmente se admiten son tres: etapas de los salvajes (asocial), etapa de los bárbaros (sociedades primitivas) y etapa de la civilización (sociedades europeas).
4. La idea de que este desarrollo viene dado por el progreso de la razón, que se va liberando poco a poco de prejuicios hasta conquistar plenamente su propia libertad en el siglo XVIII, y, a la vez, por leyes rigurosamente naturales como las de la física.

Junto con estos principios, comúnmente aceptados por todos los ilustrados, hay aportaciones singulares de cada uno de ellos, de índole

[10] Cfr. HARRIS M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, siglo XXI. Madrid: 1978. cap. II. pássim.

temática o metodológica, que se han incorporado definitivamente a la antropología sociocultural tal como se conoce en nuestros días.

La idea de que todas las razas son absolutamente iguales y de que es la educación (enculturación) lo que diferencia a unas asociaciones de otras, tan propia de Boas y de algunas escuelas norteamericanas de antropología, fue propuesta por Turgot en 1750 en su *Plan de dos discursos sobre la historia universal*.

La tesis de que el poder de la enculturación era suficiente para producir la transición del mono al hombre, característica de algunas corrientes materialistas de antropología en la actualidad, fue sugerida por Rousseau en 1775 en su *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, y sostenida hasta extremos ridículos por James Bumet, lord Monbodo, en 1774, en *Del origen y el progreso del lenguaje*.

Quizá fue Giambattista Vico el primero en sostener que el proceso por el que se llega del estado de naturaleza o del salvajismo primitivo al estado de civilización se debe a factores extraconscientes y extrarracionales que determinan, a la vez que el surgimiento de las primeras instituciones sociales (matrimonio, sepultura y culto religioso), el surgimiento del lenguaje. La relación entre Vico y el estructuralismo en lo que se refiere a la caracterización de estos procesos extraconscientes ha sido puesta de relieve por E. Leach<sup>11</sup>.

*El espíritu de las leyes* de Montesquieu, de 1748, es el primer intento sistemático de explicar el origen y la evolución de las sociedades y de las culturas desde el punto de vista de los condicionamientos geográficos, y las obras de Adam Ferguson, *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767), y de John Millar, *Observaciones sobre la distinción de clases en la sociedad* (1771), constituyen los primeros trabajos sistemáticos para explicar la transición del estadio asocial a las primeras organizaciones sociales y a la aparición del estado en base a los medios de subsistencia, y pueden considerarse como los creadores de la antropología económica.

En el campo de la etnografía, la obra de Lafitau *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos* de 1724, puede considerarse como la primera elaboración del sistema de categorías etnográficas, es decir, como la primera enumeración de los factores del sistema sociocultural que constituyen el objeto de la descripción del etnógrafo. Las categorías de Lafitau son las siguientes: religión, gobierno político, matrimonio y educación, ocupación de

[11] Cfr. LEACH E.: *Vico e Lévi-Strauss sull' origine dell' umanità*, «Rassegna italiana di sociologia», 13 (1972), pp. 221 -233.

los hombres, ocupación de las mujeres, guerra, comercio, muerte, sepultura y duelo, enfermedad y medicina, lenguaje.

La valoración que se haga de las aportaciones de los ilustrados a las ciencias sociales en general, y a la antropología en particular, depende en buena medida del concepto que se tenga de estas ciencias. Desde una perspectiva materialista, como es por ejemplo la de Marvin Harris, que toma el determinismo económico como principio, el mayor reproche que se puede hacer a los ilustrados, incluso a quienes de entre ellos se confesaban materialistas, es el de idealistas o mentalistas, por su insistencia en la función de la elección racional y la decisión libre en la constitución y transformación de los sistemas socioculturales.

Desde una concepción de las ciencias sociales según la cual las sociedades se rigen por leyes necesarias independientemente de la razón y la voluntad humana, pero no incompatibles con ellas, tal reproche carece de sentido, porque los ilustrados en su mayor parte afirmaban ambas cosas, la existencia de leyes sociales y la libertad del hombre. Quizá cabría el reproche de que no abordaron con la amplitud y profundidad debidas el problema de la articulación entre las leyes sociales y la libertad humana, pero habría que decir, en su descargo, que tal problema excede el ámbito de las ciencias sociales y de las antropologías positivas, y que pertenece al ámbito de la filosofía.

En el plano de la filosofía, el problema en cuestión fue abordado durante todo el siglo xvii, pero referido a la articulación entre leyes físicas y libertad humana, y en el siglo xviii Spinoza y Kant le prodigaron una atención preferente. Por lo que se refiere a la relación de las leyes sociales y leyes de la historia con la libertad humana, el problema sería afrontado en toda línea por la filosofía del siglo xix.

## **2. La constitución de la antropología como ciencia positiva en el siglo xix. El evolucionismo.**

### *§ 2. La constitución de la antropología como ciencia positiva en el siglo xix. El evolucionismo.*

Aunque a lo largo de la historia de la filosofía y de la ciencia hay numerosas formulaciones de tesis evolucionistas, el término evolucionismo suele asociarse primordialmente al campo de la ciencia biológica y al nombre de Charles Darwin. Ello se debe quizá, a que dichas tesis están estrechamente relacionadas con la constitución y el desarrollo de

la biología moderna, más de lo que están con otros campos del saber, y a que Darwin fue quien consiguió unificar la mayor parte de los datos de los que la biología disponía hasta entonces en una secuencia ordenada y congruente en base a las tesis evolucionistas, a la vez que logró unificar las diversas tesis de carácter evolucionista que se habían formulado en el campo de la astronomía y la geología, la historia de la sociedad y la cultura, la biología y en el de la economía, en una sola teoría que aparecía cargada de fecundidad explicativa.

Se considera que la expresión de la síntesis darwiniana son las obras *On the origin of Species by Means of Natural Selection*, de 1859, y *The descent of Man*, de 1871. Por otra parte, los elementos de la síntesis darwiniana se suele admitir que estaban dados en las obras de Charles Lyell *Principios of Geology*, editada entre 1830 y 1833, en la de T. R. Malthus, *An essay on the principle of population*, de 1798, en la *Philosophie zoologique*, de Lamarck, publicada en 1809, y en las obras de Herbert Spencer. No se quiere decir que Darwin tomara sus ideas de estos autores por lectura directa y, mucho menos, que aceptara todas las ideas propugnadas por ellos, sino, simplemente, que los elementos de la síntesis darwiniana están en esas obras, dejando al margen la cuestión de si Darwin las leyó y cuándo lo hizo<sup>12</sup>. Así, la idea de la procedencia de todos los seres vivos a partir de un número reducido de antepasados, fue propuesta por primera vez, según sostiene Lovejoy en *The Great Chain of Being* (1936), por Maupertuis, presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, en 1745, pero es problemático el influjo directo de Maupertuis sobre Darwin.

Darwin combinó todos esos factores teóricos que estaban presentes en el ambiente cultural de su tiempo con sus propias observaciones empíricas y de esta manera enlazó la teoría de la relación genealógica general de los seres vivos con la teoría de la selección natural como factor explicativo causal de la evolución.

La teoría de la selección natural se puede decir que tiene como fundamental elemento inspirador la práctica de la selección artificial; y no es la primera vez en la historia de la filosofía y de la ciencia que una teoría surge a partir de la extrapolación de una actividad técnica.

La selección artificial de especies vivas es algo que, en realidad, los seres humanos habían practicado por lo menos desde la inauguración

[12] En relación con el contexto en que Darwin desarrolló su teoría. Cfr. PETERS H. M.: *Aspectos históricos, sociológicos y epistemológicos de la teoría de Darwin* en GADAMER H. G. y VOGLER P.: *Nueva antropología I*. Barcelona: Omega, 1975. pp. 316-341.

del neolítico. La domesticación de plantas y animales, es decir, la agricultura y la ganadería, surgieron precisamente mediante la técnica de selección artificial de semillas y de animales «silvestres». Así aparecieron el trigo, la cebada y los demás cereales, tal como hoy los conocemos. Por otra parte, la diversidad de razas caninas que actualmente existen derivan del lobo mediante cruces artificialmente provocados, y un procedimiento similar es el seguido para la obtención de las variedades actuales de ganado equino, vacuno y porcino.

Darwin estudió las variedades de la paloma doméstica y los procedimientos seguidos para su obtención. Los procedimientos son similares a los utilizados para obtener cualesquiera otras gamas de variedades. Para lograr una variedad vacuna con más producción láctea, se aparea una hembra de tales características con un macho nacido de una hembra que presente también ese carácter, y se repite la operación sucesivamente hasta lograr los resultados que se pretendían.

Lo mismo cabe decir en relación con la estatura y velocidad de los caballos, con la cantidad y calidad de la carne de un tipo de ganado, etc. Dado que ese proceso se desarrolla con arreglo a un plan previsto, la hipótesis de Darwin consistió en suponer que la naturaleza podía desarrollar también un proceso análogo, aunque careciese de un «plan previsto».

Tal proceso vendría dado por estos tres enunciados fácticos:

- En primer lugar, los individuos de una misma especie presentan diferencias notables entre sí; incluso, los descendientes de una misma pareja («hermanos») son también diferentes entre sí y respecto de los padres.
- En segundo lugar, el número de individuos de una especie permanece relativamente constante a lo largo de grandes períodos a pesar de que cada individuo produce numerosos descendientes.
- En tercer lugar, la mencionada constancia requiere igualmente una aniquilación constante de los excedentes de producción, y esa aniquilación es ya la selección que naturalmente se produce en la lucha por la existencia<sup>13</sup>.

La selección natural actúa, pues, de varias formas, según cuales sean los factores frente a los que ha de ponerse a prueba la aptitud

[13] Cfr. REMANE A.: *La importancia de la teoría de la evolución para la antropología general*, en GADAMER H. G. y VOGLER P.: *Nueva antropología*. Barcelona: Omega, 1975. pp. 287-288.

para la supervivencia. Estos factores son básicamente tres: la naturaleza, las restantes especies animales y los restantes individuos de la propia especie.

- La naturaleza actúa como principio seleccionador en cuanto que los individuos tienen que sobrevivir adaptándose a un medio con determinada temperatura, humedad, topografía, etc., de manera que sólo aquellos que lo consiguen sobreviven y dejan descendencia. Con todo, el ajuste nunca puede ser perfecto, puesto que las condiciones climáticas son cambiantes, pero precisamente esa variación es uno de los factores que determina la variación de la especie.
- Las restantes especies animales funcionan también como principio seleccionador, puesto que ante el ataque de especies depredadoras, por ejemplo, los individuos que tienen más probabilidades de sobrevivir son los dotados de más habilidad y agilidad para la fuga, y, en consecuencia, son también los que se reproducen. Este es, precisamente, el procedimiento que se sigue en la selección artificial para obtener individuos más veloces, y así procede también la naturaleza: «selecciona» al macho y a la hembra más veloces, que son, justamente, los que se cruzan. De esta forma, los individuos que dejan más descendencia son aquellos en los que se da mayor capacidad y habilidad para aquellos tipos de actividades que permiten una mejor supervivencia en un determinado medio.
- Por último, los restantes individuos de la misma especie también actúan como principio seleccionador. La lucha por la existencia puede ser aquí tan ardua o más que en los otros dos frentes de combate, y eso tanto en lo que se refiere a la lucha por el alimento como en lo referente a la lucha por la elección de pareja. Por supuesto, en la lucha por el alimento, el más capaz resulta ser el mejor alimentado, lo que refuerza e incrementa su mayor capacidad, lo que a su vez le hace más capaz en la lucha por el apareamiento y aumenta su probabilidad de dejar más descendencia con caracteres similares a los propios. En lo que se refiere a la lucha por el apareamiento, Darwin elaboró una teoría sobre la elección de la pareja. Dicha elección también se ejerce con arreglo a principios selectores, puesto que unas variantes son preferidas, mientras que otras son



rechazadas, abriéndose así cauce para unos determinados caracteres y cerrándose para otros.

Pero aún hay un mecanismo selector previo al de la elección de pareja, puesto que en bastantes ocasiones dicha elección se realiza tras un combate entre individuos del mismo sexo. El combate se desarrolla generalmente entre los machos, y raras veces entre las hembras (turnícidos). De esta manera la naturaleza «selecciona» al macho de mayores y mejores capacidades reproductoras y de otros diversos géneros, el cual a su vez «selecciona» a la hembra o hembras que presentan determinado repertorio de cualidades. Esta pareja o este macho y el correspondiente grupo de hembras, deja una descendencia más capacitada para sobrevivir en un determinado medio que la descendencia de las parejas más débiles de la misma especie<sup>14</sup>.

El procedimiento de Darwin es, pues, la inferencia de una tesis a partir del hecho de la selección artificial, y la extrapolación de dicha tesis al ámbito de todos los seres vivos.

Esta extrapolación requiere algunas precisiones sobre el concepto de especie, y queda referida al plano empírico para su verificación en la forma de búsqueda de subtipos e individuos que constituyan una transición gradual entre parejas de especies próximas definidas previamente como tales. Darwin se ocupó de ambos requisitos, y se percató de las dificultades e inconvenientes de su teoría, de manera que llegó a anticipar la mayoría de las objeciones que se le hicieron con posterioridad, pero consideró que la fecundidad explicativa que su teoría presentaba hacía razonable su adopción a pesar de los inconvenientes que llevaba consigo<sup>15</sup>.

No son del caso ahora las vicisitudes de la teoría de Darwin en el campo de la biología científica, de las doctrinas políticas y económicas y en el del pensamiento filosófico y teológico, aunque han sido —y continúan siendo— muy amplias las resonancias que despertó en todos ellos, quizá mayores que ninguna otra teoría científica<sup>16</sup>. Lo que interesa ahora es ver sus repercusiones en el campo de las antropologías positivas.

[14] Cfr. *Ibidem*. pp. 288-289.

[15] Cfr. DARWIN Ch.: *El origen de las especies*, cap. XV y último, *passim*.

[16] Un esbozo breve de esas resonancias puede encontrarse en el citado trabajo de H. M. Peters.

Este ensamblaje de factores heterogéneos que llevó a cabo Darwin abrió horizontes, en cuanto «teoría de la evolución», para la comprensión de un buen número de fenómenos humanos. Por supuesto, la investigación sobre el origen del hombre y sobre las relaciones de parentesco cobraron a partir de ahí un nuevo impulso, pero también la investigación sobre la combinatoria y la plasticidad de la masa hereditaria de las diversas especies, incluida la humana, y sobre una muy variada gama de problemas que van desde la genética de poblaciones hasta la eutanasia. Por otra parte, también los principios de la selección natural señalados por Darwin son aplicables, y se han aplicado, a la investigación de las características psíquicas y sociales del hombre<sup>17</sup>.

En el plano de la antropología física, *El origen de las especies* y *The descent of Man* dieron gran impulso a la paleontología, la morfología comparada, y, en cierto modo, también a la genética, y en el ámbito de la antropología sociocultural, es también el concepto de evolución — aunque no estrictamente en su formulación darwinista — el que permite agrupar en secuencias congruentes la mayoría de los datos disponibles hasta entonces y orientar la investigación empírica.

La tesis evolucionista referida a las formas socioculturales fue formulada con toda nitidez por L. Morgan en 1877 en su obra *Ancient Society* en los siguientes términos:

«Es indiscutible que algunas partes de la familia humana han vivido en un estado de salvajismo, otras en un estado de barbarie, y todavía otras en un estado de civilización, y es igualmente indiscutible que estas tres condiciones distintas están ligadas entre sí necesariamente, en una secuencia de progreso natural. Además, las condiciones en que se ha realizado todo progreso, y el paso atestiguado de varias ramas de la familia humana por dos o más de estas condiciones, hacen probable que esta secuencia haya sido históricamente verdadera para toda la familia, hasta el estado alcanzado respectivamente por cada una de sus ramas»<sup>18</sup>.

Pocos años antes, en 1871, en su obra *Primitive culture*, E. B. Tylor, sostenía también que:

«Las instituciones humanas están estratificadas en niveles tan distintos como los de la tierra en que vive el hombre, sucediéndose en series substancialmente uniformes por todo el

[17] Para una visión panorámica de la convergencia de diversas perspectivas científicas sobre estos temas, Cfr. RUSE M.: Sociobiología, Madrid: Cátedra, 1983.

[18] MORGAN L.: *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso, 1975.

globo, independientemente de las diferencias de razas y de lengua que, en comparación, parecen ser superficiales, pero modeladas de un modo semejante por la naturaleza humana, que actúa a través de las condiciones cambiantes de la vida salvaje, bárbara y civilizada»<sup>19</sup>.

Las ideas más características de la antropología evolucionista son:

1. La evolución de la humanidad se ha realizado en una única dirección.
2. Todos los grupos humanos han seguido ese mismo trayecto, siguiendo la misma dirección pero por caminos paralelos, con la única diferencia de que unos lo han recorrido con más rapidez y otros con más lentitud.
3. El proceso evolutivo es una marcha de lo simple a lo complejo, de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo irracional a lo racional.

Lo que constituye el objeto de estudio de los antropólogos evolucionistas en función de estos tres principios no es una cultura o una sociedad concretas, sino la totalidad de la cultura humana en el tiempo y en el espacio considerado unitariamente desde la convicción de que la pluralidad de tipos humanos constituía una unidad de especie con una unidad psíquica<sup>20</sup>.

En buena parte, Morgan y Tylor trabajaban con ideas que habían sido formuladas por H. Spencer en su *Social Statics* de 1850 y por Charles Lyell en 1863 en *Antiquity of man*. En la primera mitad del siglo XIX tienen lugar los grandes descubrimientos arqueológicos que conducen, primero, a la confirmación empírica de la división de la prehistoria en las tres edades de piedra, bronce y hierro (C. J. Thomsen en 1834), y después, a la división de la edad de piedra en paleolítico y neolítico. En 1863 «Lyell reunió todas las evidencias conocidas, geológicas, arqueológicas, lingüísticas y etnológicas, que probaban la contemporaneidad de útiles humanos con animales extintos. Como esos animales pertenecían a las series evolutivas de otros modernos y como entre aquéllos y éstos era preciso, según la hipótesis del transformismo, que hubieran transcurrido decenas de miles de años, Lyell concluyó que ésa era la antigüedad de los hombres que hicieron los artefactos encontrados. Los autores de esos útiles tienen que haber sido drásticamente inferiores en su capacidad mental al

[19] TYLOR E. B.: *La cultura primitiva*. Madrid: Ayuso, 1977.

[20] Cfr. MERCIER P.: op. cit., p. 38.

hombre moderno, pues de otro modo [...] deberíamos encontrarnos la tierra llena de restos de toda clase de adelantos civilizados muy anteriores a nosotros»<sup>21</sup>.

Con esto Lyell ofreció una alternativa a la creencia, común por entonces, de que el hombre tenía una antigüedad de 6.000 años —creencia basada en una cronología que se había deducido del Génesis—, y ponía en circulación el modelo comparativo de explicación, que usarían profusamente Morgan y Tylor.

En 1865, el prehistoriador británico John Lubbock justificaba el método comparativo aduciendo que los procedimientos utilizados en geología podían emplearse con la misma fecundidad en arqueología, puesto que los diversos tipos de herramientas líticas podían ser considerados y correlacionados de modo similar a como lo son las diversas especies de animales extinguidas. En efecto, los restos fósiles que se encuentran en Europa de algunos mamíferos se pueden identificar gracias a que mamíferos de esa misma especie existen aún en otros continentes, y de manera análoga, el modo de fabricar algunas herramientas líticas y la función o funciones que podían cumplir en épocas pretéritas resulta comprensible para nosotros gracias a que conocemos el modo de fabricar herramientas análogas y la función de las mismas en algunas poblaciones salvajes que existen en la actualidad.

Todavía más, datando la antigüedad de las herramientas halladas por los arqueólogos es posible hacer cálculos aproximados sobre la fase del paleolítico o del neolítico en que están detenidas esas poblaciones salvajes contemporáneas.

Pero no es sólo en el campo de las ciencias de la naturaleza donde se puede encontrar un precedente del uso del método comparativo por parte de los antropólogos, también lo hay en el de las ciencias humanas.

A finales del siglo XVIII, en 1786, William Jones formuló la hipótesis del origen común del griego, el latín, el gótico, el céltico y el sánscrito. El proceso de verificación de la hipótesis, durante la primera mitad del siglo XIX, tuvo como uno de sus puntos de referencia la evolución fonética de lenguas vivas, así como las regularidades en los cambios de la semántica y la sintaxis de lenguas contemporáneas. Los análisis de estos cambios permitieron formular diversas leyes con carácter general, las cuales, aplicadas a lenguas extinguidas permitían referirlas a un origen común.

[21] HARRIS M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, cit. pp. 126-127.

De esta manera, cuando en la segunda mitad del siglo XIX los antropólogos empiezan a hacer uso del método comparativo, éste ya había dado estimables frutos tanto en la geología como en la arqueología y la lingüística.

El método comparativo prestó y sigue prestando valiosos servicios en antropología, pues el principio de que las formas socioculturales de los primitivos contemporáneos pueden servir como guía para la comprensión de otras formas cronológicamente más antiguas sigue siendo válido. La aplicación de este método, en concurrencia con los principios evolucionistas de que el proceso del sistema sociocultural es unidireccional y pasa siempre por las mismas fases, llevó a asociar determinados restos arqueológicos (de índole tecnológica generalmente) a determinada organización social, similar a la que presentaban primitivos contemporáneos cuya tecnología era semejante a la de los restos arqueológicos. Esta aplicación del método comparativo a los principios evolucionistas presentaba varias fisuras: una es que la correlación entre tecnología y organización social dista mucho de ser biunívoca, y otra que, aunque el proceso evolutivo vaya de lo simple a lo complejo en determinados estadios, eso no es siempre así, por una parte, y, por otra, tal proceso no es unidireccional.

De todas formas, Morgan y Tylor no fueron evolucionistas rígidos, pues aplicaban los principios evolucionistas con gran flexibilidad y cautela. Incluso hay en ellos mucha reserva ante la tesis de la evolución unidireccional y adelantaron principios del difusionismo del siglo XX.

Se suele considerar que el primer esquema del proceso que va desde los hombres más primitivos hasta el estadio de la civilización es el elaborado por J.J. Bachofen en su obra *Das Mutterrecht*, de 1861. Según Bachofen, la vida social originaria se caracterizaba por una absoluta promiscuidad sexual, con ausencia total de normas, en la que imperaban el egoísmo y el materialismo más salvajes. La primera forma de organización social habría sido la familia, surgida por iniciativa de las mujeres, que habría adoptado la forma de matriarcado o ginecocracia. En correlación con el régimen matriarcal estarían las religiones telúricas. El matriarcado permite un cierto orden en la sociedad al adscribir los hijos a la madre, y de la misma manera la sociedad puede referir su origen a la tierra como diosa madre. La tercera etapa vendría dada por un paso del matriarcado al patriarcado: la familia se organizaría por referencia al padre, que tiene una relación menos estrecha e inmediata con el hijo. El patriarcado sería correlativo de las religiones celestes, en las cuales

la divinidad es el dios padre, que es espíritu, y que tiene con los hombres una relación más distante y regia.

El procedimiento seguido por Bachofen para establecer su secuencia es, sobre todo, el estudio de instituciones jurídicas antiguas, pero también la confrontación con el material etnográfico de que podía disponer. Su interés está básicamente centrado en la correlación entre instituciones jurídicas y creencias religiosas, y atribuye primordialmente al cambio de éstas las modificaciones del sistema social<sup>22</sup>.

En 1865 John McLennan, también jurista de profesión, publicó en Edimburgo su obra *Primitive marriage*, y en 1876 sus *Studies in ancient history*. McLennan construyó una secuencia histórica en la que se intentaba dar razón de instituciones que la etnografía señalaba como universales: el totemismo, la exogamia y la prohibición del incesto.

El primer estudio de McLennan era la horda, cuya situación social no era la de promiscuidad estricta, pero sí la de carencia de normas matrimoniales. El modo en que la horda interpretó su propio origen fue considerarse descendiente de un animal, al que veneraban como sagrado. Así surgió el totemismo. El medio de subsistencia de la horda era la caza, desarrollada en condiciones tan duras que la lucha por el alimento y la seguridad llevó al infanticidio de las niñas, que eran los miembros del grupo más débiles y menos útiles para la caza, y que restaban alimento a los más útiles y fuertes.

El infanticidio de las niñas provocó la escasez de mujeres, y esta escasez dio lugar, por una parte, a que varios hombres compartieran una misma mujer (poliandria), y por otra, a que se robaran mujeres ya adultas de otras hordas, surgiendo así la costumbre del rapto y de la exogamia. Como en el régimen de poliandria no era posible determinar la paternidad, la filiación se refirió a la madre, y surgieron así los sistemas matrilineales. La generalización del rapto para obtener mujer dio lugar a la prohibición del incesto, que reforzaba la exogamia.

El rapto de mujeres provocó que se pasara de la poliandria a la poligamia, y así, con el aumento de la propiedad, la filiación matrilineal fue sustituida por la patrilineal. Posteriormente, el aumento de la población y de la propiedad dio lugar a que se debilitaran las relaciones interfamiliares y que fueran fortaleciéndose las relaciones con respecto al jefe. De este modo las relaciones familiares ceden ante las relaciones políticas, que finalmente dan lugar a la aparición del estado.

[22] Cfr. DORMANN J., BACHOFEN J. J.: en *Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales I*, pp. 671 -672; y LOWIE R.: *Historia de la etnología*, México: F.C.E, 1964, pp. 55-59.

Al igual que Bachofen y McLennan, Lewis H. Morgan también fue jurista. En su *Ancient Society*, de 1877, se propuso «proporcionar un esquema completo del progreso de las instituciones, con atención especial al matrimonio, parentesco, gobierno y propiedad. Este esquema se asemejaba a los sistemas de sus contemporáneos en que era evolucionista y en que se oponía franca y explícitamente a la teoría de la degeneración aplicada a los salvajes. Pero tiene dimensiones más vastas, en cuanto trata de la humanidad en todos los tiempos y en todos los lugares, mientras que sus datos que, en porción bastante considerable, fueron primero registrados por el propio Morgan, están mejor fundamentados que los de McLennan.

Es de más importancia el hecho de que Morgan, aunque estudió relativamente pocos aspectos de la vida social con intensidad, los definió en relación con los demás»<sup>23</sup>.

El esquema que traza Morgan es el siguiente:

Salvajismo inferior = subsistencia de frutos y nueces.

Salvajismo medio = pescado, fuego.

Salvajismo superior = arco y flecha.

Barbarie inferior = cerámica.

Barbarie media = domesticación de animales (Viejo mundo),

cultivo de maíz, riego, arquitectura de adobe y piedra.

(Nuevo mundo).

Barbarie superior = instrumentos de hierro.

Civilización = alfabeto fonético y escritura.

En lo que se refiere a la organización familiar, Morgan establece una secuencia de 5 formas:

1. Familia consanguínea = promiscuidad total en el seno de la horda.
2. Familia punalúa = primera estructuración de la horda: matrimonio de grupo en el que estaba prohibido a los hermanos casarse con las hermanas.
3. Familia sindiásmica = matrimonio por parejas en una unión que cualquiera de los dos cónyuges podía romper para formar otra pareja con otro individuo.
4. Familia patriarcal = organización familiar en que el cabeza de familia

[23] LOWIE R.: *Historia de la etnología*, cit. p. 74.

tenía poder absoluto. A veces la familia patriarcal presentaba la forma de poligamia.

5. Familia monógama = aparición de la forma familiar moderna en la que hay igualdad entre el hombre y la mujer.

Morgan señala, a tenor de estas secuencias, el paso de una sociedad basada en «relaciones personales», es decir, en el sexo y en el matrimonio, a otra basada en relaciones políticas, es decir, en relaciones territoriales y de propiedad. Es, en este último tipo de sociedades, donde tiene lugar la aparición del estado<sup>24</sup>.

Morgan, al igual que Bachofen y McLennan, acepta la promiscuidad indiferenciada y el matriarcado como las dos primeras formas de la sociedad humana. Su secuencia va establecida poniendo en relación más factores socioculturales de los que habían considerado Bachofen y McLennan, y quizá por eso se pueden encontrar en él más errores de secuencialidad y correlación. De su obra, ha quedado incorporada a la antropología posterior la nomenclatura del parentesco, y él mismo es considerado como el creador del estudio de los sistemas de parentesco.

La obra de Morgan fue adoptada y popularizada por Marx y Engels, que la consideraron como paradigma de la interpretación materialista de la historia, y tuvo vigencia plena en el área cultural marxista hasta después de la segunda guerra mundial.

El último de los antropólogos evolucionistas destacados del siglo XIX es Edward Burnett Tylor (1832-1917), entre cuyas obras, su *Primitive Culture* de 1871, ha quedado como una de las clásicas de la antropología.

Se suele considerar, como lo más destacado de Tylor, su estudio de las secuencias evolutivas de la religión a partir del animismo. Tylor consideraba que la religión era un error básico desplegado en una serie de errores sucesivos. El punto de partida habría sido la creencia en el alma. Con una concepción muy similar a la de Epicuro y Lucrecio, Tylor explica la creencia en el alma a partir de las experiencias oníricas, en las que es posible la aparición de los muertos y de seres con atributos incorpóreos. En virtud de la unidad psíquica de la especie humana, el mismo fenómeno habría dado lugar a la misma interpretación y a su ulterior desarrollo: las imágenes oníricas habrían sido interpretadas como espíritus, que se habrían atribuido primero a los hombres y después a la naturaleza inanimada y animada; posteriormente la noción de espíritu habría sufrido una elaboración hasta dar lugar, pasando por

[24] MORGAN L. H.: *La sociedad primitiva*, Madrid: Ayuso, 1975.



el politeísmo, a la idea de dios tal como se encuentra en las religiones monoteístas modernas<sup>25</sup>.

La difusión de la antropología evolucionista entre el público culto se debe al discípulo de Tylor, J. G. Frazer, que es considerado más como un literato que como un científico, cuya obra, *The golden bough* de 1890 tuvo una amplia difusión. Se suele considerar que su aportación más interesante es su teoría del origen de la religión a partir de la magia y su consideración de ésta como la primera forma de la ciencia y la técnica.

Para Frazer, «la religión está precedida por la magia, y aparece como una consecuencia de la decadencia de ésta. El hombre se esforzó primeramente en controlar el mundo exterior por la aplicación de la magia, y después, advirtiendo su ineficacia, postuló la existencia de fuerzas desconocidas a las que es posible propiciar, por medio de la plegaria y el sacrificio. En lugar de constreñir, compone. La magia es una ciencia prematura: que implica la relación de causalidad, pero el conocimiento de las leyes de la naturaleza era insuficiente para que su utilización pudiera ser eficaz»<sup>26</sup>.

Aunque la antropología del siglo XIX está presidida por las teorías evolucionistas se registran, en ese mismo período, antropólogos de gran relevancia que no compartieron el evolucionismo o que se opusieron a él. En este grupo destacan H. J. S. Maine, y los antropólogos del área alemana T. Waitz, A. Bastian y F. Ratzel.

En su *Ancient Law*, de 1861, Maine sostiene la precedencia de la descendencia patrilineal sobre la matrilineal, y rechaza el principio de que todas las sociedades hubieran pasado por las mismas etapas en su proceso de desarrollo, por parecerle que tal principio no tenía base empírica y fomentaba los excesos imaginativos.

T. Waitz, en su *Anthropologie der Naturvolker*, que se comenzó a publicar a partir de 1858, mantiene la tesis de la unidad psíquica del hombre, pero no atribuye los procesos de la cultura a ningún factor determinante en particular ni la explica en función de los paralelismos de la evolución.

En *Der Mensch in der Geschichte*, de 1860 y en otras obras posteriores, A. Bastian sostenía puntos de vista abiertamente antievolucionistas. Su punto de partida es, desde luego, la tesis de la radical unidad psíquica del género humano, y la tesis de la unidad de los contenidos

[25] TYLOR E. B.: *La cultura primitiva*, Madrid: Ayuso, 1977.

[26] FRAZER J. G.: *La rama dorada*, México: F.C.E., 1951.

básicos de esa psique, es decir, de la existencia de un repertorio limitado y común de «ideas elementales», pero el desarrollo de esas ideas en concreto, las formas de combinarlas y el modo en que esa combinatoria da lugar a novedades no lo concibió como determinado por una ley inmanente. Más bien, la determinación de tales cambios e innovaciones era función de diversos factores económicos, la mayoría de los cuales se retrotraían a las condiciones geográficas, y, sobre todo, función de los contactos mantenidos con otros grupos de población vecinos, a partir de los cuales se producían préstamos, intercambios o contagios de los diversos elementos culturales.

La gran variedad de elementos a combinar y la diversidad de las situaciones originarias, así como la frecuencia y el número de contactos, eran ya factores explicativos suficientemente fecundos para dar cuenta del carácter singular e irrepetible de cada grupo cultural. Por otra parte, la semejanza en la situación original de los grupos de un mismo marco geográfico y la mayor frecuencia y número de contactos entre ellos da razón de la analogía entre las formas culturales de dichos grupos, permitiendo establecer la noción de «áreas culturales» o «círculos culturales».

Con su teoría de los «círculos culturales» Bastian se refiere por extenso a lo que más tarde se llamará un «hecho de difusión», aunque no desarrolla una metodología para identificarlo empíricamente como tal.

Con todo, se podría considerar que hay en su concepción algún principio evolucionista, en cuanto que sostiene la existencia de una ley de complejidad creciente en el desarrollo de las culturas.

F. Ratzel, en su *Völkerkunde*, de 1894, y en su *Anthropogeographie*, de 1899, atiende preferentemente al influjo del medio sobre las sociedades humanas y a la distribución geográfica de las culturas, según el principio de que las culturas mejor adaptadas se desarrollan más y van desplazando a las más débiles hacia las «zonas marginales» donde quedan bloqueadas en su proceso. Ratzel es considerado como el autor que propicia los excesos del hiperdifusionismo posterior.

El período evolucionista marca el comienzo de la antropología científica porque es la primera vez que se formula una teoría general de máximo alcance, que permite ordenar la mayor parte de los datos y construir hipótesis susceptibles de verificación empírica. No importa que las secuencias y las correlaciones de los evolucionistas se mostraran posteriormente erróneas en su mayor parte.

La antropología posterior mostró que no había la menor base empírica para hablar de un estadio de promiscuidad originaria de la sociedad, o que existan pueblos entre los más primitivos que tengan religiones monoteístas, con una idea de Dios muy afín a la del cristianismo, pero estos estudios contaban con un marco general de la ciencia antropológica que había sido construido por los evolucionistas.

En cierto sentido, también se puede decir que la antropología posterior, aunque fue muy superior en lo que se refiere a la verificación empírica de sus tesis, no tuvo la amplitud teórica de la antropología evolucionista. Por otra parte, el principio de la evolución convergente de las culturas hacia la forma superior de civilización, si estaba aquejado por el etnocentrismo, estaba también a cubierto del problema del relativismo cultural, característico de toda la antropología posterior.

La antropología evolucionista no cuenta entre sus rasgos con el relativismo; está imbuida de los principios de la ilustración y de la idea del progreso del espíritu, idea cuya expresión paradigmática se encuentra en la filosofía de Hegel.

Las antropologías del siglo xx, en buena parte, se caracterizan por el relativismo cultural, y no tienen como correlato filosófico el idealismo de Hegel, sino el historicismo de Dilthey, cuya obra puede considerarse como la primera proclamación del relativismo cultural.

### **3. La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo xx. Enfoques diacrónicos.**

#### *§ 3. La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo xx. Enfoques diacrónicos.*

En el siglo xx la antropología positiva se caracteriza por un abandono de los principios evolucionistas y por una proliferación de escuelas que pueden ser clasificadas en dos grandes bloques: las escuelas históricas, que se centran en el estudio de la historia de sociedades particulares, y las escuelas que dedican su atención preferente a las sociedades desde el punto de vista sincrónico.

Entre las escuelas históricas cabe distinguir el particularismo histórico de Franz Boas y sus discípulos, la escuela históricocultural alemana, el «hiperdifusionismo» británico, y la escuela cultura y personalidad, que surge de la escuela de Boas. Entre las corrientes que estudian las

sociedades desde el punto de vista sincrónico cabe agrupar la escuela sociológica francesa, con Durkheim, Levy-Bruhl y Mauss, el funcionalismo de Malinowski y Radcliffe-Brown y el estructuralismo francés.

Esta clasificación no permite englobar toda la producción antropológica del siglo xx, pero sí poner orden en gran parte de ella. Para completar el cuadro habría que añadir al menos dos corrientes más, características de la segunda mitad de nuestro siglo: la antropología simbólica, centrada en el estudio de los sistemas de conceptualización e interpretación de la realidad de diversas sociedades, y la antropología ecologista, centrada en el estudio de la función determinante de los factores económicos y ecológicos sobre las demás formas culturales.

En el ámbito norteamericano, la antropología de la primera mitad del siglo xx está presidida por la figura de Franz Boas, entre cuyos discípulos que alcanzaron relevancia internacional se cuentan Alfred Kroeber, Robert Lowie, Edward Sapir, Melville Herskovits, Alexander Goldenweiser, Paul Radin, Clark Wissler, E. Adamson Hoebel, Ruth Benedict, Margaret Mead, y Ashley Montagu, es decir, los antropólogos americanos que han ejercido mayor influjo.

La consideración más generalizada de la figura de Franz Boas es que él fue quien llevó la antropología a su situación actual de ciencia estricta y rigurosa. Este juicio sobre Boas es universalmente compartido, incluso por quienes más han criticado su obra y sus principios. Cuáles fueran éstos es algo cuya comprensión requiere un cierto análisis del contexto cultural en el que se formó Boas.

«No es posible comprender la significación del proceso que condujo a Boas desde la física hasta la etnología, pasando por la geografía y la psicofísica, sin hacer alguna referencia, por breve que sea, a las principales corrientes filosóficas del siglo xix alemán»<sup>27</sup>.

Esta sugerencia tiene tanto mayor interés cuanto proviene de M. Harris, un hombre que ha consagrado toda su producción antropológica al materialismo cultural, es decir, a probar que las formas socioculturales están determinadas por los factores tecnocológicos y tecnoeconómicos.

En la formación intelectual de Franz Boas incide de modo general el pensamiento de Kant, a quien leyó en el comienzo de su carrera antropológica, y de modo inmediato el positivismo de Ernst Mach, la psicofísica de Fechner, el historicismo de Dilthey y la escuela neokantiana, singularmente Rickert y Windelband.

[27] HARRIS M.: *op. cit.*, p. 232.

Boas comparte con Mach la eliminación de todo elemento metafísico y de todo apriorismo que pudiera interferir en el ámbito de la ciencia positiva, con Fechner comparte el ideal metódico de la ciencia física, y con ambos, el materialismo. Posteriormente, Boas va abandonando el materialismo, a medida que el influjo de Dilthey, Rickert y Windelband se va haciendo más acusado, y, en esa misma medida, va abandonando la concepción nomotética de la antropología para abrazar cada vez más una concepción ideográfica y humanística de ella: el objetivo de la antropología tiende a ser la comprensión de las culturas desde dentro, según cómo la viven los individuos que la integran. En esta misma línea, la dinámica de los principios diltheyanos con su consideración de la vida interior del individuo como clave para la comprensión de la cultura y de la historia, dieron lugar al estudio de las relaciones entre cultura y personalidad a través de la inspiración del propio Boas.

Desde estos presupuestos teóricos, Boas rechaza en primer lugar, el evolucionismo y el método comparativo, y refuta empíricamente diversas conclusiones a las que se había llegado por el abuso especulativo de ambos. Rechaza el determinismo geográfico y refuta empíricamente el determinismo biológico y el racismo, llegando a la conclusión de que la antropología sociocultural no necesita ni puede sacar ningún provecho de los estudios realizados en el campo de la biología. Tras rechazar el evolucionismo y todas las formas de determinismo, dedica gran parte de sus esfuerzos al estudio de la diversidad de configuraciones socioculturales que se pueden obtener con un número constante y determinado de elementos y factores culturales y ambientales, no ya en general, sino en sociedades concretas y accesibles a la investigación. Con ello pretendía averiguar, bajo las condiciones más severas posibles de verificación, no sólo el valor determinativo del medio geográfico, el del medio social, o el del intercambio cultural, sino también la fuerza y el alcance de las capacidades creativas e innovadoras de la sociedad en cuestión. En este sentido, puede decirse que Boas consideraba la historia cultural como el procedimiento para la correcta comprensión de una determinada sociedad en un momento dado<sup>28</sup>.

Manteniendo todos los principios de Boas, incluida la adhesión a las doctrinas de Rickert y Windelband, Alfred Kroeber desarrolló, sin embargo, una teoría sobre la dinámica autónoma de las culturas,

[28] Cfr. BOAS F.: *Race, language and culture*, New York: Macmillan, 1 948.

negando que el individuo tuviera la menor relevancia en dicha dinámica. Es decir, Kroeber construyó su teoría de la cultura en dirección opuesta a la del individualismo que se afirmaba entre los discípulos de Boas.

Cuando en 1917 Kroeber publica *The superorganic*, pone en circulación una serie de pruebas acerca de la regularidad cíclica de diversos procesos culturales en los cuales resultaba accidental por completo el protagonismo que determinados individuos pudieran haber tenido en la dinámica de tales procesos. En algunos casos, como por ejemplo en el de las oscilaciones de la moda femenina y masculina, las pruebas podían considerarse que verificaban de modo bastante satisfactorio la teoría, aunque en otros, como en los casos de simultaneidad de una misma invención técnica o de un mismo descubrimiento científico por distintos individuos sin comunicación entre ellos, no era posible aportar algo que pudiera llamarse una verificación empírica.

Kroeber se refiere, entre otros casos, al del redescubrimiento simultáneo de las leyes de la herencia de Mendel por parte de De Vries, Correns y Tschermak, y sostiene que, si ellos no hubieran redescubierto tales principios, antes o después, y, más bien, antes, otros tantos investigadores, o incluso más, los hubieran formulado también independientemente unos de otros, en un momento cultural y en un medio social en el cual tales principios ya se presentían o flotaban.

En cierto modo, lo que Kroeber señala respecto de las leyes de la herencia es lo que anteriormente se ha señalado respecto de la teoría de la evolución en la primera mitad del siglo XIX. También podría decirse que éste es el punto de vista de Hegel cuando habla de la astucia de la razón, o el de Marx cuando afirma que en cada momento, cada sociedad realiza aquello para lo cual está efectivamente preparada. Kroeber efectivamente sostiene que en cada caso, el individuo es un mero agente accidental de la dinámica autónoma de la cultura, pero está interesado, más que en la fecundidad explicativa de la teoría o en sus implicaciones para una concepción filosófica de la historia o de la cultura, en su verificación empírica respecto de eventos histórico-culturales concretos<sup>29</sup>.

A pesar de todo, Kroeber no sostuvo un determinismo histórico. A la vez que él trataba de probar empíricamente su teoría acumulando casos de simultaneidad en la invención, Sorokin, Spengler y Toynbee

[29] Cfr. KROEBER A.: *Antropología general*, México: F. C. E., 1945.

buscaban leyes de concurrencia en la historia o una teleología en los procesos culturales, cosas de las que Kroeber se abstuvo, quizá por su adhesión a los principios de Boas.

En el seno de la escuela boasiana, la obra de Lowie significa una reaparición de los principios evolucionistas, quizá porque, siendo más devoto de Ernst Mach que ninguno de los boasianos, acusó menos el influjo de Dilthey, Windelband y Rickert.

*Primitive society* es quizá la gran aportación que hace Lowie en 1920 a la teoría de la evolución cultural. Desde luego, puede considerarse como uno de los más fuertes ataques a las teorías de Lubbock, Morgan, McLennan y muchos otros evolucionistas del siglo XIX, pero tal ataque no significa un rechazo del evolucionismo como principio explicativo general sino una refutación de la secuencia de aparición de las diversas instituciones tal como la había establecido la antropología evolucionista del siglo XIX.

En concreto, Lowie rechaza la tesis de que la forma más antigua de matrimonio sea la promiscuidad total en el seno de la horda, porque no se conseguía encontrar en ninguna sociedad primitiva, ya fuera contemporánea o ya prehistórica, la menor prueba empírica que avalara dicha tesis. En segundo lugar, rechaza la tesis de que la segunda forma de la institución familiar, fuera el matrimonio de grupo, que había sido formulada por Morgan en base a la terminología hawaiana del parentesco, según la cual todos los padres eran hermanos y todas las madres hermanas, porque después de que se hubieron estudiado la terminología y las relaciones de parentesco de polinesia, resultaba muy clara la existencia de la familia nuclear aunque la terminología del parentesco no distinguiera entre «padre» y «tío».

Pero este rechazo de las dos primeras fases de la institución matrimonial no significaba rechazo de cualesquiera fases en la historia de dicha institución. Dado que en todas las sociedades primitivas contemporáneas se encontraba, bajo una u otra forma, la familia nuclear, y que no se encontraba ninguna otra forma de la familia anterior a ella y de la que pudiera haber sido derivada, Lowie concluyó que la familia nuclear era la primera forma conocida de sociedad humana básica.

Aquí no se trata de negar las fases evolutivas de la institución familiar, sino de establecer cuál es la primera, cuál la segunda, etc. En este sentido, Lowie sostiene que las diversas formas de familia ramificada son posteriores a la familia nuclear y que derivan de ella, pues esta hipótesis resultaba más acorde con las investigaciones realizadas y contaba con pruebas empíricas a su favor.

Por otra parte, Lowie rechaza también la teoría evolucionista, según la cual, la organización tribal basada en el parentesco sea cronológicamente anterior y haya dado lugar a la organización política basada en el territorio. Y nuevamente el rechazo de esta secuencia se debe a los mismos motivos que los anteriores: no se encuentran entre los primitivos contemporáneos ningún caso de dicha secuencia, es decir, ninguna sociedad de nivel cultural muy bajo que sólo tenga una organización tribal, ni sociedad alguna de un nivel superior en la que, junto a la organización tribal, no aparezca también la organización política. Más bien aparecen ambos tipos de organización en las sociedades de primitivos contemporáneos más elementales.

No se puede, pues, probar empíricamente la secuencia que va desde la organización tribal a la organización política, y hay que suponer, en base a los datos de que se disponen, que los dos tipos de organización son cooriginarios y que uno no deriva del otro. La secuencia evolutiva hay que establecerla, pues, a partir de los dos tipos y considerándolos a ambos como primeros<sup>30</sup>.

Es pues patente el evolucionismo de Lowie, pero no es ése el rasgo más distintivo de su obra. Algo muy característico de ella, tanto como de la de Kroeber, es la noción de «área cultural».

El concepto de «área cultural» está elaborado para dar cuenta del proceso de expansión de un rasgo cultural a partir de un epicentro en el que nace, y suponiendo, que tal epicentro es también primer sitio en el que dicho rasgo empieza a extinguirse. Como el proceso de expansión se mide por tiempo, se supone que cuando un rasgo está muy extendido por toda un área muy amplia, o cuando sólo se encuentra en los bordes de dicha área, entonces puede considerarse como muy antiguo. En caso contrario, es decir, cuando el rasgo está más bien concentrado en un área reducida se supone que es reciente.

Según esta hipótesis, la distancia del epicentro al punto más lejano en el que se haya encontrado el rasgo, sirve como indicador de la antigüedad de éste, de tal manera que resulta posible establecer escalas cronológicas relativas para los diversos rasgos culturales.

La noción de «área cultural» no es, desde luego, original de Lowie pero sí es él el primero que crea, en función de ella, una metodología sistemática.

El concepto de «área cultural» está ligado a los principios difusionistas, utilizados en el siglo xx en oposición al evolucionismo, pero sin que lo excluyera necesariamente, que orientaron la investigación

[30] Cfr. LOWIE R.: *La sociedad primitiva*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.



antropológica en el sentido de explicar las semejanzas de rasgos culturales entre sociedades distintas y distantes, no por el principio de la unidad psíquica de la especie humana, que llega a los mismos resultados mediante procesos evolutivos paralelos y desconectados entre sí, sino por el principio de la transmisión de un mismo rasgo cultural a través del espacio y del tiempo. La noción de área cultural y el difusionismo están frecuentemente asociados también al principio de que la capacidad inventiva de la mente humana es muy limitada, y que es mucho más frecuente el intercambio que la invención.

Estos tres principios constituyen las características más definitorias de la escuela histórico-cultural alemana, y del hiperdifusionismo británico, que se consagró a la tarea de probar la difusión de un gran número de rasgos culturales por todo el globo desde su centro de invención, que se consideró era Egipto.

La escuela histórico-cultural alemana desarrolla sus investigaciones en base al concepto de «área cultural» y desde un presupuesto de pluralismo inicial según el cual, y aun aceptando la unidad psíquica del hombre, el punto de partida es una pluralidad de culturas originarias e independientes que surgen en diversos puntos de Asia central y que se extienden en relación mutua. Dicha relación, unas veces es de simple sustitución de una cultura antigua por otra nueva sobre una misma área, otras veces se trata de dos culturas simultáneas, una de las cuales desplaza por completo a otra del área en que se encontraba, y en otros casos la relación consiste en la fusión de dos culturas diferentes hasta constituir una sola.

Según las hipótesis de la escuela histórico-cultural, las culturas contemporáneas han resultado de la dinámica de esas relaciones y, en general, el progreso cultural depende también de ellas, de manera que las culturas estancadas son las que por voluntad propia o por causas fortuitas han quedado al margen de la dinámica en cuestión. Frecuentemente las culturas estancadas son aquellas más débiles que, cediendo al empuje de las más vigorosas, han terminado refugiándose en los puntos más extremos de las distintas zonas geográficas y han quedado incomunicadas del resto de los movimientos culturales.

Frente al particularismo de la escuela americana de Boas, la escuela histórico-cultural alemana es quizá la única que en el primer tercio del siglo xx se presenta con una amplitud de miras y una ambición científica comparables a los de los planteamientos evolucionistas de la segunda mitad del xix. Y también puede decirse que si el proyecto era demasiado amplio para realizarlo, no por eso ha dejado de hacer

aportaciones perennes tanto en el plano metodológico, como respecto de rasgos y culturas concretas.

A pesar de su difusionismo, la escuela histórico-cultural alemana mantiene principios evolucionistas, especialmente patentes en Schmidt, el cual, además, manifiesta también su adhesión al degeneracionismo en la explicación de la religión. Schmidt es difusionista en lo que se refiere a la cultura, evolucionista en lo que se refiere a la organización social y degeneracionista en lo que se refiere a la religión. En su obra *Der Ursprung der Gottesidee* en 12 volúmenes, editada entre 1926 y 1955, Schmidt se propuso demostrar que la religión de los pueblos más primitivos había de tener una idea de Dios máximamente afín a la del cristianismo, proveniente de la revelación directa de Dios a la primera pareja humana, y que esa idea originaria había degenerado en politeísmo primero y en animismo después, en una secuencia inversa a la de Tylor. La secuencia de Schmidt es tan problemática como la de Tylor «pero sus trabajos tuvieron por lo menos la ventaja de hacer reconocer la existencia de la creencia, en gran número de sociedades, en un dios supremo y creador, lo cual había sido negado bajo la influencia de la teoría animista»<sup>31</sup>.

La última gran sección que hay que señalar dentro de las escuelas históricas de antropología, es la dedicada al estudio de las relaciones entre cultura y personalidad, cuyo punto de arranque se suele considerar que son los estudios realizados por Ruth Benedict a instancia de Boas, y que alcanzaron expresión en *Patterns of culture*, publicado en 1934. Aunque la escuela cultura y personalidad nace en el seno de las escuelas históricas, sin embargo, su enfoque de la antropología está presidido por una consideración más bien sincrónica que diacrónica de los temas.

Los precedentes del estudio de Benedict se encuentran por doquier en la historia del pensamiento y en el saber común de los hombres. La caracterización que usualmente se hace de los ingleses como flemáticos, los alemanes como disciplinados y los italianos como pasionales, es uno de tales precedentes. Asimismo, en el campo de la producción filosófica, la descripción que hace Kant en su *Antropología en sentido pragmático* de diversos caracteres nacionales, se puede considerar como otro de los innumerables precedentes.

Benedict toma como objeto de su estudio a los zuñi de Nuevo México, a los dobu de Nueva Guinea y a los kwakilt de la isla de

[31] MERCIER P.: *op. cit.*, p, 122.

Vancouver en la costa noroeste de los Estados Unidos, y describe la cultura y personalidad de los primeros como típicamente apolínea, y la de los últimos como típicamente dionisiaca, basándose en la comparación de un número muy considerable de pautas de comportamiento referentes al matrimonio, el comercio, las fiestas, la guerra, etc... Benedict toma de Nietzsche las categorías de «apolíneo» y «dionisiaco» y de Dilthey la idea de lo que significa «comprensión» de una cultura<sup>32</sup> y la canalización de su trabajo hacia la obtención de dicha comprensión.

Benedict pone en circulación los conceptos de integración cultural y consistencia de las culturas, inspirándose en la noción de *Gestalt* tal como había sido elaborada por la *Gestalt-psychologie*.

«Las culturas son más que la suma de sus rasgos. Podemos saberlo todo sobre la distribución de las formas de matrimonio en una tribu, sobre las danzas rituales, sobre los ritos de iniciación en la pubertad, y no comprender nada de la cultura como un todo que usa de esos elementos para sus propios objetivos [...]. Esta integración de las culturas [...] acontece según el mismo proceso por el cual un estilo artístico llega a ser y persiste»<sup>33</sup>.

Benedict no atribuye las peculiaridades de cada cultura a ningún factor biológico o racial, sino a la propia dinámica de la cultura, e insiste continuamente en la plasticidad biológica del ser humano.

En la misma línea de Benedict se sitúan los trabajos de Margaret Mead, uno de cuyos objetivos fundamentales fue mostrar que la naturaleza humana no es rígida y que es susceptible de una multiplicidad de pautas culturales y morales. Mead se propuso someter a prueba la tesis de Lévy-Bruhl sobre la afinidad entre el animismo de los pueblos primitivos y la mentalidad infantil, llegando a la conclusión de que no había tal afinidad y de que el animismo era más acusado entre los adultos primitivos que entre los niños primitivos. Estudió asimismo el grado de plasticidad de los sexos en relación con las funciones que culturalmente les son asignadas, y el influjo de algunas prácticas educativas generalizadas sobre la personalidad adulta de diversas poblaciones. Muchas conclusiones de Benedict y Mead se estiman como válidas, a la vez que muchas otras han sido desechadas. Por lo común, se admite que no hay ninguna cultura que pueda considerarse perfectamente integrada, que en todas las culturas se dan todos los tipos

[32] Cfr. BENEDICT R.: *Patterns of culture*, Boston: Houghton Mifflin Co., 1959, pp. 52 y ss.

[33] *Ibidem*, p. 47.

de personalidades, normales y patológicas, y que es problemática la existencia de una homogeneidad en la configuración de la personalidad a escala de tribu o de nación<sup>34</sup>.

Una segunda etapa en los estudios de las relaciones entre cultura y personalidad, viene caracterizada por la recepción de Freud en la antropología cultural, que da lugar a los estudios de Geza Roheim y de Abram Kardiner, entre otros muchos.

Las incursiones de Freud en el campo de la antropología socio cultural vienen marcadas por sus obras *Totem y Tabú*, de 1913, *El futuro de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930). En esquema, la tesis freudiana es que el origen de la sociedad y de la cultura viene dado por la ruptura de una situación primordial en la que un solo individuo ejercía todos los derechos sexuales sobre todas las mujeres del grupo, quedando sus hijos excluidos de cualquier derecho sobre ellas. La ruptura de dicha situación vendría dada por el parricidio perpetrado por los hijos contra el causante de sus represiones sexuales, al cual se comieron después de darle muerte. El parricidio primordial dio lugar a la conciencia de culpa, de la que surge el complejo de Edipo; el culto al tótem animal que simboliza al padre y que está prohibido comer; el tabú del incesto; la exogamia de grupo, y otros diversos rasgos de las sociedades primitivas<sup>35</sup>.

La posición freudiana era netamente evolucionista y altamente fantasiosa, razón por la cual no tardó en ser objeto de ataques por parte de Kroeber, Lowie, M. Mead, E. Sapir y otros muchos autores que veían en Freud otro determinismo evolucionista incapaz de dar razón de la pluralidad de formas en que se presentaba el totemismo, el tabú del incesto y la exogamia, y que encontraban incompatibilidad entre la universalidad pretendida por Freud para el complejo de Edipo, y las sociedades de régimen matriarcal y matrilocal en quien la autoridad no venía ejercida por el padre sino por el hermano de la madre (éste último argumento constituye el núcleo de la crítica de B. Malinowski a Freud).

Geza Roheim fue quien se propuso probar la universalidad del complejo de Edipo y, en general, la universalidad de todas las fases de la evolución psicológica infantil, en todas las culturas<sup>36</sup>. El

[34] Cfr. WALLACE A.: *Culture and personality*. New York: Random House, 2ª ed. 1970. especialmente la introducción y los cap. 5 y 6.

[35] Cfr. FREUD S.: *Totem y Tahu*, Madrid : Alianza editorial, 7ª ed. 1977..

[36] La obra más característica suya, de 1950, es *Psicoanálisis y antropología*, Buenos Aires: Sudamericana, 1973.

intento de Roheim no tuvo mucho éxito, pero sin embargo, las tesis freudianas fueron paulatinamente aceptadas entre muchos antropólogos en el período de entreguerras. La doctrina de Freud fue un instrumento que se consideró útil por los movimientos feministas, de liberación sexual y de relativismo moral, a los que estaban asociados un buen número de antropólogos, y por otra parte resultaba útil también porque aceptaba un esquema sobre el que podía basarse bien la tesis de la unidad de la psique humana.

Así pues, la teoría freudiana fue adaptada con importantes modificaciones, tal como fue previsto por Edward Sapir en 1921.

«Casi todo lo que en la teoría freudiana es específico, por ejemplo el complejo de Edipo como imagen normativa, o la interpretación definida de ciertos símbolos, o la naturaleza distintivamente sexual de ciertas reacciones infantiles, puede muy bien resultar mal fundado, o contemplado desde una perspectiva distorsionada. Más de lo que puede haber poca duda, es del inmenso servicio que con su revelación del mecanismo psíquico típico ha hecho el doctor Freud a la psicología. Ideas relacionadas tales como el complejo emocionalmente integrado, la tendencia a la represión bajo la tensión de un conflicto, la expresión sintomática de un impulso reprimido, la transferencia de emociones y la canalización de impulsos, la tendencia a la regresión, son otras tantas claves para entender cómo trabaja el «alma» del hombre. La psicología no abandonará ni esos ni otros conceptos freudianos, sino que seguirá construyendo a partir de ellos y gradualmente irá descubriendo su significación más amplia»<sup>37</sup>.

En efecto, básicamente éstos son los elementos que desecha y que recoge de Freud Abram Kardiner, y también, en cierto modo, el propio Sapir, R. Linton, C. Du Bois y otros. Kardiner elaboró el concepto de *personalidad básica* y lo relacionó con los diversos factores del sistema sociocultural para explicar semejanzas y diferencias entre las culturas y las personalidades.

Kardiner elabora la noción de *personalidad básica*, junto con las de *instituciones primarias* e *instituciones secundarias*. Según su esquema de trabajo, un determinado número de instituciones de una determinada sociedad, en concreto, aquéllas que más inciden sobre el adiestramiento y la educación del individuo durante los primeros años de su vida, son las instituciones primarias, que configuran así de

[37] *Selected writings of Edward Sapir*, University of California Press: Berkeley, 1949, pp. 528-529.

un modo relativamente homogéneo la personalidad de los individuos durante la primera infancia dejándole una impronta indeleble, a saber, la personalidad básica. Las otras instituciones, las secundarias, son las que se encuentran en interacción con el individuo, pero una vez que éste tiene ya una determinada configuración.

Siguiendo los principios de Freud, Kardiner considera como primarias las instituciones que ejercen un influjo más inmediato sobre la disciplina, es decir, sobre el binomio premio-castigo, o para decirlo con la terminología psicoanalítica, sobre el binomio satisfacción-frustración, que determina lo espontáneo y lo inhibido en el perfil caracterológico. Aunque no establece una relación fija de instituciones primarias, cataloga como tales las que tienen que ver con la configuración y funcionamiento *ad intra* de la familia: la alimentación, el destete, el cuidado de los niños, su instrucción sexual, etc., considerando, además, que son las instituciones menos dependientes de factores geográficos y económicos, las más antiguas, y las más estables y resistentes a los influjos de otras culturas.

Por su parte, las instituciones secundarias son aquellas que satisfacen necesidades y, en general, alivian tensiones emotivas. Entre ellas clasifica Kardiner la moral (los «sistemas de tabú»), la religión, los rituales y las técnicas de pensamiento. En conjunto constituyen la *weltanschauung* que adviene al individuo una vez que ya tiene configurada su personalidad básica, y que condiciona su modo de orientarse respecto de la vida y de la muerte y, en general, respecto de la totalidad de lo real<sup>38</sup>.

De esta manera, Kardiner pretendía explicar la pluralidad de secuencias de la psicología de la infancia según la diversidad de *instituciones primarias* de cada sistema sociocultural prescindiendo del esquema unívoco del parricidio originario, el complejo de Edipo y el instinto sexual, y manteniendo una pluralidad diversa de represiones, impulsos latentes, etc.... como constitutivos de la personalidad básica que buscarían su satisfacción mediante sublimaciones y proyecciones que darían lugar a las instituciones secundarias.

El esquema explicativo de Kardiner no fue satisfactorio en el plano empírico, a la hora de determinar la personalidad básica en una cultura dada y correlacionarla con las correspondientes instituciones secundarias.

Después de Kardiner, el neobehaviorismo de C. Hull y de B. F. Skinner incidió sobre los estudios de la relación entre cultura y

[38] Cfr. KARDINER A.: *El individuo y su sociedad*. México: F. C. E., 1945.

personalidad, aportando nuevos principios teóricos y metodológicos, entre ellos la estadística aplicada al método comparativo, y dio lugar a nuevos trabajos de entre los cuales quizá sean los más representativos los desarrollados por John Whiting y sus colaboradores. Los métodos estadísticos de Whiting permiten, al menos, un mejor establecimiento de algunas correlaciones entre determinadas prácticas disciplinares en la educación de los niños y algunas actitudes y creencias en los adultos.

#### **4. La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo xx. Enfoques sincrónicos.**

§ 4. *La diversificación de la antropología sociocultural en el siglo xx. Enfoques sincrónicos.*

Los estudios de antropología sociocultural que se enfocan preferentemente desde el punto de vista sincrónico, suelen considerarse convencionalmente que arrancan de E. Durkheim y la escuela sociológica francesa y que se continúan en el funcionalismo británico de Malinowski y Radcliffe-Brown por una parte, y, por otra, en el estructuralismo de Lévi-Strauss sobre el que a su vez influyen los británicos.

Los puntos fundamentales del pensamiento de Durkheim se encuentran en sus obras *La división del trabajo social* (1893), *Las reglas del método sociológico* (1895), *El suicidio* (1897) y *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Durkheim no desdeña los principios evolucionistas ni el estudio de las formas socioculturales desde sus causas, pero insiste en que la mejor comprensión de una forma sociocultural se obtiene mediante el estudio de su *función* en el contexto de las restantes formas socioculturales. Esta noción, junto con las de *solidaridad social*, *autonomía de los hechos sociales* y *conciencia colectiva*, constituyen los rasgos más característicos de su pensamiento y los que más influyen en la sociología y la antropología que derivan de él.

Durkheim supone que, a medida que las sociedades se hacen más densas, tiene lugar el proceso de división del trabajo, que lleva consigo un incremento de la solidaridad social, un cambio de la «solidaridad mecánica», propia de elementos antiguos, a la «solidaridad orgánica», propia de los diversos componentes de un organismo viviente. Durkheim no cree que las estructuras económicas sean suficientes para explicar la integración de las sociedades, y considera como factor decisivo de dicha integración un sentimiento colectivo y una conciencia colectiva, con sus símbolos y representaciones, mediante

el cual el grupo experimenta su unidad y posee su propia identidad. El factor más determinante de la unidad y la identidad del grupo es la religión. Esa es la función que Durkheim asigna al tótem y a todas las instituciones religiosas. Durkheim distingue entre sociedades más o menos integradas y entre individuos mejor o peor integrados, para lo cual elabora los conceptos de eunomia y anomia, y acomete su estudio del suicidio para buscar correlaciones entre frecuencia del suicidio y sociedades de débil integración.

Con su idea de conciencia colectiva y de integración social, Durkheim adelanta tesis que luego aparecerán en la escuela «cultura y personalidad» norteamericana, y al insistir en que la conciencia y la mentalidad colectiva son hechos sociales independientes de los individuos, que sólo se pueden explicar por otros hechos sociales y no apelando a la psicología individual, vuelve a esbozar lo que más adelante Kroeber caracterizará como lo «superorgánico».

Un desarrollo en la teoría de las mentalidades de Durkheim lo constituye la obra de Lévy-Bruhl. En *La mentalité primitive* (1922), *L'âme primitive* (1927) y *La mythologie primitive* (1935), mantiene la tesis de que la mentalidad primitiva se caracteriza por la índole mística de sus contenidos y por las relaciones prelógicas que se establecen entre ellos, de tal manera que lo imposible y lo absurdo no tiene cabida en aquélla. Por su parte, la mentalidad moderna vendría caracterizada por la índole abstracta y conceptual de sus contenidos y por las relaciones lógicas que se establecen entre ellos. Posteriormente, sustituyó esta contraposición tajante por una bipolaridad entre mística y lógica, que estaría presente tanto en los primitivos como en los modernos, pero con predominio místico en aquéllos y lógico en éstos. En su obra póstuma *Les carnets de Lucien* (1949), Lévy-Bruhl somete a revisión y a crítica sus obras anteriores.

El más relevante de todos los antropólogos franceses se suele considerar que es Marcel Mauss, cuyo influjo en Francia es similar al de Franz Boas en los Estados Unidos. Toda su obra la constituyen artículos publicados en diversas revistas, de los cuales, los más representativos fueron reunidos y publicados en 1960 en el libro *Sociologie et anthropologie*<sup>39</sup>.

En relación con Durkheim, la obra de Mauss se caracteriza por una mayor preocupación por la especificidad de las culturas y las sociedades, por la delimitación conceptual de las realidades socioculturales como conjuntos integrados y por el estudio completo

[39] Edición castellana *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, 1971.



de las relaciones entre todos los elementos de tales conjuntos. También es una característica suya el recelo ante la formulación de leyes generales. Estos principios precipitan en su noción de «hecho social total», cuya más nítida expresión se encuentra en el *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, (1924).

Para Mauss un hecho social *total* es aquel en el que se encuentran implicadas todas las instituciones y, en general, todos los factores del sistema sociocultural, de manera que, cuando se produce es posible contemplar, en función de él, a todo el sistema sociocultural como un organismo viviente. El hecho estudiado por Mauss en su *Ensayo sobre el don* es el *potlach*, la costumbre o institución de los kwakiutl, en la costa noroeste de los Estados Unidos, por la cual periódicamente quemaban o destruían una buena parte de sus haberes durante un gran festejo. Este y otros hechos análogos son los que Mauss llama «totales» porque se trata de acontecimientos que son, *a la vez*, jurídicos, económicos, estéticos, éticos y religiosos.

Con este procedimiento de estudio se escapa a la consideración puntual y aislada de la religión o del derecho en sí y, en general, a la consideración estática o meramente «anatómica» de una institución o de un factor del sistema sociocultural, y se accede a su estudio en tanto que función vital para todo el organismo social, es decir, se accede a su estudio en tanto que función viva de un organismo vivo y, por tanto, se llega a comprender en su verdadera esencia.

Mauss apela, para avalar su método, a la psicología y, más en concreto, a la psicopatología, en la cual se estudia al individuo total, y no a un ser dividido en facultades.

Al considerar la sociedad desde una perspectiva dinámica, y en un momento en que entran en juego todos sus factores, es posible captar el momento en que emergen y actúan en la conciencia colectiva la pluralidad de sus contenidos, en virtud de los cuales el grupo tiene conciencia de su propia identidad y de su propio movimiento.

Hay una cierta cadencia hegeliana, que le llega a través de Durkheim, en este modo que Mauss tiene de plantear su investigación: «El estudio de lo concreto, que es el estudio del completo, es posible y todavía más cautivador y explicativo en sociología que en psicología. El principio y el fin de la sociología, es el de comprender a todo el grupo y su comportamiento total»<sup>40</sup>.

[40] MAUSS M.: *Essai sur le don*. Barcelona: Hay edición española de las obras completas en Barral, 3 vols. 1970.

En la obra de Mauss se encuentran, pues, ya nítidamente perfilados los conceptos de integración social, la correlación entre sistemas socioculturales y comportamientos individuales, es decir, la conexión entre psicología y antropología sociocultural, y las nociones de función y análisis funcional que utilizarían profusamente B. Malinowski y Radcliffe-Brown.

La obra de Malinowski va desde 1922 en que publica *Argonauts of the Western Pacific* hasta la edición póstuma, en 1944, de *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*<sup>41</sup>. El análisis funcional de Malinowski se propone explicar cada acción humana o cada acontecimiento antropológico desde el punto de vista de la función que desempeña en el sistema total de la cultura teniendo en cuenta tanto sus conexiones *ad intra* con el resto de los factores culturales y acciones humanas, como sus conexiones *ad extra* con el medio físico: De este modo, Malinowski concibe el sistema cultural como una mediación entre las necesidades humanas y la naturaleza, de tal manera que tanto las necesidades como la naturaleza quedan integradas en el sistema, cuya identidad propia viene dada por el modo en que sus elementos están conectados entre sí.

La conexión funcional entre los elementos del sistema sociocultural se establece en base al principio de que el ser humano tiene un conjunto de necesidades universales, que vienen dadas por su propia naturaleza, y de que la cultura es el conjunto de elementos que el hombre desarrolla para satisfacer tales necesidades. Malinowski las clasifica en tres series: necesidades *primarias*, necesidades *derivadas* y necesidades *integrativas* o *sintéticas*.

Entre las primarias, comunes al animal y al hombre y que están inscritas en su constitución biológica, Malinowski clasificó siete, con sus correspondientes respuestas culturales: 1) a la necesidad de nutrición corresponden las respuestas de aprovisionamiento; 2) a las de reproducción, el matrimonio y la familia; 3) a la de cuidados corporales, la habitación y el vestido; 4) a la de seguridad, la de protección y defensa; 5) a la de relajación, la de los sistemas de actividad y reposo; 6) a la de movimiento, la de actividades y sistemas de comunicación; y 7) a la de crecimiento, la de entrenamiento y aprendizaje.

Las necesidades derivadas se presentan sólo en el hombre, provienen de su vida en grupo y provocan elaboraciones culturales todavía más ricas. Malinowski enumera cuatro necesidades derivadas, asignándoles sus correspondientes respuestas culturales: 1) a la necesidad de renovar

[41] Hay edición castellana de ambas obras: *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península, 1973, y *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: EDHASA, 1970.

el aparato cultural responde la economía; 2) a la de regular la conducta, el sistema de control social; 3) a la de renovación del personal, la educación; y 4) a la de organizar la fuerza y la competición, la organización política.

Finalmente, a las necesidades integrativas y sintéticas, que incluyen las de expresar los sentimientos colectivos y un sentimiento de confianza, corresponden, como respuestas culturales, el conocimiento, la magia y la religión, y el arte, los deportes y el juego.

Con esta clasificación, Malinowski enfoca su trabajo, no en el sentido de describir el «cómo» de los hechos culturales, sino en el de explicar su «por qué».

Desde la perspectiva metodológica de Malinowski, el interés de cada rasgo cultural, cede su puesto al interés que ofrece la unidad funcional de un conjunto de ellos, a la que Malinowski da el nombre de «institución». Las «instituciones» son las unidades mínimas que constituyen el objeto de la antropología, puesto que ya son entidades con vida propia, con un cometido determinado que suele ser la resolución de situaciones insatisfactorias, y con una coherencia intrínseca y en relación con las otras unidades funcionales del sistema.

Las instituciones, tal como Malinowski las concibe, no son todavía lo que Mauss denomina un hecho social total, puesto que ninguna de ellas por separado hace entrar en juego al conjunto de la sociedad en su integridad, pero sí determinadas dimensiones de ella.

La institución comprende un grupo de *personas*, unas *normas* para realizar con arreglo a ellas, unas *acciones instrumentales* y un *equipo material* para llevarlas a cabo. Es decir, un principio eficiente, otro formal, otro final y otro material.

La unidad y cohesión de los factores que constituyen las instituciones vienen dadas por su justificación jurídica, moral, mítica, etc., y especialmente por su justificación funcional, es decir, por las situaciones que resuelve en la vida ordinaria.

La institución preferida por Malinowski es la familia, a la que considera como el núcleo básico del sistema sociocultural, cuyo factor protector sería la prohibición del incesto. Siguiendo a Westermarck en su tesis de la universalidad de la familia en el tiempo y en el espacio, Malinowski no creía que la explicación de la prohibición del incesto hubiera que buscarla en factores extrafamiliares.

«En ningún tipo de civilización en el que la costumbre, la moral y la ley permitieran el incesto podría la familia seguir existiendo. Al llegar a la madurez, presenciaríamos la ruptura de la familia y, en

consecuencia, un caos social completo, así como la imposibilidad de continuar la tradición cultural. El incesto significaría el trastorno de las distinciones de edad y la mezcla de las generaciones, la desorganización de los sentimientos y un violento cambio de los roles en una época en la que la familia es el instrumento educativo más importante. Ninguna sociedad podría existir en esas condiciones. El tipo alternativo de cultura, el que excluye el incesto, es el único coherente con la existencia de la organización social y de la cultura»<sup>42</sup>.

A pesar del enfoque marcadamente sincrónico de sus trabajos, Malinowski no excluyó el evolucionismo, y en su obra *Freedom and civilization*, publicada en 1944, propone secuencias evolutivas para diversas instituciones.

Un enfoque, quizá más acusadamente sincrónico de la antropología es el de A. R. Radcliffe-Brown y que él designó con el nombre de «funcionalismo estructural» para diferenciarlo del de Malinowski. Radcliffe-Brown, cuya primera obra importante, *The Andaman Islander*, apareció en 1922, a la vez que la primera de B. Malinowski, representa en la antropología británica lo que Mauss en la francesa y Boas en la americana.

La designación de funcionalismo estructural expresa los dos conceptos que Radcliffe-Brown considera claves para los estudios antropológicos: el de estructura, que se refiere a la «morfología» social y el de «función», que se refiere a la «fisiología» social. Como resulta posible establecer correlaciones entre el cambio de un elemento de la estructura y el cambio de los restantes, la antropología puede adquirir de esta manera un estatuto científico que difícilmente alcanzaría en el enfoque histórico de sus problemas.

Radcliffe-Brown distingue tres aspectos en el sistema sociocultural: el sistema de adaptación al entorno físico, el sistema social propiamente dicho, y el sistema cultural. Considera que estos tres sistemas son metódicamente aislables y centra su atención en el social como el más clave<sup>43</sup>.

En su estudio sobre la sucesión patrilineal y matrilineal, Radcliffe-Brown propone dos leyes que ilustran su punto de vista funcionalista estructural sobre la consistencia y continuidad de los sistemas sociales: una es que para que una estructura social tenga continuidad en tanto que sistema de relaciones entre personas, tales relaciones han de ser definibles

[42] MALINOWSKI B.: *Sex and repression in savage society*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1927.

[43] Cfr. RADCLIFFE-BROWN A. R.: *Structure and function in Primitive Society*, New York: The Free Press, 1965, pp. 9 y ss. Trad. cast. *Estructura y función en las sociedades primitivas*, Barcelona: Península, 1968.

en términos de derechos y deberes, y la otra es que la formulación de derechos sobre personas y cosas ha de ser lo suficientemente precisa y reconocida por todos como para evitar la mayor cantidad posible de conflictos irresolubles.

Uno de los temas básicos de sus estudios es el de cómo y por qué las sociedades son estables, y cuáles son los mecanismos por los que se mantienen. Aunque no desdeñó el cambio social como tema de la antropología, no se ocupó especialmente de ello. Algunos de sus continuadores dieron un enfoque más diacrónico a los estudios antropológicos: Edmund Leach estudió la variación de algunos sistemas políticos en el tiempo, Raymond Firth prestó atención a los aspectos económicos como factores de cambio de los sistemas socioculturales, y E. E. Evans-Pritchard enfocó la antropología en el sentido del estudio de la historia y no en el de las *ciencias sociales* que buscan regularidades y leyes. Algunos de estos autores, junto con M. Gluckman y G. Balandier, son considerados como representativos de lo que se denomina «antropología dinámica», y que se caracteriza muy genéricamente por el estudio de problemas particulares en un sentido diacrónico y sincrónico.

En la misma línea del funcionalismo estructural de Radcliffe-Brown pero con sensibles variaciones se inscribe el trabajo de C. Lèvis-Strauss, cuyo nombre va asociado al estructuralismo, que en la década de los años 60 alcanzó un alto grado de popularidad. Con Lévi-Strauss la antropología sociocultural entra de lleno en el campo de la antropología filosófica, quizá debido a que, siendo él filósofo por formación, encuadra su trabajo en el seno de teorías de amplio alcance.

Los temas de antropología sociocultural de los que más se ha ocupado son los sistemas de parentesco y los mitos, los principios metodológicos en que se basa proceden de la lingüística estructural de Jakobson y el círculo de Praga y de la teoría matemática de juegos, y los principios teóricos que reconoce como más influyentes en él son los de Marx y Freud.

El punto de partida privilegiado para la construcción de una antropología científica lo encuentra Lévi-Strauss en la lingüística estructural. De la misma manera que en la naturaleza material Mendeleiev fue capaz de descubrir un orden y de construir la tabla periódica de los elementos, con lo cual la química alcanzó para siempre el estatuto de ciencia, así la lingüística estructural había conseguido ordenar la pluralidad de sonidos de los lenguajes humanos en 212 fonemas posibles clasificados en diversas series según leyes precisas. La idea de Lévi-Strauss fue transponer el procedimiento

metodológico de la lingüística estructural al estudio de los sistemas de parentesco primero, y a los mitos y diversas instituciones después.

Partiendo de la idea de hecho social total elaborada por M. Mauss en el *Essai sur le don*, Lévi-Strauss pensó que las sociedades son sistemas de intercambio en los cuales el primer elemento intercambiado son las mujeres, siendo la prohibición del incesto el reverso negativo de una prescripción que imponía a los diversos grupos la obligación de intercambiar mujeres. Las diversas posibilidades de realizar este intercambio venían dadas en un modelo teórico construido por Lévi-Strauss de tal manera que pudieran explicarse los sistemas de parentesco de las diversas sociedades por modificaciones del modelo construido, y aun predecirse, desde el mismo modelo, sistemas de parentesco inexistentes. Posteriormente Lévi-Strauss pensó que este procedimiento explicativo podría aplicarse a los mitos, para explicar variedades de mitos de la misma familia, y, en general, la totalidad de formulaciones mitológicas reales y posibles. Finalmente consideró la totalidad de las relaciones interhumanas en una unidad que abarcaba la antropología social, la economía y la lingüística y que se resolvía en una ciencia de la comunicación, puesto que las relaciones sociales podían dividirse en tres estructuras de intercambio: intercambio de mujeres, intercambio de bienes y servicios e intercambio de mensajes.

Las características que debe tener un modelo para que sea verdaderamente tal son estas cuatro:

1. En todo sistema la modificación de un elemento implica la modificación de los demás.
2. Los modelos se agrupan en familias según el tipo de transformaciones que les compete.
3. Según la familia a la que pertenezca el modelo se puede prever cuál será su transformación en el caso de que se modifique uno de sus elementos.
4. El modelo debe ser construido de forma que en su funcionamiento dé cuenta de todos los hechos observados<sup>44</sup>.

Lo que enlaza el estructuralismo de Lévi-Strauss con Freud y Marx, y con otras corrientes más amplias del pensamiento filosófico, es la caracterización que hace de las estructuras como el sustrato último de la realidad, que difícilmente aflora a la conciencia humana, y que

[44] Cfr. LÉVY-STRAUSS: *Antropología estructural*, Buenos Aires: Eudeba, 1976, pp. 301 -351.

explica los cambios reales. De la misma manera que la gramática rige toda actividad lingüística según leyes de las que el hablante no tiene conciencia, y de la misma manera que las leyes de la gramática tienen su propia dinámica de transformación, las estructuras que subyacen a las relaciones sociales y a la actividad intelectual humana dan razón de la teleología inconsciente del espíritu en la historia.

El estructuralismo de Lévi-Strauss ha sido caracterizado por él mismo como un *materialismo trascendental*, como un *kantismo sin conciencia en general*, sobre la idea de que «el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo».

Quizá han sido sus drásticas proclamaciones de antihumanismo y de cientifismo objetivista y naturalista, en contra de las corrientes existencialista, fenomenológica e historicista, lo que ha contribuido a que el nombre de Lévi-Strauss y el estructuralismo hayan alcanzado una popularidad mayor de lo que es habitual en teorías científicas y filosóficas, y también porque «la muerte del hombre» tal y como fue proclamada por los estructuralistas, difícilmente podía dejar en la indiferencia a los filósofos y al público culto en general.

Es difícil hacer una valoración de las aportaciones del estructuralismo. Los filósofos que se le oponen suelen conceder que el método tiene resultados en el campo de los sistemas de parentesco, pero que las extrapolaciones a otros ámbitos son ilegítimas, mientras que algunos antropólogos socioculturales sostienen que el estructuralismo es una doctrina filosófica pero que es inútil para explicar los sistemas de parentesco. Por otra parte, tanto en filosofía como en antropología sociocultural, el estructuralismo ha tenido seguidores que han aplicado el método a amplios y variados campos de la cultura.

En una clasificación muy simple y general, pero válida, de las diversas corrientes de las ciencias sociales en cientifistas y humanistas, el estructuralismo habría que incluirlo en la categoría cientifista. Esta clasificación se puede retrotraer hasta Dilthey, con su distinción entre *explicar* y *comprender*. Las corrientes cientifistas buscan explicaciones de los hechos según leyes que permitan la predicción y la retrodicción, y las corrientes humanistas buscan la comprensión de los fenómenos humanos. De las dos corrientes antropológicas propias de la segunda mitad del siglo XX, la antropología simbólica es, con frecuencia, más bien humanistas, y la antropología ecológica, cientifista.

La antropología simbólica se puede caracterizar como una corriente amplia, que integra una pluralidad de tendencias, dedicada a estudiar los símbolos y los significados de los términos que diversas sociedades

utilizan para interpretar la realidad. Si se tiene en cuenta que los presupuestos para tales estudios pueden estar tomados de Lévi-Strauss o de R. Jakobson, se comprende que la antropología simbólica no se sitúa necesariamente en una perspectiva humanística. Otras veces, los presupuestos adoptados para el estudio de los símbolos provienen de Freud, Marx, Wittgenstein, Cassirer o Husserl. Quizá entre las figuras más representativas de la antropología simbólica haya que mencionar a C. Geertz, P. Ricoeur y A. Schutz<sup>45</sup>.

La antropología ecológica se centra más bien en el estudio de la interacción entre recursos naturales, procedimientos para su explotación y organización social, esforzándose por buscar explicaciones nomotéticas para los procesos históricos. A veces los estudios de antropología ecológica se hacen desde los presupuestos de Darwin o de Spencer, de adaptación al medio y supervivencia de las formas de organización social más aptas, y otras veces desde los principios de Marx y Engels de la función determinante de los factores económicos sobre la organización social y la cultura. Entre los que abordan el estudio de las formas socioculturales desde este punto de vista, cabría destacar a L. White, J. Steward, K. Wittfogel y M. Harris, todos los cuales utilizan principios de Spencer y Darwin combinados de distinta manera con los de Marx y Engels.

Junto con estas dos corrientes se dan en la antropología actual casi todas las escuelas del pasado, y un número considerable de estudios de problemas muy concretos, que serían difíciles de encuadrar en una u otra escuela de las que se han mencionado.

## **5. Concepciones antropológicas surgidas de las ciencias biopsicológicas.**

### *§ 5. Concepciones antropológicas surgidas de las ciencias biopsicológicas.*

Los principios que Darwin había expuesto en *El origen de las especies*, en 1859, en orden a establecer la unidad y la continuidad de la escala zoológica, fueron desarrollados por él y aplicados al último elemento de dicha escala, a saber, el hombre, en sus obras *The Descent of Man, and Selection in Relation to sex*, de 1871, y *The Expression of Emotions in Man and Animals*, de 1872.

La obra de Darwin ejerció un intenso influjo en las ciencias biológicas, en muchos psicólogos, en las ciencias humanas y en

[45] Cfr. DOLGIN J. L., KEMNITZER D. S. y SCHNEIDER D. M.: *Symbolic Anthropology*, New York: Columbia University Press, 1977, pp. 3-44.



la filosofía, y desencadenó también una fuerte polémica teológica. De la segunda mitad del siglo XIX arrancan también una serie de estudios biológicos y psicológicos que, en mayor o menor relación con el evolucionismo darwinista, irrumpen en el siglo XX y dan lugar a diversas concepciones antropológicas, frecuentemente materialistas, de las cuales las de mayor difusión en la actualidad son el psicoanálisis de Freud, el neoconductismo de Skinner, y la etología de Lorenz.

A veces, estas concepciones del hombre enlazan una gran cantidad de datos empíricos con principios materialistas, pero el cuerpo de materiales empíricos que utilizan se puede desvincular de tales principios y referirlos a las tesis teológicas de que el género humano proviene de una primera pareja creada por Dios y de que cada hombre tiene un alma espiritual creada directamente por Dios, habida cuenta de que las tesis teológicas nada prejuzgan sobre la incardinación del hombre en la escala zoológica. La polémica teológica desencadenada por el evolucionismo tuvo como efecto la delimitación del alcance de las tesis teológicas por una parte, y el señalar la ilegitimidad de diversas conclusiones de alcance metafísico extraídas de la biología y psicología empíricas.

La obra de Freud tiene como raíces el evolucionismo de Darwin, la metafísica de Schopenhauer, la psicofísica de Fechner la fisiología de Brücke y la psicoterapia de Charcot. En síntesis, la concepción freudiana del hombre se puede reducir a cuatro aspectos fundamentales.

En primer lugar, el determinismo físico-químico, según el cual, todo acontecimiento fisiológico o psicológico que tenga lugar en el hombre está rigurosamente determinado por factores físicos y químicos aunque aparezcan como casuales o voluntarios ante la conciencia del sujeto.

En segundo lugar, una consideración tripartita de la mente humana, según la cual el sector *consciente* puede evocar voluntariamente representaciones que estén en el nivel *preconsciente* y no tiene acceso en modo alguno al nivel *inconsciente*, que es el fondo dinámico de impulsos y deseos que determinan las representaciones del nivel preconsciente y consciente. Posteriormente Freud, en su libro *El yo y el ello*, de 1923, designó el inconsciente con el nombre de *ello* y lo relacionó con los factores físico-químicos del organismo, denominó *yo* al plano consciente y dio el nombre de *super-yo* al conjunto de normas para regulación de la conducta provenientes del medio social que el individuo había interiorizado a lo largo de su proceso educativo.

La función del *yo* sería armonizar las exigencias del *ello* con las reglas del *super-yo* y con la realidad externa.

El tercer aspecto de la teoría freudiana es su concepto del instinto o impulso como fuente de la energía psíquica del aparato mental (los términos mecánicos y eléctricos son usados muy profusamente por Freud). Freud consideró inicialmente que había un instinto básico indiferenciado que caracterizó como deseo general de placer y designó con el nombre de *libido*, cuya forma fundamental era el impulso sexual. Posteriormente, en *Más allá del principio del placer*, de 1920, denominó a esa fuerza instintiva *impulso de vida*, y admitió la existencia de otras fuerzas contrapuestas a la primera, como la agresividad, las tendencias masoquistas, etc., a las que denominó *impulso de muerte*.

En cuarto y último lugar, Freud elaboró una teoría de la configuración de la personalidad en función de la secuencia evolutiva de los impulsos, y, más en concreto, de la evolución de la sexualidad infantil, entendiéndolo por sexualidad deseo de placer. Tal deseo de placer atravesaría por tres fases: en la primera el niño satisface su deseo de placer a través de la boca (fase oral); en la segunda, a través del ano (fase anal), y en la tercera, a través de los genitales (fase fálica). Durante ese período el niño sentiría atracción sexual por su madre y odio por su padre en quien veía a un rival. Tal situación la designó con el nombre de complejo de Edipo. Este proceso duraría hasta los cinco años, en que la sexualidad pasaría a estado de latencia, hasta que en la pubertad volviera a reaparecer en función de la maduración genital.

Una personalidad normal sería aquella en que las fases evolutivas se han desarrollado de tal manera que el sujeto ha sabido conciliar los impulsos del *ello* con las restricciones del *super-yo* y con la realidad externa, liberando parte de la energía psíquica mediante la satisfacción del deseo de placer y encauzando otra parte de la energía hacia una forma vicaria de satisfacción por referencia a representaciones simbólicas. Este segundo proceso lo denomina Freud *sublimación*, cuyo resultado sería la producción de cultura a través de la imaginación simbólica.

Si el sujeto no ha logrado conciliar los impulsos del *ello* con las restricciones del *super-yo* y las exigencias de la realidad externa, el resultado es la personalidad patológica. Los fenómenos psicopatológicos consisten en conflictos entre la pulsión libidinal del *ello* con el *super-yo* o la realidad externa en virtud de los cuales el impulso no se puede satisfacer. Esta imposibilidad, que Freud denomina *represión*, no anula el impulso, sino que lo confina en el inconsciente donde continúa en una actividad que desarticula la psique del sujeto dando lugar al comportamiento

patológico. Las formas de comportamiento patológico pueden ser muy variadas: el sujeto puede volver a un comportamiento propio de una de las fases infantiles, donde el conflicto no se planteaba, a lo que Freud llamó *regresión*; puede buscar la satisfacción por referencia a objetos muy diversos del que correspondería al deseo, produciéndose los desplazamientos afectivos, etc... La dinámica inconsciente del impulso desarticula la psique, y la manera de articularla armónicamente de nuevo sería hacer aflorar a la conciencia del paciente la realidad del instinto y el objeto al que se refiere: cuando el sujeto reconoce la realidad del impulso queda curado, porque su conciencia adquiere de nuevo el dominio sobre la psique.

El procedimiento para la cura es el análisis de los sueños, actos fallidos y, en general, de aquellas representaciones que no están regidas por la conciencia, porque se supone que están regidas por el impulso inconsciente reprimido cuya cifra constituyen. El desciframiento de tales representaciones conduciría hasta el impulso reprimido y proporcionaría un conocimiento del mismo y de la naturaleza de la represión, todo lo cual se pondría a disposición de la conciencia del paciente<sup>46</sup>.

Freud trabajó durante toda su vida en la remodelación de sus teorías psicológicas a tenor de los datos que iba encontrando en la práctica clínica, pero también las aplicó al problema del origen de la sociedad y de la cultura en *Tótem y tabú*, de 1913, y a algunos problemas de la sociedad contemporánea en *El malestar de la cultura*, de 1930.

Las teorías freudianas dieron lugar a numerosas polémicas, de las cuales resultaron diversas escuelas de psicoterapia y diversas concepciones del dinamismo de la psique humana. Su concepción materialista del hombre, que era la parte más periférica de su teoría, no atrajo la atención como sus tesis sobre las etapas de la sexualidad infantil y el complejo de Edipo, que fueron las más criticadas y rechazadas debido a la dificultad o imposibilidad de verificarlas. Lo que tuvo mayor aceptación y fue tomado como base de trabajo fueron sus tesis sobre la dinámica inconsciente de los impulsos, que pasaron a la escuela de antropología cultural norteamericana, como ya vimos, y a casi todas las escuelas psicoterapéuticas.

La concepción antropológica de B. F. Skinner no surge desde el campo de la medicina, como la de Freud, sino desde el campo de la

[46] Probablemente la mejor exposición sintética del psicoanálisis de Freud esté en su propio *Esquema del Psicoanálisis*, de 1938. Para una exposición crítica de las diversas teorías sobre el inconsciente y su dinámica, Cfr., CENCILLO L.: *El inconsciente*, Madrid: Ed. Marova, 1971. Para una exposición crítica de la concepción antropológica de Freud, Cfr. CHOZA J.: *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona: EUNSA, 1978.

psicología y, más en concreto, de la escuela conductista. La psicología había alcanzado su estatuto de ciencia positiva fundamentalmente con W. Wundt (1832-1920) y W. James (1842-1910), que habían centrado su estudio sobre las relaciones entre fenómenos psicológicos y hechos de conciencia. Frente a ellos, Watson (1878-1958), de forma frecuentemente drástica, proclamó que lo único que podía establecerse como objeto de la psicología científica era la conducta en su correlación con el medio ambiente, ya que solamente esto era observable. Consideró que la conciencia y las representaciones mentales eran entidades ficticias, y que el medio ambiente sustituía con ventaja a la fisiología en la explicación de la conducta por cuanto los factores fisiológicos podían ser condicionados por el medio. Es la práctica de condicionamientos de reflejos de Paulov lo que aparece como centro de gravedad del conductismo, que se puede caracterizar, por contraposición a Freud, no como un determinismo de los impulsos, sino como un determinismo del medio ambiente, según la conocida frase de Watson:

«Dadme una docena de niños sanos, bien formados, y el ambiente específico adecuado para educarlos, y me comprometo a tomar al azar cualquiera de ellos y adiestrarlo para hacer de él el tipo de especialista que yo elija, médico, abogado, artista, negociante, e incluso mendigo y ladrón sin tener en cuenta sus talentos, tendencias, habilidades, vocaciones y raza de sus antepasados»<sup>47</sup>.

B. F. Skinner se adhiere incondicionalmente a los principios de Watson y los radicaliza aún más. Casi todos los trabajos experimentales de Skinner versan sobre el condicionamiento de la conducta de ratas y palomas, pero aplica los resultados así obtenidos para explicar el comportamiento humano en general en *Ciencia y conducta humana*, de 1953, para construir el modelo de una sociedad perfecta en *Más allá de la libertad y la dignidad*, de 1971, y para explicar la adquisición y uso del lenguaje en *Conducta verbal*, de 1975.

La noción básica de la concepción antropológica de Skinner es la *de refuerzo*: cualquier forma de conducta es una respuesta a una situación del medio. Si la conducta en cuestión tiene como resultado algo que satisface al individuo, la forma de conducta queda *reforzada* y se repite hasta que constituye una estructura de comportamiento

[47] WATSON: *Behaviourism*, 1924. Para una exposición breve y clara. Cfr. STEVENSON L.: *Siete teorías de la naturaleza humana*, Madrid: ed. Cátedra, 1978.

estable, que permanece hasta que es sustituida por otra que satisfice más o, lo que es igual, que constituye una mejor adaptación al medio.

El hombre es un producto del medio ambiente, y según sea su medio ambiente así resulta el hombre. La agresividad, la laboriosidad, la atención, que se supone provenir de la automodelación del hombre, son resultado del medio y se pueden modificar modificando los reforzamientos. De la misma manera, «el pensamiento abstracto es el producto de un particular medio ambiente (un medio verbal), no de una facultad cognoscitiva». De forma semejante «la conciencia es un producto social. No sólo no es el campo especial del hombre autónomo, sino que ni siquiera pertenece al hombre solitario [...]. Un yo es un repertorio de conductas apropiadas a una serie determinada de acontecimientos... La identidad conferida a un yo surge de los acontecimientos a los que una conducta responde. Dos o más repertorios generados por diferentes series de acontecimientos constituyen dos o más yos»<sup>48</sup>.

En general, el hombre actúa para evitar el castigo, lo desagradable, y entonces se dice de él que es bueno, y se alaba su dignidad y su libertad, pero el mérito no está en el hombre, sino en el medio, que es quien castiga, y por eso es al medio al que se debería alabar, y no al hombre. De hecho, la conciencia moral, tal como ahora funciona, son reglas del ecosistema social que se han interiorizado y se han vuelto invisibles, razón por la cual se supone que la persona actúa bien por sí misma y desde sí misma, pero no hay tal: todo se resuelve en una interiorización de lo exterior: la responsabilidad moral de una persona es cuestión exclusiva del medio en que transcurrió su historia personal, medio que reforzó un comportamiento e impidió otro.

Skinner se opone a la opinión generalizada de que la ciencia no emite juicios de valor y que, por tanto, las decisiones deben ser tomadas por los individuos o los grupos bajo su responsabilidad. Dejar los juicios de valor fuera de las ciencias es dejarlos al margen de la razón, como si no hubiera una ciencia para ello.

«Cuando decimos que un juicio de valor no es un hecho sino lo que alguien siente sobre un hecho, estamos distinguiendo simplemente entre una cosa y su efecto de reforzamiento. Las cosas en sí son estudiadas por la física y la biología, normalmente sin referencia a su valor, pero el efecto de reforzamiento de las cosas son el campo

[48] SKINNER B. F.: *Beyond Freedom and dignity*, New York: Bantam Books, 12ª ed. 1975, pp. 1 80-190. Barcelona: Ed. Española en Fontanella, 1973.

de la ciencia de la conducta que, en tanto que abarca lo relacionado con los reforzamientos operantes, es una ciencia de los valores»<sup>49</sup>.

Los problemas del hombre y de la sociedad actual no han de abordarse, por tanto, por referencia a los binomios bueno-malo, correcto-incorrecto, legal-ilegal, supuestamente pertenecientes al hombre autónomo, sino por referencia al ecosistema social que es quien produce en el hombre tales binomios y su contenido. Dado que el ecosistema social ha condicionado a los hombres para que estimen como un valor máximo la persistencia del sistema, y dado que por primera vez en la historia se dispone de una tecnología tal que se puede controlar la conducta humana, la tarea a realizar es el diseño de una cultura que controle racionalmente la conducta en orden al mantenimiento del sistema y que, por tanto, elimine las ideas de libertad y dignidad como reforzamientos pertenecientes a una fase ya superada del desarrollo del sistema social.

Ante la objeción de que un mundo diseñado de ese modo no gustaría al hombre, Skinner replica que «gustar» es un reforzamiento positivo, y que la nueva cultura estaría diseñada para que gustase. También Skinner se propone la objeción de Dostoyewsky de que si el comportamiento humano pudiera preverse científicamente, el hombre abrazaría el caos o la locura para mantener su independencia, y responde que tales preferencias también son reforzamientos y que también el caos y la locura pueden ser objeto de previsión y control científicos.

«El diseñador de una cultura no es un entrometido. No interviene para disturbar un proceso natural, sino que es parte del proceso natural» porque él es un producto del proceso. El ecosistema social es un proceso autorregulado, sólo que a partir de ahora hay conciencia del proceso, y es posible seguirlo y reforzarlo conscientemente.

La concepción del hombre, de la sociedad y de la historia que Skinner obtiene por extrapolación de las conclusiones sacadas del estudio del comportamiento animal, es muy vulnerable. La crítica más fuerte de que ha sido objeto proviene de N. Chomsky y se refiere a la imposibilidad de explicar el lenguaje por condicionamientos del medio<sup>50</sup>.

Los estudios de Konrad Lorenz y la concepción del hombre que arranca de ellos, no se inscriben en campo de la medicina, ni en el de la psicología, sino en el de la biología. Lorenz es el pionero de

[49] *Ibidem*, pp. 98-99.

[50] Para una visión de conjunto de las teorías de Chomsky. Cfr. *El Lenguaje y el entendimiento*, Barcelona: Seix y Barral, 1971.

la etología comparada: el estudio comparativo de la conducta animal y la humana. En 1963 publicó *Das Sogenante Böse y en 1965 Über tierisches und menschliches Verhalten*, donde en dos volúmenes recogía antiguos trabajos suyos sobre aspectos concretos del comportamiento animal. El extraordinario éxito editorial de esos libros lo atribuye Lorenz a que muchas personas han comprendido el hondo sentido que tiene la investigación comparada de la conducta.

«¿Y dónde radica ese «hondo sentido»? Sin duda, en el hecho de que muchas leyes que rigen el comportamiento de los animales determinan también buena parte de nuestras acciones, y que, por consiguiente, la descripción del modo de proceder de los animales también presenta un interés para los humanos. No es que el hombre sea ‘solamente anima’<sup>51</sup>, ya que muchas de sus cualidades y de sus hazañas le elevan muy por encima de los demás seres vivos. Como decía el sabio chino, no todo el hombre está en el animal, ni mucho menos; pero todo el animal está en el hombre»<sup>52</sup>.

Lorenz se centra en el estudio de las pautas de la conducta animal a lo largo de los procesos filogenéticos para averiguar cuáles son constantes y cuáles han sufrido una modificación adaptativa.

Según Lorenz, hay cuatro grandes instintos en todo animal: el de nutrición, el de reproducción, el de fuga y el de agresión, cada uno de ellos integrado por una pluralidad de pulsiones instintivas, y relacionado con los demás en la articulación de la conducta. La situación actual en que cada uno de esos instintos se encuentran en las diversas especies y en el hombre viene determinada por la adaptación filogenética. Lorenz se encuentra pues, en las antípodas de Skinner: la ciencia de la conducta no tiene como objeto unas supuestas leyes invariables del medio, sino la masa hereditaria de la especie.

El instinto al que Lorenz dedica mayor atención es la agresividad y, más en concreto, a los fenómenos de agresividad intraespecífica. En la lucha por la existencia, la agresividad se manifiesta, con respecto a los individuos de la misma especie, en la lucha por el territorio, por el alimento, por el apareamiento y por la jerarquización de los individuos dentro del grupo constituido. Lorenz piensa que la agresividad intraespecífica ha sido uno de los factores determinantes de la supervivencia de los más aptos, y que no ha derivado a la destrucción completa de las especies porque los propios mecanismos adaptativos han tenido como

[51] *Sobre la agresión. El pretendido mal*, siglo XXI, 4ª ed. Madrid, 1976.

[52] LORENZ K. y LEYHAUSEN P.: *Biología del comportamiento*, Siglo XXI. México, 1971, prefacio.

resultado una regulación de la agresividad intraespecífica en el sentido de inhibirla. En algunas especies, la agresividad intraespecífica lleva hasta la aniquilación del congénere, pero en la mayoría está limitada a manifestaciones que no llegan a producir su muerte. Así, por ejemplo, en la lucha entre perros llega un momento en que el derrotado ofrece su cuello al vencedor para que éste pueda seccionarle la yugular, pero el vencedor nunca lo hace sino que se da por satisfecho con ese gesto de reconocimiento de su victoria. Parece como si ese gesto pusiera en marcha un mecanismo inhibitor de su agresividad.

Lorenz sugiere que solamente en la especie humana, y debido a que el hombre no tiene un armamento biológico lo suficientemente fuerte como para destruir a otro hombre, los mecanismos inhibidores de la agresividad no se han desarrollado, de manera que la agresividad humana intraespecífica es más fuerte que en ninguna otra especie animal y tiene resultados más desastrosos que en cualquiera de ellas.

Los grandes males que amenazan a la humanidad, son debidos a la agresividad innata de la especie que, antes de que el proceso evolutivo haya producido en ella los mecanismos inhibitorios que ha producido en las demás, se ha visto reforzada por el instrumental destructivo que los procesos conceptuales y culturales han puesto a su disposición. Hay dos maneras de intentar mitigar la agresividad humana que Lorenz considera particularmente inoperantes: el condicionamiento de la conducta y la exhortación moral.

«Dos procedimientos que de inmediato parecen ofrecerse para controlar la agresión, están condenados al fracaso... Únicamente quien ignore la espontaneidad esencial de las pulsiones instintivas y esté acostumbrado a representarse el comportamiento tan sólo en términos de respuestas condicionadas o incondicionadas podría abrigar la esperanza de disminuir y aun eliminar la agresión poniendo al hombre lejos de toda situación estimulante capaz de desencadenar un comportamiento agresivo [...]. El otro intento que también fracasaría con toda seguridad sería el de controlar la agresión oponiéndole un veto moral. La aplicación de uno u otro de estos dos métodos sería tan acertada como querer reducir la creciente presión de una caldera apretando con más fuerza la válvula de seguridad»<sup>53</sup>.

Lorenz propone una profundización en el conocimiento científico de la agresividad intraespecífica humana para encauzarla en forma catártica sobre objetos sustitutivos. El autoconocimiento y la sublimación

[53] LORENZ K.: *Sobre la agresión*, cit. p. 312.



de los instintos parecen ser, pues, los medios con los que puede contar una naturaleza humana, cuyo fin queda referido provisionalmente a la propia subsistencia.

Todavía podría señalarse, dentro de las ciencias biopsicológicas, las concepciones del hombre que nacen de la biología filosófica, tal como fue cultivada por Han Driesch (1867-1941) y continuada por sus discípulos Arnold Gehlen y Helmut Plessner. En realidad, la denominación que más cuadra a la obra de estos autores, y la que ellos mismos le dan, es la de *antropología filosófica*. Es verdad que Driesch era tan filósofo como biólogo, pero Gehlen y Plessner, aun dedicando una esmerada atención a la biología, no son cultivadores de la ciencia biológica, sino primordialmente filósofos, formados en la escuela fenomenológica de Husserl y Scheler, que han dedicado su atención al hombre como viviente corpóreo espiritual creador de cultura, pero que lo consideran no desde una ciencia positiva particular, como es el caso de Freud, Skinner o Lorenz, sino desde una perspectiva filosófica que pretende integrar las aportaciones de las ciencias particulares.

## **6. Antropologías positivas y ciencias afines.**

### *§ 6. Antropologías positivas y ciencias afines*

El recorrido efectuado a través de la historia de las antropologías positivas permite realizar ahora una caracterización de dichas antropologías y de su relación con las ciencias afines, apoyadas en los logros efectivos de tales ciencias y en las relaciones que efectivamente han tenido entre sí.

La delimitación de las antropologías positivas que se puede llevar a cabo por semejante procedimiento, no arroja como conclusión un concepto de la antropología absolutamente nítido y exento de tensiones. En concreto, hay una tensión, como ya se ha visto, entre el carácter nomotético y el carácter ideográfico de la ciencia del hombre, y otra entre la sociedad y la cultura como su objeto fundamental (polémica entre Radcliffe-Brown y Kroeber). Pero, no obstante, estos conflictos referentes tanto al objeto como al método de la antropología, se puede trazar su definición y señalar sus características al fijar las fronteras con las ciencias que le son más afines.

La definición de la antropología de Kroeber como «la ciencia de los grupos humanos, de su conducta y de sus productos»<sup>54</sup> es

[54] KROEBER A.: *Anthropology: culture patterns and processes*. New York: Harbinger Books,

lo suficientemente precisa para dar una idea de su objeto, y lo suficientemente amplia para ser comúnmente aceptada. Kroeber procede a una delimitación ulterior de su disciplina señalando que la antropología estudia al hombre como elemento de un grupo, por contraposición a la fisiología y a la psicología que lo estudian como individuo aislado. No obstante, la antropología puede ser considerada como ciencia social. Desde este punto de vista, el objeto específico de la antropología es la interrelación entre lo que es biológico y lo que es socio-histórico en el hombre<sup>55</sup>.

Definida la antropología como el estudio de esta interrelación, cabe ahora la diferenciación entre la *antropología física*, que es una rama muy especializada de la biología, y la *antropología sociocultural*, que Kroeber considera como una generalización a partir de la historia, la sociología y la economía. Kroeber considera que la antropología física no es una ciencia experimental, pero que la antropología sociocultural, en cambio, sí experimenta, y por eso se ocupa de los pueblos primitivos, para poder generalizar más allá de una situación dada y formular tesis en abstracto.

La mayoría de los antropólogos socioculturales insisten en que el objeto propio de su estudio no son los pueblos primitivos, y suscriben la tesis de Ruth Benedict de que «la norma distintiva de la antropología entre las ciencias sociales es que ella incluye el estudio de otras sociedades además de la propia»<sup>56</sup>. Siendo esto así, se puede establecer bien la diferencia entre la *arqueología* (la ciencia de lo que es viejo), la *etnografía* (descripción de las razas) y la *etnología* (la ciencia de las razas) de la *antropología*, que es el estudio de los grupos humanos en cualquier tiempo y lugar a través de su conducta y sus productos culturales<sup>57</sup>.

La antropología queda así deslindada de la fisiología y la psicología por una parte, y de la arqueología, la etnografía y la etnología por otra. La delimitación que plantea más problemas es la que corresponde trazar entre antropología y sociología. Kroeber lo hace asignándole a cada una de ellas un objeto distinto: a la antropología la cultura, y a la sociología la sociedad.

1963, párrafo 1.

[55] Para una visión panorámica de la convergencia de diversas ciencias sobre este tema. Cfr. RUSE M.: *Sociobiología*, Madrid: Cátedra, 1983.

[56] BENEICT, Ruth: *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mitllin, 1959. p. 1.

[57] Cfr. KROEBER, *op. cit.* párrafo 4.

Según Kroeber, «sociedad» y «social» alude a la interrelación de individuos, mientras que «cultura», designa la masa de lo aprendido y transmitido por el hombre en virtud del lenguaje y de su capacidad de simbolizar y abstraer. La diferencia se perfila más si se tiene en cuenta que muchos animales viven en sociedad, pero no tienen cultura: «social» hace referencia a la organización de individuos dentro del grupo, mientras que «cultural» se refiere a lo que es producido por el grupo: ideas, actitudes, hábitos, reglas, etc.

Para Kroeber el objeto de la antropología es la cultura porque ella es lo que hace que el comportamiento del hombre no sea un comportamiento animal, sino justamente *humano*, siendo la cultura un fenómeno específico, no orgánico o biológico y ni siquiera psicológico<sup>58</sup>. Conociendo la obra de Kroeber se comprende bien que él estableciera la cultura como objeto de la antropología, e igualmente, conociendo la de Radcliffe-Brown, resulta explicable que éste considerara la sociedad como el objeto específico de su disciplina.

Al centrar su estudio sobre la estructura social y sobre la función que las diversas instituciones desempeñan en ella, a Radcliffe-Brown se le volatiliza la diferencia entre antropología y sociología, y por eso sostiene que tal diferencia no existe y que la antropología es una parcela concreta de la sociología, a saber, aquella que se ocupa de las sociedades primitivas. A su vez, la cultura es un factor esencialmente social y no algo tan autónomo como Kroeber pretende<sup>59</sup>.

Por su parte Kroeber, a pesar de su insistencia en la autonomía de los fenómenos culturales, no puede menos de reconocer, aunque sea en una nota a pie de página, la estrecha relación entre cultura y sociedad.

«Una nueva complicación surge por el hecho de que las sociedades humanas son algo más que las meras asociaciones innatas o instintivas de las abejas, pues están culturalmente configuradas y modeladas. En efecto, las formas que adopta la sociedad humana — naciones, tribus, sectas, grupos de culto, clases, clanes, castas, etc. — son el resultado de diversas influencias culturales como formas particulares de economía, tecnología, ideología, arte, costumbres y moral en diferentes tiempos y lugares»<sup>60</sup>.

[58] *Ibidem*, parágrafo 6

[59] Cfr. RADCLIFFE-BROWN A.: *On social structure, en Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press, 1965, pp. 188-204.

[60] KROEBER A.: *op. cit.*, nota de la p. 10.

En realidad, la contraposición entre cultura y sociedad resulta de decisiones metodológicas relacionadas con un problema de índole filosófica sobre el carácter natural de la sociedad. Es éste un problema teórico que debe ser afrontado en sede filosófica y que, de hecho, tiene poca incidencia en el plano de las antropologías positivas que, en cualquier caso, están obligadas a habérselas con fenómenos indiscerniblemente culturales y sociales.

Uno de los intentos más completos de delimitar la antropología en relación con otras ciencias afines es el de C. Kluckhohn, que presenta también una clasificación de las ramas de la antropología. Kluckhohn considera, en primer lugar, la *fisiología* y la *medicina*, que estudian al hombre como animal, y en segundo lugar la *sociología*, la *economía* y la *ciencia política*, que estudian la acción humana y sus resultados.

Entre estos dos grupos de ciencias hay dos puentes: el primero viene dado por la *psicología*, la *psiquiatría* y la *antropología*, que estudian el comportamiento humano desde sus fundamentos biológicos, y el segundo por la *geografía humana* y la *antropología*, que estudian el comportamiento humano desde el punto de vista de su relación con el medio físico.

Entre la *psicología*, que estudia al hombre como individuo, y la *geografía humana*, que estudia al hombre como grupo distribuido en el medio y modificador del medio por la técnica, se inscribe la *antropología*, que se distingue de la psicología porque estudia al hombre en grupo, y de la geografía humana porque estudia no sólo la técnica como factor modificante del medio, sino todos los productos culturales humanos, prestando al individuo más atención de la que le presta la geografía humana.

Si el determinismo biopsicológico o el geográfico-económico fueran totales, entonces la antropología sería simplemente *antropología psicológica* o *antropología ecológica*, pero no siendo éste el caso estas dos disciplinas son ramas de la antropología.

Por lo que se refiere a la relación con la *sociología*, Kluckhohn considera que la diferencia es histórica, pero que actualmente ya no existe: supone que la sociología nació de la teología y de la filosofía como estudio de las sociedades del pasado y con carácter marcadamente teórico. Aunque estas apreciaciones no sean del todo exactas, sí es cierta la convergencia señalada por Kluckhohn entre sociología y antropología, sobre todo a partir de Durkheim, en quien ambas disciplinas resultan indiscernibles.

Todavía señala Kluckhohn una afinidad entre la antropología y la literatura y el periodismo, en cuanto que las grandes novelas de costumbres y los grandes reportajes suministran importantes materiales para los estudios antropológicos.

La clasificación de las disciplinas antropológicas propuesta por Kluckhohn es la siguiente<sup>61</sup>:

- I. Antropología física, que comprende:
  1. Paleontología de los primates.
  2. Evolución humana.
  3. Antropometría.
  4. Somatología.
  5. Antropología racial.
  6. Estudio comparativo del crecimiento.
  7. Antropología constitucional.
  
- II. Antropología cultural, que comprende:
  1. Arqueología.
  2. Etnología.
  3. Etnografía.
  4. Folklore.
  5. Antropología social.
  6. Lingüística.
  7. Cultura y personalidad.
  
- III. Antropología aplicada a problemas sociales, políticos y económicos de las sociedades actuales.

La clasificación de Kluckhohn sería muy vulnerable si pretendiera ser exhaustiva, pues, con otros criterios de división, se obtendrían otras disciplinas tales como antropología ecológica, política, simbólica, etc., que no sin dificultad, encajarían en el cuadro transcrito. Por otra parte, una clasificación tan pormenorizada plantea problemas tales como diferenciar entre «antropología racial» y «etnografía», y otras disciplinas que presentan similitudes semejantes.

Siguiendo a J. Arellano se puede proponer una amplia clasificación de ciencias antropológicas, por referencia a las cuales resulta posible caracterizar las diversas antropologías efectivamente vigentes. La más

[61] Cfr. KLUCKHOHN, C.: *Mirror of Man*, New York: McGraw-Whill, 1949, pp. 295-300.

amplia clasificación posible de las ciencias antropológicas sería la siguiente<sup>62</sup>:

## I. CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS BIO-PSICOLÓGICAS.

### 1. Ciencias teóricas.

- 1.1. Estudio de la constitución biopsíquica del hombre.
  - Zoología: estudio de la incardinación del hombre en la escala zoológica.
  - Genética: estudio de la constitución del organismo viviente.
  - Fisiología: estudio de los procesos orgánicos.
  - Psicología individual: estudio de los procesos psíquicos.
- 1.2. Estudio del comportamiento biopsíquico del hombre.
  - Etología: estudio del comportamiento animal.
  - Psicología social: estudio del comportamiento de grupos humanos y de la interacción individuo-grupo.
- 1.3. Estudio de la evolución y diferenciación biopsíquica del hombre.
  - Paleontología: estudio de los fósiles humanos y prehumanos.
  - Etnología: estudio de las razas humanas.
  - Psicología individual evolutiva.
  - Psicología social evolutiva.
- 1.4. Estudio de las deformaciones biopsíquicas del hombre.
  - Patología general.
  - Psicopatología individual, social y evolutiva.

### 2. Ciencias prácticas.

- 2.1. Reparación biopsíquica del hombre.
  - Medicina.
  - Psiquiatría.

## II. CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS HISTÓRICO-SOCIOLÓGICAS.

### 1. Ciencias teóricas.

[62] Cfr. ARELLANO J.: *Síntesis del planteamiento sistemático de la antropología fundamental*, Sevilla, 1966, inédito.

1.1. Estudio de la constitución de la sociedad y de la cultura.

- Geografía humana.
- Economía.
- Sociología.
- Politología.
- Ciencia del derecho.
- Lingüística.
- Estudio del arte y de la literatura.
- Ciencia de las religiones.

1.2. Estudio de la evolución de la sociedad y de la cultura.

- Arqueología.
- Prehistoria.
- Historia General.
- Historias Particulares: de la economía, de la política y del derecho, de la lengua, de la ciencia y de la técnica, del arte y de la literatura, de las religiones.

2. Ciencias prácticas.

2.1. Formación y modificación sociocultural del hombre.

- Ciencias de la educación.
- Jurisprudencia.

Esta clasificación está hecha, como puede observarse, sobre la división entre lo que es biológico y lo que es cultural en el hombre, y la antropología se sitúa, precisamente, en el punto en que esa frontera es borrosa, pero, a pesar de ello, es posible caracterizar los diversos tipos de antropología por referencia a esta clasificación.

L. Cencillo distingue cuatro tipos básicos de antropología: antropología física, antropología psicológica, antropología social y cultural y antropología filosófica<sup>63</sup>, y éstos son, en efecto, los cuatro grandes campos de la antropología.

De la antropología filosófica nos ocuparemos en los siguientes capítulos. La *antropología física* es una síntesis interdisciplinar de diversas ciencias biopsicológicas, especialmente la zoología, la genética, la teología y la paleontología. La *antropología psicológica*, otra síntesis de psicología individual, social y evolutiva y psicopatología individual, social y evolutiva. La *antropología sociocultural*, otra síntesis de etnología,

[63] CENCILLO L.: *El hombre, noción científica*, Madrid: Ed. Neurociencia, 1978, cap. 3

geografía humana, prehistoria e historia general. Naturalmente, las síntesis pueden realizarse de muy diversas maneras, tomando como centro de gravedad una u otra de esas disciplinas, y dando como resultado antropologías con perfiles diferentes.

La mayor variedad de síntesis se registra en el campo de la antropología sociocultural. Si el centro de gravedad se pone en la geografía humana, entonces resulta la *antropología ecológica*; si se pone en la economía, la *antropología económica*; si se toma como punto primordial las instituciones políticas y el derecho, tenemos la *antropología política*; si se atiende preferentemente al lenguaje, la ciencia, el arte y la religión, aparece la *antropología simbólica* o la *antropología cognitiva*, y si el interés se concentra en fenómenos de disarmonía o desajuste de los diversos grupos humanos en sociedades actuales con vistas a su superación, entonces se perfila el objeto propio de la *antropología aplicada*.

Ninguna de estas antropologías puede reducirse a la ciencia que toma como punto de referencia privilegiado, porque lo característico de la antropología es el estudio de los sistemas socioculturales unitariamente, precisamente para analizar la conexión funcional de sus factores. Las diferenciaciones vienen porque el punto de referencia privilegiado se toma, en cada caso, como variable independiente, y los demás factores socioculturales como variables dependientes. Lo común a casi todas estas antropologías es el procedimiento para establecer las dependencias y las correlaciones entre los diversos factores socioculturales, por los métodos de la ciencia positiva según las exigencias de verificabilidad, predicción y retrodicción.

A este respecto, es máximamente ilustrativo el alcance señalado para la antropología por Clyde Kluckhohn, tanto más interesante cuanto que él mismo pasa por ser un antropólogo que forma en las filas de los humanistas.

Kluckhohn considera que la antropología es la ciencia que puede ayudar a los hombres a comprenderse y a respetarse sin exclusivismos ni etnocentrismos, y a superar la «situación desesperada» de la sociedad actual. Tal situación — sostiene — sólo puede ser superada mediante la religión, pero teniendo en cuenta que la religión que se necesita hoy día no puede basarse en premisas sobrenaturales, sino en premisas científicas y humanas, aunque «una religión secular no significa necesariamente ateísmo»<sup>64</sup>.

[64] KLUCKHOHN, C.: *Mirror of Man*, cit. p. 282.



El mayor problema humano no está en el campo de las ciencias naturales, sino en el de las sociales: es el problema del ajuste social, el problema de la crisis de los valores. «Los valores son hechos sociales de un cierto tipo que pueden ser descubiertos y descritos tan neutralmente como una estructura lingüística o la técnica de pesca del salmón [...]. Algunos valores aparecen tan dados por la naturaleza como el hecho de que los cuerpos más pesados que el aire caen», por eso pueden ser objeto de la ciencia y por eso la ciencia puede conducir a mejores estructuras sociales basadas en esos valores inamovibles: «la observación de que la verdad y la belleza son universales, valores humanos trascendentales, es un dato de la vida humana como la vida y la muerte»<sup>65</sup>.

Desde estos presupuestos, Kluckhohn proclama que «la antropología ha dejado de ser la ciencia de lo lejano en el espacio y en el tiempo. Su verdadero valor y su verdadero objetivo consisten en el estudio de la naturaleza y las causas de los conflictos humanos y en la invención de los medios para reducirlos [...]. La ciencia del hombre, mediante la aplicación al comportamiento humano de los procedimientos que han dado tan buenos resultados aplicados a la naturaleza física, puede producir algunos de los ingredientes necesarios para la creación de tal clima de ajuste social». No se trata de cambiar la naturaleza humana; tampoco se ha cambiado la naturaleza física: lo que se ha hecho es descubrir sus leyes y ponerlas al servicio del hombre de mil formas diversas. La antropología trata de hacer lo mismo con la naturaleza humana; lo único que se requiere es un mayor desarrollo de las ciencias sociales, una mayor madurez, sin impaciencias ni precipitaciones<sup>66</sup>.

El tinte cientificista de Kluckhohn no es, desde luego, universal en las ciencias sociales, pero es frecuente en la antropología. La propuesta de Kluckhohn es de 1949, pero las de Skinner y Lorenz caen de lleno en la década de 1970, y, dentro del ámbito de la antropología sociocultural, en una línea similar a la señalada por Kluckhohn han trabajado diversos antropólogos americanos, entre ellos M. J. Herskovits y R. Linton.

«Es significativo, desde este punto de vista, el lugar que ocupa la antropología en la enseñanza [...] al igual que la sociología parece destinada a reemplazar a la filosofía. Más allá de la crítica de una determinada cultura, o de la constatación de sus faltas, se busca

[65] *Ibidem*, pp. 285-286.

[66] *Ibidem*, pp. 286-289.

ensanchar o consolidar un sistema de valores, indispensable para la definición de todo sistema colectivo.

La reflexión acerca de los 'valores' ha adquirido, por otra parte, un gran lugar en algunas escuelas antropológicas, en particular en los Estados Unidos, ya que parece ser, para gran número de antropólogos, el punto de llegada o el más allá de su investigación» pero la investigación antropológica «parece dudoso que pueda servir de base a un sistema de valores, a una moral para uso de todos, que reconciliaría a la humanidad consigo misma, permitiéndole, a partir de la totalidad de su pasada experiencia, definir las normas y caminos de su futuro. Ya se ha intentado establecer una moral sociológica: un fracaso parecido aguarda probablemente a una moral antropológica»<sup>67</sup>.

Una moral científica o un control científico de la conducta, caso de que, como pretenden Kluckhohn, Lorenz y Skinner, pudiera establecerse, tendría la ventaja de su eficacia: una tecnología para el control de la conducta elimina el riesgo de libertad. Un planteamiento afín al de estos autores es también el de LéviStrauss, pues también él considera las formaciones socioculturales como sistemas automáticos, para cuya constitución y desarrollo el individuo es irrelevante.

Desde la antropología científicista se puede producir una descalificación de la filosofía, tanto como una apelación a ella. Si las ciencias sociales descubren leyes universales y necesarias, basta conocerlas y controlarlas para conducir al hombre a la mejor situación posible en cada momento: las ciencias sociales hacen innecesaria la sabiduría humana. En este sentido, la cibernética y el estructuralismo, con la proclamación de la muerte del hombre, pueden llevar consigo también la proclamación de la muerte de la filosofía.

Pero también desde este cientifismo se puede producir una apelación a la filosofía. En primer lugar, porque las leyes que las ciencias biológicas y sociales establezcan no tienen por qué implicar necesariamente la anulación de la libertad humana: la lingüística formula leyes universales que no impiden la creación literaria, sino que la hacen posible. El determinismo de la física newtoniana fue visto por Kant como una amenaza para la libertad humana, y elaboró una teoría bastante alambicada para hacerla posible. La apelación a la filosofía desde las ciencias sociales es, pues, la exigencia de alcanzar una articulación entre las leyes establecidas por ella y la libertad humana, es decir, alcanzar una mejor comprensión del hombre.

[67] MERCIER, P.: *Historia de la antropología*, cit. pp. 210-211.

En segundo lugar, el cientifismo supone una apelación a la filosofía porque él mismo no es una teoría científica, sino filosófica, y en sede filosófica requiere ser sometido a examen. El establecimiento que las ciencias sociales y biológicas hagan de leyes universales, incluso aunque pudieran explicar la historia humana en términos de sistemas sociales autorregulados, dejaría intacto el problema de cómo es posible para el hombre hacer ciencia, descubrir leyes y controlar sistemas.

Todavía hay otro modo en que puede producirse una descalificación y una apelación a la filosofía desde la antropología sociocultural no científicista. Desde luego, no todos los antropólogos son científicista, y, de entre éstos, no todos establecen un determinismo de las formas socioculturales desde la estructura total o desde un factor considerado como variable independiente, sea biológico o sea sociocultural. En este sentido, es ilustrativa la tesis de Clifford Geertz, que podría ser suscrita por muchos otros de sus colegas: «La tendencia a dotar de sentido a la experiencia, a darle forma y orden, es evidentemente tan real y tan imperiosa como las necesidades biológicas más familiares. Y siendo esto así, parece innecesario continuar interpretando las actividades simbólicas – religión, arte, ideología – como nada más que un simple disfraz de otra cosa distinta de lo que son: intentos de orientación de un organismo que no puede vivir en un mundo si no es capaz de comprenderlo»<sup>68</sup>.

Desde la antropología que se centra en el estudio de los sistemas de valores y de las concepciones del mundo que dotan de cohesión y de orientación a las diversas sociedades, podría producirse una sustitución de la filosofía en el sentido señalado por Paul Mercier: se trataría de sacar el común denominador de las concepciones del mundo que han tenido efectiva vigencia en todas las sociedades y articularlo con la de la propia sociedad; se podría obtener así un sistema de valores universal y una comprensión lo más amplia posible del hombre y de la cultura.

De esta manera, la filosofía podría ser sustituida por la ciencia de la cultura, es decir, por la antropología sociocultural, que suministraría una comprensión de cómo el hombre se ha concebido a sí mismo y al mundo en los diversos tiempos y lugares. Pero a su vez, también desde aquí se produce una apelación a la filosofía, porque tal comprensión no resuelve el problema de cuáles de esas concepciones son verdaderas o el de cuánto hay de verdad en ellas.

[68] GEERTZ C.: *The interpretation of culture*, New York: Basic Books, 1973, pp. 140-141.

El reclamo de la filosofía y, más en concreto, de la antropología filosófica desde las antropologías positivas surge, pues, como exigencia de explicar y de comprender qué es el hombre, que, en tanto ser biológico dotado de inteligencia, está regido por determinadas leyes, y crea un mundo sociocultural en el cual también se dan leyes que inciden sobre él. Lo distintivo de la antropología filosófica no es el estudio de la funcionalidad y congruencia del organismo biológico humano en sí mismo considerado o en su relación con el medio, sino la dilucidación de las preguntas qué es el hombre, qué la sociedad, la cultura, el derecho, el lenguaje, la técnica, la ciencia, el arte, la religión y la filosofía como elementos específicamente humanos.

Pero la filosofía no es un elemento más de los sistemas socioculturales. No lo es, porque ni es necesaria para la constitución de los mismos ni está presente en todos ellos, sino que surge tan sólo en uno muy concreto: el europeo occidental. Y, en segundo lugar, no es como los restantes elementos porque —y en esto sólo la religión entre los demás elementos se le parece— tiene una intrínseca exigencia de verdad y de unicidad que la sitúa en una peculiar posición en el decurso histórico de los sistemas socioculturales.

Las peculiaridades de la filosofía y de la antropología filosófica en relación con las antropologías positivas, corresponde examinarlas ahora según el ritmo de su aparición y constitución en el marco de la civilización occidental.

## CAPÍTULO 2

# ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS, FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.

1. Primera caracterización de la antropología filosófica. La filosofía desde la antropología sociocultural.  
*§7. Primera caracterización de la antropología filosófica. La filosofía desde la antropología sociocultural.*
2. Las antropologías positivas desde la filosofía. El problema del etnocentrismo y el relativismo cultural.  
*§8. Las antropologías positivas desde la filosofía. El problema del etnocentrismo y el relativismo cultural.*
3. Constitución histórica de la antropología filosófica. El periodo clásico y medieval.  
*§9. Constitución histórica de la antropología filosófica. El periodo clásico y medieval.*
4. Del Renacimiento a Kant.  
*§10. Del Renacimiento a Kant.*
5. Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos dialecticos.  
*§11. Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos dialecticos.*
6. Los desarrollos antropológicos postkantianos: planteamientos vitalistas, historicistas y existencialistas.  
*§12. Los desarrollos antropológicos postkantianos: planteamientos vitalistas, historicistas y existencialistas.*
7. Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos positivistas.  
*§13. Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos positivistas.*
8. Antropologías positivas, filosofía y antropología filosófica.  
*§14. Antropologías positivas, filosofía y antropología filosófica.*

## 1. Primera caracterización de la antropología filosófica. La filosofía desde la antropología sociocultural.

§7. *Primera caracterización de la antropología filosófica. La filosofía desde la antropología sociocultural.*

Como hemos visto en el capítulo anterior, la antropología positiva es una ciencia muy reciente. Se constituye como tal a lo largo del siglo XIX, al igual que la psicología y la sociología, y también al igual que éstas se constituye con pretensiones de totalidad: se instala en una perspectiva formal desde la cual pretende abarcar el conjunto de fenómenos humanos en su integridad para dar razón de ellos. Ahora no es el momento de considerar hasta qué punto es legítima la pretensión de totalidad de la antropología positiva, cosa que inevitablemente habrá que hacer en un momento ulterior. Antes de eso es preciso ver cómo aparece la filosofía misma y, como parte de ella, la antropología filosófica, en el marco construido por la antropología positiva.

El «hombre económico», el «hombre político», el «hombre social» son abstracciones de esas respectivas ciencias, en cambio —señala Clyde Kluckhohn— «la antropología estudia la biología, la historia, el lenguaje, la psicología, la sociología, la economía, la política y la filosofía de los pueblos primitivos», es decir, el hombre total. Pero incluso esa restricción del objeto de la antropología a «los pueblos primitivos»<sup>1</sup>, queda rota fácticamente por la dedicación de los antropólogos al estudio de fenómenos propios de la sociedad occidental contemporánea, y esa ruptura fáctica es causa de que, a nivel teórico, se señale como campo de la antropología «to das las sociedades humanas».

La filosofía queda tematizada por la antropología positiva como un fenómeno social: «la antropología puede mostrar cómo la teoría económica y política, las formas artísticas y las doctrinas religiosas de cada sociedad son expresión de una única serie de presupuestos elementales»<sup>2</sup>. Este modo de tematizar la filosofía no asegura que se alcance la mejor comprensión posible de ella, pues no es evidente que una sociología del conocimiento y del filosofar constituya el mejor modo de acceso cognoscitivo a esos fenómenos. Más adelante consideraremos este problema. Lo que ahora nos corresponde ver de

[1] KLUCKHOHN Clyde: *Mirror of Man*, New York: McGraw-Hill, 1949, pp. 91 y 92.

[2] *Ibidem*, p. 262.

todas formas es cómo la antropología positiva ha tematizado el filosofar, el nacimiento de la filosofía, aunque sea en tanto que fenómeno social.

La obra de Lèvy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, difundió durante cierto tiempo la tesis de que en los pueblos primitivos no existía un pensamiento lógico y de que, por tanto, no había tampoco filosofía. En el mismo sentido influyó también la concepción de Max Müller del mito como una enfermedad del lenguaje. Pero esta tesis se ha ido disolviendo poco a poco al ritmo del desarrollo de la propia antropología empírica. Ya a la altura de 1927, Paul Radin, en lo que ahora es uno de los tratados clásicos de antropología, escribió:

«De poder mostrarse que los pensadores primitivos encaran la vida en términos filosóficos, que la experiencia humana y el medio en torno han constituido objetos de su reflexión y que estas especulaciones e indagaciones se han concretado en literatura y ritual, es obvio que nuestro modo de tratar la historia de la cultura, para no mencionar siquiera la de la filosofía, exigiría una completa revisión»<sup>3</sup>.

Radin insiste en que de ninguna manera puede considerarse la lengua griega como más apta para la filosofía que otra de cualquier pueblo primitivo. Lo que determina el nacimiento de la filosofía y del pensamiento especulativo no es la estructura ni la riqueza de una lengua primitiva, sino la conjunción de determinados fenómenos sociales.

«Ciertos comparatistas y ciertos filósofos del lenguaje, como E. Cassirer y L. Lévy-Bruhl, parecen creer que los pueblos aborígenes no piensan abstractamente y no pueden formar conceptos generales porque, según puede mostrarse, la mayoría de sus voces abstractas se forman sobre radicales que tienen etimológicamente significación concreta [...].

En suma, el lenguaje que fundamentalmente se requiere para la exposición de ideas filosóficas, existe en civilizaciones aborígenes. Pero este hecho, según hemos señalado, poco significa en sí mismo: no ha conducido necesariamente al desarrollo de sustanciales formulaciones filosóficas ni a las filosofías sistemáticas. Tal desarrollo depende de otras circunstancias, particularmente de la presencia de cierta estructura económico-social»<sup>4</sup>.

La presencia de ciertos requisitos socio-económicos como condiciones de la filosofía no aparece como una tesis formulada por primera vez en

[3] RADIN, Paul: *El hombre primitivo como filósofo*, Buenos Aires: Eudeba, 2ª ed. 1968, p. 311.

[4] *Ibidem*, pp. 24-25.

el plano de la antropología socio-cultural; está presente en el comienzo mismo de la especulación filosófica sistemática y, concretamente, en Aristóteles:

«Las artes se multiplicaron aplicándose las unas, a las necesidades, las otras, a los placeres de la vida [...]. Todas las artes de que hablamos estaban inventadas cuando se descubrieron estas ciencias que no se aplican ni a los placeres ni a las necesidades de la vida. Nacieron primero en aquellos puntos donde los hombres gozaban de ocio. Las matemáticas fueron inventadas en Egipto, porque en este país disfrutaba de ocio la casta de los sacerdotes»<sup>5</sup>.

La filosofía, pues, en su comienzo, es consciente de su propia incardinación social, y ello no es un descubrimiento de la antropología positiva. Lo que es más propio de ésta es el estudio de las relaciones entre los desarrollos y contenidos filosóficos y los restantes factores socioculturales.

Independientemente de la fuerza y el alcance que se quieran dar a esas relaciones, se puede plantear todavía el problema de qué es lo que hay que entender por «filosofía», y qué es lo que hay que aislar como tal, dentro del conjunto de los productos culturales de las civilizaciones primitivas. Naturalmente — y así lo sugiere P. Radin — no hay que entender por «filosofía» un «sistema filosófico» elaborado según las exigencias técnicas de lo que en la civilización occidental contemporánea se denomina «filosofía»; basta con tener por tal una concepción del mundo y de la totalidad de lo real. Si se adopta este último punto de vista, entonces resulta que hay filosofía absolutamente en todas las culturas, y que no puede haber ninguna precedencia de requisitos socio-económicos que determinen la concepción del mundo en cuestión: las necesidades naturales no son más determinantes de la cultura de lo que la cultura lo es con respecto a las necesidades naturales, puesto que la noción de «necesidad natural» viene elaborada por la cultura misma, como insistentemente señaló Alfred Kroeber<sup>6</sup>.

Consideremos pues, el modo en que las concepciones del mundo y de la totalidad de lo real, factores esenciales de las culturas, constituyen de suyo «filosofía».

Toda cultura consta de un sistema de valoración (*Ethos*), de un conjunto de elementos cognitivos existenciales (*World View*) y de un depósito de símbolos sagrados (*Religión*). En el estudio de la articulación de estos tres factores, Clifford Geertz descubre la presencia universal de

[5] ARISTÓTELES: *Metafísica I*, 1

[6] KROEBER, A: *Anthropology*, parágrafo 146.



la filosofía y, más en concreto aún, de la metafísica, como un constitutivo intrínseco de la vida social del hombre.

«El *Ethos* se torna comprensible al ser mostrado como un modo de vida imperado por el estado actual de cosas que la visión del mundo describe, y la visión del mundo se torna emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen de un estado actual de cosas cuya auténtica expresión es tal modo de vida»<sup>7</sup>. Por su parte, la religión mantiene el fondo de significados generales en base a los cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta, siendo su conjunto de símbolos sagrados lo que conecta una ontología y una cosmología con una ética y una estética.

«En teoría se puede pensar que un pueblo puede construir un sistema de valores completamente autónomo al margen de cualquier metafísica, o una ética sin ontología, pero nunca se ha encontrado tal pueblo. La tendencia a unificar en una síntesis la visión del mundo y el modo de vida a un cierto nivel, si no es lógicamente necesaria, se impone al menos empíricamente; y si no está filosóficamente justificada, al menos es pragmáticamente universal»<sup>8</sup>.

Esto quiere decir que la «moralidad se presenta como simple realismo, como saber práctico; y la religión funda la propia conducta presentando un mundo en el cual tal conducta es simplemente sentido común [...]. Lo que todo sistema de símbolos sagrados establece es que, lo que es bueno para el hombre, es vivir realísticamente [...]. La religión, al fundir *Ethos* y *World View* proporciona al conjunto de valores sociales lo que quizá más necesitan para mantener su vigencia: una apariencia de objetividad. En los mitos y ritos sagrados, los valores se presentan no como preferencias humanas subjetivas sino como condiciones impuestas por la vida implícitas en un mundo con una estructura particular»<sup>9</sup>.

Si la filosofía es un esfuerzo general de orientación, y si es sabiduría, entonces en todos los pueblos la hay, o, dicho de otra manera, la cultura ya es *in nuce* filosofía. Lo que ocurre es que, en esta situación, la sabiduría es indiscerniblemente filosofía, religión y ética. Podría decirse no obstante, que todavía con esto no ha aparecido

[7] GEERTZ, C.: *Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols*, en *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books Inc., 1973, p. 126.

[8] *Ibidem*, p. 127.

[9] *Ibidem*, pp. 129-1 31.

la filosofía propiamente como tal, puesto que el cometido de ella es establecer críticamente, verdaderamente y congruentemente la síntesis a la que Geertz alude. ¿Puede la religión establecer cumplidamente esa síntesis, o corresponde más bien a la filosofía? Esta pregunta no puede responderla el propio Geertz porque su concepción de lo que es filosofía oscila entre una idea de la filosofía en general y la concepción que de la filosofía se tiene desde una perspectiva un tanto positivista.

Cuando se instala en una idea general de la filosofía, Geertz concibe la articulación entre ésta y la antropología según el modelo de la articulación entre una teoría general y unos hechos empíricos, y así, por ejemplo, en el estudio del tema de los valores, la antropología se relaciona con la filosofía en el modo de proporcionarle una base empírica:

«No se trata de reemplazar la filosofía moral por una ética descriptiva, sino de proporcionar a la filosofía moral una base empírica y un marco conceptual que sea algo más avanzado que el proporcionado por Aristóteles, Spinoza o G. E. Moore. La función de una ciencia especial como la antropología en el análisis de los valores no es reemplazar la investigación filosófica, sino poner más de manifiesto su importancia»<sup>10</sup>.

Es oportuno señalar aquí que Geertz parece concebir la filosofía como una ciencia de desarrollo lineal y continuamente progresivo, según el modelo de las ciencias positivas. Es éste un ingrediente más de la concepción positivista de la filosofía, concepción que cuando es asumida conscientemente por Geertz para referirla a los datos empíricos presenta insuficiencias muy llamativas. Entonces la filosofía positivista exhibe unos presupuestos que chocan con los datos de la antropología empírica. Geertz constata el choque precisamente al abordar el problema de la articulación entre la ética y la ontología:

«Como las abejas, que vuelan a pesar de las teorías aeronáuticas que les niegan el derecho a hacerlo, probablemente la abrumadora mayoría del género humano está continuamente sacando conclusiones normativas de premisas fácticas (y conclusiones fácticas de premisas normativas, dado que la relación entre *Ethos* y *World View* es circular), a pesar de refinadas e impecables reflexiones de filósofos profesionales sobre la *falacia naturalística*»<sup>11</sup>.

[10] *Ibidem*, p. 141.

[11] *Ibidem*, p. 141.

Lo que Clifford Geertz está llevando a cabo es un tratamiento empírico de la filosofía; entendiendo por *filosofía* la articulación congruente de cosmología y ontología con ética y estética, y por *tratamiento empírico* el estudio de cómo los grupos humanos regulan su conducta desde una comprensión e interpretación última de la realidad. Para Geertz dicha articulación es el cometido último de *la* filosofía, pero cuando intenta una comprensión filosófica de ella lo hace a tenor de *una* filosofía según la cual tal articulación es imposible. Por eso habla de que «si no es lógicamente necesaria, se impone al menos empíricamente; y si no está filosóficamente justificada, al menos es pragmáticamente universal».

Hay, pues, dos modos de considerar la emergencia de la filosofía desde la antropología sociocultural. Uno es considerar cómo, de hecho, todas las culturas correspondientes a todos los grupos humanos llevan en sí mismas una comprensión e interpretación de la realidad que consiste en una concepción del hombre, del mundo y de Dios y de la articulación entre ellos. Otro modo es considerar cómo la antropología, en tanto que ciencia positiva, puede alcanzar una comprensión de esas concepciones de la totalidad de lo real con las que empíricamente se encuentra. En el primer caso tenemos lo que podríamos llamar concepciones del mundo históricamente dadas; en el segundo, la apelación a *la* filosofía como saber último de la totalidad de lo real que puede juzgar sobre sí mismo y sobre las concepciones del mundo históricamente dadas.

Por supuesto que «concepción del mundo» no es lo mismo que filosofía». Esta es una concepción del mundo reflexiva, crítica y científicamente elaborada, razón por la cual puede juzgar sobre la pluralidad de las concepciones del mundo históricamente dadas. Que no sea capaz de dar razón de ellas ni de explicar las condiciones de posibilidad de su constitución no significa, de suyo, que la filosofía esté mal constituida, ni que lo estén las concepciones del mundo. En el caso que acabamos de considerar, que la filosofía positivista no pueda explicar la constitución de las concepciones del mundo no significa nada en contra de la una ni de las otras: desde las concepciones del mundo no se puede establecer la insuficiencia de la filosofía positivista, ni desde la filosofía positivista se puede establecer la invalidez de las concepciones del mundo. Para llevar a cabo semejantes inferencias haría falta un saber mediador que estableciera la validez de los últimos presupuestos teóricos de la filosofía en cuestión y de las concepciones del mundo de que se esté tratando, pues mientras que tal saber – que es estrictamente filosofía – no se ejerza, los dos elementos en litigio se mantienen al nivel de la mera facticidad. Si desde el ejercicio del saber

filosófico pudiera mostrarse que los presupuestos de las concepciones del mundo son más acordes con la naturaleza de las cosas que los de la filosofía positivista, entonces podría decretarse la insuficiencia de ésta, y podría señalarse también cuál es la filosofía más acorde con la naturaleza de las cosas y con las concepciones del mundo.

Lo que ahora aparece problemático es el acceso cognoscitivo a la naturaleza de las cosas tal como son en realidad, o si se quiere, el acceso cognoscitivo a la realidad misma. Y esta problematicidad viene dada también en el plano de la antropología empírica.

A este respecto es ilustrativo el estudio de Clifford Geertz, *Common sense as a cultural system*. El sentido común en todas las culturas, viene caracterizado como un conjunto de conocimientos que son: 1) naturales, 2) prácticos, 3) sencillos, 4) ametódicos y 5) accesibles a todo el mundo.

La filosofía que toma como punto de partida el sentido común (Husserl, Schutz, G. E. Moore, Merleau-Ponty) o el lenguaje ordinario (Wittgenstein, Austin, Ryle) tiene que reparar —señala Geertz— en que el *sentido común* es un *sistema cultural*. Del mismo modo, la filosofía que parte de la evidencia (la empirista de Locke y la racionalista de Descartes) tiene que reparar en que lo que es considerado como *evidente* y como *realmente real* varía de una cultura a otra. Y análogamente, lo que es *natural* y lo que es *práctico* resulta culturalmente variable: por eso —concluye Geertz— se puede decir que no existe ninguna experiencia pura o inmediata: la experiencia se constituye como tal a través del filtro de los constructos culturales<sup>12</sup>.

Este es uno de los modos en que la filosofía aparece como problemática desde la antropología sociocultural, y hay otro modo, solidario del anterior, según el cual la problematicidad desemboca, no en un relativismo fáctico, sino en los determinismos. En efecto, si las nociones de «lo realmente real», «lo evidente», «lo natural», «lo práctico», etc., varían de contenido de una cultura a otra, un modo de conjurar el balanceo relativista es averiguar si existen algunos factores que den razón de la variancia registrada, es decir, si existen *determinantes* del contenido de esas nociones. Si las culturas que concuerdan en el contenido de las nociones antedichas presentan similitudes en cuanto a estructura social, marco geográfico, sistema económico, tipo racial u otros factores cualesquiera, se podría intentar la consideración de estos factores como determinantes de aquellas nociones. Desde este

[12] Cfr. GEERTZ, C.: *Common sense as a cultural system*, «The Antioch Review». 1975. vol. 33, nº1, pp. 5-26.

punto de vista resultaría que los diversos fenómenos culturales, y la historia de la filosofía misma dentro de la cultura occidental, serían susceptibles de estudio según el modelo de las ciencias nomotéticas. Ese es, por ejemplo, el intento del *materialismo cultural*, el intento de la escuela *marxista ortodoxa*, el del *marxismo estructuralista*, el de algunos planteamientos *sociobiológicos*, etc.<sup>13</sup>.

De todas formas, este intento de evitar el relativismo cultural falla por dos motivos. Uno es que el establecimiento de correlaciones entre contenidos ideales y factores extracognoscitivos no implica necesariamente determinación *causal* de los segundos sobre los primeros; podría no haber relación causal, o haberla en sentido inverso o en sentido recíproco. El otro es que, aun establecido con rigor el influjo causal de los factores extracognoscitivos sobre los contenidos ideales, dicho influjo no puede establecerse como exhaustivo y absoluto ni extensiva ni intensivamente.

Esto significa, nuevamente, que el relativismo cultural no puede evitarse si no se abandona el plano empírico-positivo.

Si las nociones de *realidad* y *evidencia* presentan contenidos diferentes según el medio cultural en el que se elaboran, y su reducción a unidad se toma problemática, entonces la filosofía queda retrotraída a la antropología sociocultural, ya que es ésta quien da razón de lo que, en cada caso, es el punto de partida de la filosofía e incluso del desarrollo de la misma. A este respecto es máximamente ilustrativo el caso de Dilthey. La tipología filosófica de Dilthey está elaborada en base a diversos tipos psicológicos y a diversos medios culturales tomados como datos históricamente dados, pero Dilthey no logra una unidad por encima de su tipología<sup>14</sup>.

De manera diferente a Dilthey, Sorokin realiza otra tipología de las culturas<sup>15</sup>, y R. Benedict otra<sup>16</sup>. Probablemente para cada tipo de cultura podría encontrarse o construirse un sistema filosófico que fuera su expresión quintaesenciada: el pensamiento filosófico puede elaborar con máxima lucidez de conciencia lo que los individuos inmersos en determinado medio cultural elaboran y viven de un modo inmediato (con la ventaja de que el pensamiento filosófico exige de vivir una concepción del mundo: que la construya no implica que tenga que ser vivida por nadie). Si los sistemas filosóficos que hipotéticamente pudieran corresponder

[13] Una exposición crítica de todos los determinismos (excepto del materialismo cultural) puede verse en HARRIS, M.: *Cultural materialism*, New York: Random House, 1979.

[14] Cfr. DILTHEY, W.: *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires: Losada, 1944.

[15] Cfr. SOROKIN, P. A.: *Sociedad, cultura y personalidad*, Madrid: Aguilar, 1962.

[16] Cfr. BENEDICT, R.: *Patterns of culture*, Boston: Houghton Mifflin, 1959.

a las diversas culturas se tomaran nuevamente como datos empíricos, volvería a ocurrir con ellos lo mismo que con los sistemas culturales, a saber, que no habría criterios para decidir respecto de sus presupuestos fundamentales, con lo cual nos encontraríamos de nuevo en la situación de ignorancia o perplejidad respecto a esas cuestiones últimas con arreglo a las cuales los grupos humanos organizan su vida o su conducta.

Se echa de ver ahora que la antropología sociocultural no puede ser la ciencia primera, puesto que se trata de un saber empírico que se abre de suyo al plano trascendental. En efecto, si en el plano empírico se percibe la relatividad de las nociones de *realidad* y *evidencia*, la necesidad de superar ese relativismo impele a un nuevo ámbito gnoseológico en el cual tales nociones puedan ser consideradas en sí mismas, de modo reflejo y crítico, es decir, atendiendo a su fundamentación última. El paso a este nuevo ámbito gnoseológico, en orden a la fundamentación de esas nociones, no se ha producido más que en el seno de la llamada cultura occidental: sólo en ella se ha formulado la pregunta por la realidad sí y por el ser, sólo en ella se ha desarrollado lo que se denomina filosofía en sentido estricto, y sólo en el seno de la historia de la filosofía ha tenido lugar el debate acerca de lo que deba entenderse por «Ser», «evidencia», «saber», «ciencia», etc. Pero tal debate no es ni puede ser considerado como un mero acontecimiento empírico, porque se ha desarrollado en el plano trascendental con lúcida autoconciencia de ello, y con la evidencia de que, en ese plano, era en el que debían resolverse los problemas relativos a la fundación de las ciencias empíricas y a la fundación de las concepciones del mundo.

De esta manera se abrió, en el seno de una de las culturas vigentes en la historia humana, una perspectiva para llevar a cabo el análisis de la articulación entre hombre, mundo y Dios de un modo como no había sido llevado a cabo en ninguna otra cultura. Es decir, se abrió una perspectiva metacultural desde la cual podía acontecer que una cultura tuviese conciencia refleja de sí misma en tanto que cultura, y conciencia refleja de los demás sistemas culturales en tanto que tales.

La antropología cultural asiste, pues, al nacimiento de la filosofía de un doble modo: en cuanto que asiste al nacimiento de la reflexión filosófica como fenómeno que tiene lugar en el seno de una cultura determinada, y en cuanto que ella misma en tanto que ciencia empírica sobre el hombre y la cultura, reclama una perspectiva metacultural para el esclarecimiento de las nociones fundamentales que en su propio plano le aparecen en la forma de una pluralidad irreconciliable.

Dentro de este ámbito gnoseológico trascendental que es abierto por el ejercicio de la reflexión filosófica, y que es a la vez condición de posibilidad para dicha reflexión, la antropología filosófica aparece, por su parte, como análisis trascendental de las condiciones de posibilidad de la cultura como producto humano y de la filosofía como ejercicio del pensamiento humano.

La filosofía emerge, pues, tardíamente en la historia de la humanidad y en una de sus múltiples regiones culturales, del mismo modo que el intelecto reflexivo es un momento tardío en el proceso de la psicología evolutiva individual y la reflexión filosófica propiamente tal se da sólo en un número muy reducido de individuos, pero ello no significa que la filosofía no se pueda constituir como ciencia primera y que la reflexión intelectual no tenga el alcance cognoscitivo que un saber como la filosofía requiere.

Después de esta consideración de la emergencia de la filosofía y de la antropología filosófica desde la antropología sociocultural, es posible y necesario caracterizar la antropología sociocultural desde una perspectiva filosófica para valorar su alcance y sus límites. Solamente desde la filosofía es posible cumplir esta tarea por una parte, y, por otra, neutralizar el problema del relativismo y el fenómeno del etnocentrismo en lo que tienen de obnubilador para una cabal comprensión de la filosofía y de la antropología filosófica.

## **2. Las antropologías positivas desde la filosofía. El problema del etnocentrismo y el relativismo cultural.**

*§ 8. Las antropologías positivas desde la filosofía. El problema del etnocentrismo y el relativismo cultural.*

Las tesis del relativismo cultural del que se ha tratado en el epígrafe anterior siguiendo uno de sus más recientes planteamientos, están estrechamente vinculadas con el problema del etnocentrismo. Más aún, es la superación de este problema lo que llevó a la formulación del relativismo cultural a R. Benedict, Marett y Herskovits<sup>17</sup>, considerados como los iniciadores de tal corriente, aunque, como señala Raymond

[17] Cfr. FIRTH, Raymond: *Essay on Social Organization and Values*, London: The Athlone Press, 1964, p. 214.

Firth, «Nietzsche y Westermarck merecen ser recordados como los precursores del relativismo cultural»<sup>18</sup>.

La exposición de Ruth Benedict pasa por ser una de las más nítidas al respecto, y también es quizá en ella donde con más claridad se advierte el influjo de Nietzsche. El punto de arranque es también la imposibilidad de mirar el mundo *ex novo* dado que, incluso la filosofía, toma sus conceptos de verdad y falsedad de una tradición cultural concreta. Por eso, a partir de ahí, se postula la necesidad de llegar hasta el punto de no considerar las propias creencias como superiores a las «supersticiones» de los vecinos: «El hombre occidental siempre ha identificado sus modos locales de comportamiento con *La Conducta*, y sus propios hábitos socializados con *La Naturaleza Humana*. Pero esto es justamente lo que han hecho todos los pueblos; todos tienen dos categorías: los ajenos y nosotros, es decir, nosotros los seres humanos»<sup>19</sup>.

El modo en que a Ruth Benedict se le ocurre superar el etnocentrismo es la descalificación de la cultura occidental como patrón medida de las demás culturas y la consideración de cada cultura como un valor absoluto en sí inconmensurable con cualquiera otra. Es esto lo que se denomina relativismo cultural y lo que se consideró como primera denuncia y superación del etnocentrismo.

Sin embargo, en el relativismo cultural de Ruth Benedict es posible detectar indicaciones para la superación del relativismo e incluso tesis que sólo pueden formularse desde posiciones no relativistas. Así, por ejemplo, tras sostener que «no hay ninguna justificación para identificar un sistema de costumbres de nuestros primitivos contemporáneos con el tipo original de conducta humana» dado que no existe tal tipo, afirma que «el estudio de las sociedades primitivas es importante porque nos ayuda a distinguir lo que es específico de culturas locales y lo que es universal de todo el género humano»<sup>20</sup>. En esta misma línea se sitúa el reproche de Benedict a Malinowski de haber generalizado los rasgos de la población Tobriand para todos los primitivos, sin considerar que muchos de esos rasgos son locales y no universales. La convicción de que existen unos rasgos universales de todas las culturas, que serían propios de todo el género humano, mitiga el relativismo en la misma medida en que en ella está operante la noción de naturaleza humana.

[18] *Ibidem*, p. 216.

[19] BENEDICT, Ruth: *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1959, pp. 6-7 (1.ª ed. 1934).

[20] *Ibidem*, pp. 18-20.



En realidad, no puede decirse que el relativismo cultural tuviera como objetivo la descalificación de la noción de naturaleza humana. Uno de sus objetivos, desde que Franz Boas creara la escuela en cuyo seno surgió, fue combatir el determinismo biológico-racial, y con esa intención se realizaron numerosos trabajos que condujeron a la tesis de que todas las formas culturales son posibles para todas las razas, porque no hay ninguna predeterminación biológica hacia un tipo de cultura más que hacia otra, dado que desde el punto de vista biológico, lo propio del hombre es la plasticidad.

Pero no sólo hay en el relativismo cultural alusiones explícitas a las nociones de género humano y de naturaleza humana. Implícitamente hay incluso un cierto reconocimiento de la superioridad de la cultura occidental, al menos desde un punto de vista formal. Ello puede advertirse en la valoración que R. Benedict hace de la obra de Spengler, *La decadencia de occidente*, y, más en concreto, de la clasificación de las formas culturales según las categorías de lo apolíneo y de lo fáustico:

«La confusa impresión producida por el volumen de Spengler se debe sólo en parte a su modo de presentación. En mucho mayor grado, ello es la consecuencia de la irresoluble complejidad de la civilización con la que él trata. La civilización occidental, con su diversidad histórica, su estratificación según ocupaciones y clases y su incomparable riqueza de detalles, no ha sido aún lo suficientemente comprendida como para poder esquematizarla bajo un par de conceptos clave»<sup>21</sup>.

La civilización occidental es demasiado compleja para poder estudiarla científicamente; por eso, junto a la interpretación de Spengler caben otras igualmente válidas. Incluso hay multitud de problemas que no pueden ser estudiados en base a la cultura occidental, así, «el complejo problema de la formación de hábitos individuales bajo la influencia de la cultura tradicional puede ser comprendido mejor, en los tiempos presentes, a través de los pueblos más simples»<sup>22</sup>.

Así pues, en el relativismo cultural hay un reconocimiento de «la mayor complejidad» y de la «mayor riqueza» de la cultura occidental, junto con un reconocimiento de la noción de «género humano» y de «naturaleza humana». La denominación de relativismo alude más bien a la negación de valores absolutos en correspondencia con esa naturaleza

[21] *Ibidem*, p. 54.

[22] *Ibidem*, p. 55.

y a la afirmación de la inconmensurabilidad de una cultura en relación con las restantes.

En el plano de la antropología sociocultural, la crítica al relativismo, particularmente al de Herskovits, es muy poco posterior a su formulación, y se dirige a neutralizar la negación de valores absolutos.

«El relativismo de Herskovits requiere pruebas filosóficas, no antropológicas... La diversidad de juicios de valor en las diferentes culturas sirve para comprender mejor las culturas... Pero no conduce necesariamente a la proposición de que no hay valores últimos o de que no hay un criterio absoluto... Sería como deducir, del hecho de que muchos relojes funcionan mal, la no existencia del tiempo [...]. Como Redfield y Bidney han mostrado, la proposición de que se deben respetar los valores de las demás culturas es, en sí misma, un valor que no se deriva de la proposición de que todos los valores son relativos»<sup>23</sup>.

Este es uno de los modos posibles de afrontar el problema del relativismo cultural, a saber, la búsqueda de valores absolutos. Otra forma de afrontarlo, articulable con el precedente, es aceptar el relativismo cultural como una manera de superar la particularidad de cualquier cultura dada. Ese es el planteamiento de Edward Hall en su obra *Beyond culture*. Hall resume su punto de vista en las seis tesis siguientes:

- 1) «Un individuo no puede, mediante la introspección y el autoexamen, comprenderse a sí mismo y a las fuerzas que moldean su vida sin una comprensión de su cultura.
- 2) Las culturas no cambian si no cambian todos los individuos. Hay razones neurológico-biológicas, político-económico-históricas y culturales-psicodinámicas para probarlo.
- 3) La cultura es dictatorial si no es comprendida y examinada.
- 4) No es que el hombre *deba* estar en sintonía con o adaptarse a su cultura. Es que la cultura crece al margen de la sintonía con el hombre. Cuando esto ocurre, los individuos andan locos y *no lo saben*.
- 5) Para evitar esta malsana situación, los individuos deben aprender a trascender su propia cultura para adaptarla a su propio tiempo y a sus propios organismos biológicos.
- 6) Para llevar a cabo esta tarea, puesto que la introspección no nos dice nada, el hombre *necesita* la experiencia de otras *culturas*»<sup>24</sup>.

[23] FIRTH, R.: *Essays on Social Organization and Values*, cit. pp. 217-218.

[24] T. HALL, Edward: *Beyond Culture*. New York: Anchor Press/Doubleday and Co. Inc., 1976, pp. 281 -283.

Puede observarse aquí que el relativismo cultural se presenta no ya como superación del etnocentrismo, sino como superación de cualquier particularismo cultural. Dicha superación, que es aceptación del relativismo, es también superación de éste en cuanto que el proceso se realiza en función de dos valores que se toman como absolutos, a saber, la salud psíquica y social y la libertad.

Dado que el sistema cultural, en su mayor parte, actúa a niveles inconscientes es dictatorial; el individuo no puede liberarse de él y es llevado por su sistema a chocar con otros, o bien es conducido a su propio desajuste dentro de su mismo sistema porque éste es ciego y no se adecúa al hombre en cada momento histórico. Aquí se opera en base a un valor absoluto, que es la salud-libertad, y que se alcanza por la experiencia directa de otra cultura. Al conocer *otra* u *otras* culturas se relativiza la propia, se libera uno de su tiranía y puede ajustar los patrones culturales a su propio organismo. La antropología tiene así una misión terapéutica y socio salvífica, aunque distinta de la que le asignaba C. Kluckhohn.

Ahora bien, liberarse de una cultura mediante el conocimiento de otra u otras y ajustarla al propio ser en aras de una mayor salud-libertad, significa tanto, como juzgar las culturas y decidir sobre ellas desde un plano cognoscitivo que es externo a las culturas mismas, o, lo que es lo mismo, significa haber alcanzado una *situación metacultural* y haberse instalado en ella. Pero, ¿no resulta contradictoria la noción de *situación metacultural*?, ¿no es equivalente a la de *situación metahistórica*?, ¿cómo es posible estar situado frente a y al margen de los «factores situantes» espacio temporales, es decir, histórico-culturales?

He aquí otro modo según el cual la antropología positiva se abre a la filosofía, y postula una antropología filosófica en tanto que saber acerca de la posibilidad que el hombre tiene de trascender su situación histórico-cultural, en referencia a valores metahistóricos y metaculturales, mediante una actividad intelectual de máximo alcance.

Los valores a los que Hall apela —la salud psíquica y social y la libertad— ¿son en realidad valores metaculturales? Podría responderse que aquello que constituye el bien del hombre es un valor metacultural porque por referencia a ello se puede enjuiciar cada época histórica y cada cultura. Desde este plano, la naturaleza y el fin del hombre en tanto que fundamento de la cultura y criterio para rectificarla, aparecen como nociones metaculturales, es decir, no como nociones inmediatas,

sino como nociones fundadas de modo crítico y reflexivo<sup>25</sup>. El ámbito metacultural en el que tales nociones se establecen es el fundado por la reflexión filosófica y el que a su vez hace posible a ésta.

Si no se está inmerso en ninguna cultura y se están enjuiciando sus características, se está ejerciendo el pensamiento en un plano en el que es posible la función mediadora entre todas las culturas porque se está trascendiendo el particularismo de todas. Y ése es uno de los modos en que Hegel define la filosofía: ejercicio cognoscitivo por el que se supera la particularidad de lo inmediatamente dado, es decir, reflexión<sup>26</sup>.

Este ejercicio cognoscitivo puede realizarse respecto de toda la cultura globalmente considerada o respecto de un factor singular de la cultura, siguiéndose siempre el mismo resultado — filosofía de la cultura —, modulado según el factor a que se atienda — filosofía del lenguaje, del arte, del derecho, de la ciencia, de la religión, etc. —.

La particularidad de lo inmediatamente dado se supera siempre en la forma de filosofía. Así, por ejemplo, en el plano del lenguaje, el particularismo no puede ser superado lingüísticamente ni necesita serlo. No puede ser superado porque es imposible hablar sin hacerlo en una lengua particular, y no necesita ser superado porque cada lengua particular puede expresarlo todo y porque ella se funda en la *universalidad intelectual*, que es precisamente la que permite expresarlo todo en esa lengua particular y la que permite, a través de su mediación, traducir de una lengua a otra. Dicha *universalidad intelectual* es lo que se alcanza en la reflexión y lo que permite una filosofía del lenguaje. Es ese mismo ejercicio reflexivo lo que permite una filosofía del arte, del derecho, de la religión, etc., cuyo conjunto puede denominarse filosofía de la cultura; en un sentido más amplio, antropología filosófica, o, en otro más amplio aún, filosofía simplemente. Esta última posición es la de Hegel, y desde ella es posible alcanzar una comprensión más acabada de la antropología sociocultural como saber positivo.

Desde la filosofía, cualquier ciencia empírica aparece como un plano en el cual «los hechos particulares conexos, tomados en sí mismos, son recíprocamente extrínsecos y accidentales» y en el que, además, los constitutivos de ese plano, es decir, «los puntos de

[25] No quiero decir que Hall las haya fundado de ese modo: simplemente él opera como si estuvieran filosóficamente fundadas, porque las considera como criterio respecto de las culturas.

[26] «La filosofía puede ser definida, en general, como la consideración reflexiva de los objetos», HEGEL: *Enciclopedia*. parágrafo 2. Cfr. también parágrafo 22.

partida de la ciencia empírica, nos son dados también inmediatamente, y son, por ello, encontrados presupuestos»<sup>27</sup>. Por otra parte, el derecho, la religión, la moral, etc., se dan también inicialmente a nivel de representaciones, constituyendo un conjunto de factores meramente yuxtapuestos, sin que aparezca su propia necesidad interna ni la de la conexión entre ellos. Este es singularmente el caso de la antropología sociocultural, y si se quisiera que la filosofía fuera simplemente eso, el resultado sería una filosofía positiva.

«Ese modo de conocer reposa en parte sobre el razonamiento, en parte sobre el sentimiento, la creencia, la autoridad, y, en general, sobre la autoridad de la intuición externa o interna. A esta clase (de saber positivo) pertenece también aquella filosofía que se quiere fundar en la antropología, sobre los hechos de la conciencia, sobre la intuición interna o la experiencia externa»<sup>28</sup>.

En la antropología sociocultural, cada uno de los factores constitutivos de la cultura, se considera en su relación funcional con los restantes, para establecer el modo en que determinan la estructura social y su dinámica. Pero al no ejercerse la reflexión, que abre el paso al ámbito filosófico, no puede obtenerse un conocimiento de la necesidad interna de cada uno de esos factores ni de la necesidad interna de la conexión entre ellos. Al no darse tal paso, no solamente aparece cada factor de la cultura en relación extrínseca con los demás, sino que incluso cada cultura, en sí misma considerada, es extrínseca con relación a las restantes. Esto es, propiamente, lo que cabe denominar relativismo cultural, que consiste estrictamente en la ausencia de reflexión filosófica.

La moral, el derecho, la religión, el arte, la ciencia, etc., no son comprendidos porque se determine cuál es su función en la configuración y en la dinámica de la sociedad, o en la configuración y en la dinámica de la personalidad individual o de la personalidad de base. Son comprendidos cuando se alcanza a verlos como actos y como hábitos intrínsecamente necesarios al espíritu humano en su referencia, intrínsecamente necesaria también, al mundo, a la pluralidad de hombres y a Dios; es decir, son comprendidos cuando se alcanza a verlos en su *verdad*. Únicamente de esta manera es posible, no solamente fundar la cultura, sino incluso fundar la sociedad misma. De otro modo la sociedad y la cultura aparecen como un *factum ex abrupto*, pero no sólo ellas, sino también las ciencias que las toman por

[27] Cfr. HEGEL, *Enciclopedia...*, parágrafo 9.

[28] *Ibíd.*, parágrafo 16.

objeto. Las ciencias positivas en general, aparecerían también como *facta* si no es alcanzado el plano de la reflexión filosófica.

Pero aún hay más: en el plano de lo fáctico no es posible establecer de un modo suficientemente satisfactorio las nociones de verdad, de bien y de valor, lo cual lleva consigo que no puedan alcanzarse ni un valor ni un bien ni una verdad absolutas. El relativismo cultural resulta que no es solamente inevitable en el plano de la antropología positiva, sino que pertenece intrínsecamente a dicho plano.

La superación del etnocentrismo no es, por tanto, el relativismo cultural, sino la reflexión filosófica, que es la que permite elevarse a la consideración de la naturaleza íntima del espíritu, desde la cual las diversas culturas y sociedades humanas aparecen como particulares. Desde este punto de vista hay que decir, en contra de Ruth Benedict, que el etnocentrismo occidental está justificado desde el momento en que sólo en occidente tuvo lugar la reflexión filosófica, pero también hay que decir, en contra del etnocentrismo occidental, que no todo lo que en occidente se ha determinado como inherente a la naturaleza íntima del espíritu pertenece necesariamente a ella, pues frecuentemente muchas de sus manifestaciones accidentales y contingentes se han tomado como constitutivos esenciales.

En esta misma línea hay que señalar que la superación del etnocentrismo mediante el relativismo cultural, aunque lleve consigo una superación de la particularidad, no implica de suyo una ganancia de libertad. La ganancia de libertad no se obtiene más que cuando el espíritu se posesiona plenamente de sí mismo, lo cual acontece cuando alcanza el conocimiento de su verdad; sin alcanzarlo puede salir de lo particular, pero vaga errabundo y desorientado entre una pluralidad de posibilidades cuyo valor real desconoce.

La apelación a Hegel que se ha hecho para determinar la posición de la antropología positiva en el ámbito del saber propio del espíritu humano, no implica una aceptación de las tesis hegelianas sobre la filosofía ni sobre las relaciones de ésta con la religión, el arte, la moral y los restantes factores de la cultura. Tampoco implica una aceptación de sus tesis sobre la libertad humana.

En tesis hegeliana, la reflexión hace que la moral, el arte, la religión y la historia de la filosofía se resuelvan en filosofía, así como también la libertad y la historia universal. Aquí no se pretende sostener eso en ningún momento, y no sólo porque se rechace el determinismo histórico, sino porque se sostiene que en el paso de lo que Hegel llama representación a lo que llama concepto, paso que se cumple por la

reflexión, no sólo hay pérdida de lo accidental, cosa que el propio Hegel señala, sino que hay pérdidas de orden existencial que en modo alguno pueden considerarse accidentales.

«Sentimientos, intuiciones, apetencias, voliciones, etc., en cuanto tenemos conciencia de ellos, son denominados, en general, representaciones; por esto puede decirse, en general, que la filosofía pone, en el lugar de las representaciones, pensamientos, categorías, y más propiamente conceptos. Las representaciones, en general, pueden ser consideradas como metáforas de los pensamientos y conceptos»<sup>29</sup>.

El modo, según el cual, las metáforas se resuelven en conceptos es la reflexión; mediante ella, el contenido de las metáforas se manifiesta según la forma de la universalidad exhibiendo su necesidad interna. Lo que se pierde en esta elevación es lo accidental y particular de las metáforas, es decir, lo que no las constituye realmente. Para Hegel, este paso de la representación al concepto tiene, en cuanto a la pérdidas, las mismas características que el paso del contenido de la sensibilidad externa al contenido de la imaginación: un color representado imaginativamente tiene el mismo contenido que un color visto en la realidad, pero ha sido despojado del aquí y del ahora de la sensación, es decir, ha sido despojado de aquello que es completamente extrínseco al color y ajeno a su realidad.

Aunque ya a este nivel ínfimo podría objetarse que en la sensación hay un modo de referirse a la realidad en sí que no se da en la imaginación, puede objetarse, con mayor fuerza, que el ejercicio reflexivo del pensamiento, al transformar una intención directa en intención refleja, pierde la referencia directa a la realidad a cambio de una referencia al objeto en tanto que pensado. Dicho de otra manera: obtener la esencia o el concepto del arte, de la moral o de la religión, comprenderlos en su universalidad y en su verdad, no es una actividad por la cual el espíritu se refiera a la belleza, al bien o a Dios para realizar la belleza y el bien o para dar culto a Dios. En este sentido es en el que se dice que en el paso de la representación al concepto hay pérdidas de orden existencial que en modo alguno son accidentales. Pensar sobre Dios y darle culto son dos actividades formalmente distintas e irreductibles entre sí, al igual que pensar sobre la belleza y realizarla.

Desde estas objeciones al planteamiento hegeliano, podría a su vez objetarse que en la filosofía y en la antropología filosófica hay también una reducción de los fenómenos humanos, que, si bien es distinta de las llevadas a cabo por las antropologías positivas, no por

[29] *Ibidem*, parágrafo 3.

ello deja de ser reducción. Si la antropología sociocultural reduce los fenómenos humanos a funciones sociales, omitiendo la consideración de su esencia e incluso la de la esencia de la sociedad, la filosofía o la antropología filosófica reducen esos mismos fenómenos humanos a sus esencias perdiendo la dimensión existencial que les es propia. Esta última pérdida es patente en el caso de la filosofía hegeliana en particular, y en el de toda filosofía en general, excepto en el de aquella que se considera a sí misma como ejercicio autoconsciente de la propia existencia, es decir, en el existencialismo.

No vamos a entrar, por el momento, en la consideración de la antropología filosófica que se elabora en el seno del movimiento existencialista, porque no es necesario para establecer la diferencia entre una reducción sociológica de los fenómenos humanos y una reducción filosófica. Hay que decir, en términos generales, que tanto en la perspectiva sociológica como en la filosófica, por tratarse en ambos casos de perspectivas científicas, se omite el ejercicio de la actividad que se toma como objeto de estudio porque la operatividad del hombre está estructurada según una pluralidad de funciones heterogéneas, correlativas de otros tantos géneros heterogéneos de objetos, de tal manera que la reducción a unidad de las funciones y de los objetos no puede cumplirse más que en la forma de articulación congruente de actividades diferentes y sucesivas. Pensar es una actividad diferente de realizar la belleza, aun cuando el pensamiento verse sobre esa misma realización. Pues bien, una articulación congruente de todas las actividades humanas, que sea conscientemente protagonizada por el hombre mismo en orden a su máxima autorrealización, es posible solamente desde un conocimiento esencial de dichas actividades y de sus objetos respectivos, lo que implica un conocimiento esencial y existencial del hombre mismo. Ese es el tema de la antropología filosófica.

La antropología sociocultural, en cuanto que actividad científica se diferencia, desde luego, del ejercicio existencial en que consiste realizar la belleza y el bien o dar culto a Dios, pero además, al considerar tales actividades en tanto que funciones sociales, omite también su consideración esencial, y se centra en algo que es un aspecto de ellas mismas. La antropología sociocultural no alcanza, pues, la intrínseca unidad de la cultura porque ésta sólo se advierte desde la intrínseca unidad del espíritu humano, a la cual tampoco se accede desde el estudio de la unidad funcional de la sociedad o de la personalidad de base.

Todavía podría objetarse a la antropología filosófica, y a la filosofía en general, que su pretensión de hablar desde un plano metahistórico y



metacultural es completamente ilusoria, porque la reflexión filosófica, por mucho que se eleve al nivel del concepto, no por ello deja de inscribirse en la historia, y no por ello la historia deja de serle intrínsecamente constitutiva. Y, por otra parte, aunque la reflexión filosófica se instale en un ámbito metacultural, no por eso deja de llevar en sí la impronta del medio socio-cultural en el que surge.

Estas dos objeciones apuntan a la prioridad de la historia y de la antropología sociocultural sobre la filosófica, y serían insuperables si la historia y el medio sociocultural impidieran la constitución de la reflexión filosófica en su propio plano, pero no es ése el caso. La historia y el medio sociocultural condicionan e interfieren la reflexión filosófica, pero no la impiden. Cuál sea la articulación precisa entre historia y reflexión filosófica, o entre historia y antropología filosófica, es un problema que pertenece a la posibilidad de constitución de una conciencia absoluta, de la conciencia histórica y de la conciencia hermenéutica. Por otra parte, la articulación entre medio sociocultural y reflexión filosófica es un problema que debe ser tratado al analizar las relaciones de la filosofía con la sociología y, más en concreto, al estudiar el alcance y los límites de la sociología del conocimiento.

### **3. Constitución histórica de la antropología filosófica. El periodo clásico y medieval.**

#### *§ 9. Constitución histórica de la antropología filosófica. El periodo clásico y medieval.*

El análisis de la constitución histórica de la antropología filosófica requiere una cuidadosa caracterización y definición de este saber. Ya hemos visto que en todos los sistemas culturales hay una concepción del hombre, del mundo y de Dios y de sus relaciones recíprocas; hemos visto también que dicha concepción reviste la forma de un saber inmediato, es decir, de un saber no fundado, y hemos visto, igualmente, que la filosofía nace como superación del saber inmediato, es decir, como reflexión crítica y fundante. Pues bien, vamos a entender por antropología filosófica el saber acerca del hombre que se elabora en el plano de esa reflexión crítica. Al caracterizar de esta manera la antropología filosófica, se pone de manifiesto su autonomía e independencia, tanto en su forma como en su contenido, respecto de los saberes inmediatos acerca del hombre. Pero tal autonomía e

independencia no implica que no guarde relaciones con esos saberes inmediatos: hay relación con ellos, y en un doble sentido.

En primer lugar, la antropología filosófica guarda relación con los saberes inmediatos acerca del hombre porque algunos contenidos sobre los que la reflexión crítica se ejerce provienen del medio cultural, o de una parte de él. Y en segundo lugar, porque los resultados de la reflexión crítica inciden sobre los saberes inmediatos que integran el medio cultural modificándolos.

Así, por ejemplo, la antropología filosófica puede ejercer su reflexión sobre contenidos que están dados primariamente en forma de mitos, o sobre la concepción del hombre que hay implícita en la teoría y práctica de la ciencia médica o en el ordenamiento jurídico y el sistema social y, a su vez, el resultado de su reflexión incide sobre las concepciones míticas, sobre la ciencia médica y sobre el ordenamiento jurídico modificándolos: la ganancia de saber teórico sobre el hombre, que se obtiene en el plano filosófico, revierte sobre el saber inmediato acerca del hombre que hay implícito en la praxis sociocultural. De esta manera, la filosofía puede incidir sobre un sistema mítico vigente hasta producir la desacralización del cosmos, sobre una práctica médica basada en la magia para basarla en las relaciones de causa-efecto empíricamente verificadas, o sobre un sistema jurídico-social en el que se acepta la esclavitud como algo natural para adecuarlo a la tesis de que todos los hombres son iguales por naturaleza.

Naturalmente, esta incidencia del saber filosófico sobre la praxis sociocultural no tiene por qué ser inmediata: puede transcurrir mucho tiempo hasta que se produzca, y puede incluso no producirse. En cualquier caso, el efecto de modificación de la praxis sociocultural o de la praxis vital individual no es un momento constitutivo de la antropología filosófica, que es un saber filosófico teórico, sino consecutivo de ella y que pertenece intrínsecamente a la praxis vital humana. A su vez, las concepciones del hombre implícitas en las formas de la praxis vital humana tampoco son, como ya se ha señalado, antropología filosófica mientras se mantengan en la forma de saber inmediato.

La antropología filosófica puede recibir ininterrumpidamente temas para la reflexión desde las formas de la praxis vital humana y desde las ciencias positivas y la técnica, y el resultado de su reflexión puede revertir sobre esos planos de un modo más o menos mediato, pero eso no menoscaba la autonomía que le es peculiar, y que es la propia del plano filosófico. Con esto se quiere decir que para trazar un esbozo de la constitución histórica de la antropología filosófica

no es imprescindible, y ni siquiera necesario, trazar un esbozo de la historia de la biología y la medicina —o de la ciencia en general—, y de la historia del derecho y de los sistemas económicos: basta con referencias coyunturales. De otro modo, la antropología filosófica sería indiscernible de una enciclopedia histórica de las ciencias filosóficas y positivas, de las artes y de las técnicas<sup>30</sup>.

Con lo antedicho no se pretende sostener que la constitución histórica de la antropología filosófica no haya llevado consigo oscilaciones y variaciones del concepto de ella misma. Tales oscilaciones se han producido, efectivamente. Lo que se pretende es simplemente señalar el marco por referencia al cual puede ser trazado un esbozo de la constitución histórica de la disciplina que nos ocupa.

Pues bien, en orden a la aparición de la antropología filosófica, lo primero que corresponde examinar es el surgimiento de la filosofía misma, y, posteriormente, el modo en que en ese plano son recibidos o encontrados y elaborados los contenidos antropológicos.

La filosofía comienza, históricamente, en el momento en que Tales de Mileto descubre el plano trascendental. No importa que en su primera formulación el *arché* sea rudimentariamente caracterizado en términos fisicistas como *agua*. El *agua* de Tales de Mileto empieza ya a tener características propias del ser trascendental: es aquello en lo que se resuelve la totalidad de lo real y aquello que fundamenta originariamente la totalidad de lo real. La noción de *arché*, en cuanto que da razón de la naturaleza (*physis*) de las cosas, permite la inauguración de una nueva manera de considerar el cosmos: es el paso de la consideración mítica a la consideración científico-natural, que acontece en el seno del mundo griego en la primera mitad del siglo VI a. d. C.

Es durante la llamada época presocrática cuando tiene lugar la profundización analítica en el concepto de *arché*, que va siendo objeto de

[30] Esta diferenciación entre el plano filosófico y el cultural es imprescindible desde el punto de vista metodológico para poder estudiar ordenadamente la historia de la antropología filosófica. La no consideración de esta diferencia es lo que produce la impresión de confusión en la Antropología filosófica, de Michael Landmann (trad. esp. UTEHA. México. 1961). En efecto, cuando Landmann habla de la superación del etnocentrismo mediante el descubrimiento estoico de la «humanitas» y de que la Ilustración es el momento en que por primera vez (sic) se afirma la unidad substancial y la igualdad natural de todos los hombres (pp. 17-38), se está refiriendo al momento en que determinadas tesis filosóficas son acogidas y resultan operantes en la praxis jurídica y en la praxis político-social, y no a momentos históricos de la antropología filosófica. Como es notorio, estas tesis de la antropología filosófica son muy anteriores históricamente al momento en que empiezan a tener una vigencia político-social.

diversas caracterizaciones y divisiones, hasta que Anaxágoras lo define como *Nous*, proporcionando con ello una primera aproximación a la noción de espíritu trascendental. Pues bien, es a partir del año 500 a. d. C. cuando Alcmeón en la escuela de Crotona, Hipócrates en la de Cos, y Eurifonte, Ctesias y Polícrito de Mende en la de Cnido, empiezan a elaborar una ciencia sobre el hombre, basada en la noción de *physis* de los presocráticos, a la que dan el nombre de *physiología*. Es el comienzo de la medicina científica y técnica, que aparece por primera vez en la historia humana desplazando a la medicina mágico-empírica<sup>31</sup>.

La medicina presocrática, y en general la helénica, se centra sobre el estudio de la *physis* humana, prácticamente en todos sus aspectos, pero no tematiza de modo directo la *psyché*, a pesar de que esta noción es objeto primordial de estudio para los pitagóricos y para Heráclito, que se cuentan entre los que más directamente influyeron sobre el desarrollo de la naciente medicina científica griega. La noción de *physis* humana no es reducible simplemente a la de *soma*, pues implica también las de *psyché* y *pneuma*, pero estas dos, y sobre todo la última, reciben en el seno de la medicina helénica un tratamiento bastante diverso del que reciben en el plano filosófico.

Durante toda la época presocrática, la filosofía se centra en el tema de la naturaleza y su resultado es una física. Dentro de ella hay lugar para el estudio del hombre porque el hombre es también una realidad física, pero precisamente por la adopción de esa perspectiva lo específico y genuinamente humano no es tematizada como tal. El individuo humano es un microcosmos y la sociedad humana – la polis – un cosmos cuyas leyes son en cierto modo isomorfas de las del universo.

El tránsito del «naturalismo» al «humanismo» viene dado por Protágoras y la sofística. Son las crisis sociopolíticas del siglo V lo que hace saltar la presunta armonía entre el orden social y el orden cósmico, tan característica del universo mítico, y lo que produce, junto con la vivencia de la posibilidad del caos social, la agudización de la conciencia de la libertad del hombre, de su poder soberano y de su soledad<sup>32</sup>.

Este es el marco sociocultural y el ámbito filosófico que constituyen el escenario en que se desarrolla el pensamiento de Sócrates: ruptura

[31] Cfr. LAÍN ENTRALGO, P.: *Historia de la medicina*. Barcelona: Salvat, 1978, pp. 59 y ss.

[32] La crisis da lugar a formas de nihilismo y escepticismo que alcanzan quizá su máxima expresión en Critias. Cfr. JAEGER, W.: *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: F.C.E., 1977, pp. 186-189.

del isomorfismo sociedad-cosmos, posibilidad del caos, soledad y desamparo del hombre. Y ello porque, al romperse el isomorfismo con la naturaleza, la dinámica del hombre y de la sociedad humana deja de estar garantizada por unas leyes inalterables y conocidas, deja de estar amparada y acompañada por ellas, y aparece como una dinámica que puede abocar al caos o no, pero que, en cualquier caso, deber ser dirigida por el hombre mismo. Ser hombre, en tal situación, es un proceso cuyo fin no está determinado. Se puede sostener que cualquier determinación es válida, y que el hombre es la medida de todas las cosas, pero eso aparece como el itinerario más seguro para desembocar en el caos. Hay que encontrar criterios para la actividad político-educativa, hay que encontrar puntos de referencia absolutos para orientar al hombre, para saber de él —al modo cómo se han encontrado los fundamentos absolutos del cosmos—, y esos criterios hay que encontrarlos en el hombre mismo, mediante un ejercicio del pensamiento similar al que permitió el descubrimiento de los fundamentos últimos del cosmos. Dicho de otra manera, hay que hacer del hombre tema de la filosofía, y ésta es la tarea de Sócrates.

En Sócrates, el tema de la filosofía lo constituyen las relaciones político-educativas, el sí mismo singular y los valores éticos por referencia, a los cuales el hombre individual y la sociedad humana pueden alcanzar su realización máxima, es decir, su perfección. Quizá sea en el diálogo platónico, *Alcibíades o de la naturaleza del hombre*, donde aparezcan con mayor claridad las peculiaridades del filosofar socrático sobre el ser humano.

El filosofar socrático es rigurosamente científico: busca definiciones esenciales de las realidades humanas y de los valores éticos, obtiene el universal como algo que no pertenece al mundo sublunar, como algo absoluto con respecto a lo cual el hombre puede orientar su vida, y a la vez profundiza en el conocimiento del sí mismo singular para conducirlo hasta su máxima perfección según los valores científicamente descubiertos. De esta manera la filosofía no es simplemente antropología filosófica en cuanto que estudio científico-filosófico sobre el hombre, es también praxis político-educativa en cuanto conducción del hombre y de la sociedad hacia su perfección. Eso es lo que pretende Sócrates al enseñar a filosofar a Alcibíades, eso es también lo que teme no conseguir<sup>33</sup>, y ése es precisamente su fracaso.

[33] Cfr. PLATÓN: *Alcibíades o de la naturaleza del hombre*, 135, e.

Si la filosofía —o la antropología filosófica— se presenta no sólo como teoría acerca del hombre sino también como praxis para su autoperfeccionamiento, y tal objetivo práxico no se logra, entonces la función de la filosofía aparece como cuestionable, y resulta necesario exponer el sentido de la filosofía para la vida humana. Esa es la tarea abordada por Platón.

«Es necesario poner en una relación interna lo filosófico y lo humano. Estas dos cosas estaban enlazadas de un modo directo en la figura de Sócrates. Pues bien, ahora es este enlace mismo lo que se plantea como problema. Con ello se plantea propiamente por vez primera la cuestión del hombre como tal. ¿Qué es el hombre? ¿Por qué el hombre necesita la filosofía? ¿Cuál es la significación antropológica de la filosofía? ¿Qué logra ésta para el alma del hombre? Estas cuestiones afectan en principio al hombre pura y simplemente»<sup>34</sup>.

La antropología platónica es, sobre todo, una investigación acerca del alma, de su objeto y de su destino —el bien, la verdad y la belleza—, y de la dinámica mediante la cual los alcanza —*ero*—. En Platón el hombre es, fundamentalmente, alma, y el alma es, según su intrínseca constitución, actividad filosófica, es decir, amor a la sabiduría, deseo de llegar a la contemplación de las ideas; su máximo anhelo es «contemplar la llanura de la verdad»<sup>35</sup>.

En la filosofía de Platón existe ya un universo espiritual plenamente constituido, con unos valores absolutos y una dinámica de la autorrealización humana cuya legalidad se conoce, es decir, un universo espiritual en el cual el hombre sabe orientarse, se conoce a sí mismo, y encuentra puntos de referencia para su libertad. Dicho de otra manera, en Platón se ha producido una superación de la crisis que dio lugar a la tematización filosófica del hombre como problema, mediante la propuesta de soluciones que constituyen una antropología filosófica acabada y completa.

Ahora es necesaria una nueva referencia a la antropología sociocultural para evitar que la antropología filosófica sucumba ante ella, y para deslindar más claramente aún las peculiaridades de ambos saberes. La antropología filosófica de Platón, y, en general, la filosofía platónica, podría ser absorbida en la antropología sociocultural considerándola como una nueva cosmovisión que reemplaza a la cosmovisión mítica precedente, y que, al proporcionar una nueva ordenación cósmico-social, suministra un nuevo sistema sociocultural

[34] GROETHUYSEN, B.: *Antropología filosófica*, Buenos Aires: Losada, 1951. p. 21.

[35] PLATÓN: *Fedro*, 248, B.

integrado en el cual el individuo se puede sentir seguro y la sociedad mantenerse estable. Este es el punto de vista sociocultural respecto de los sistemas y productos culturales.

Pero ocurre que este punto de vista no puede ser adoptado en relación con la filosofía platónica porque ésta no es, ni ha sido nunca, un sistema sociocultural. Por mucho que Platón intentara convertir su filosofía en un sistema sociocultural, el resultado es que no lo logró jamás. Pero aún hay más. Es que, incluso en el caso de que lo hubiera logrado, su filosofía, en tanto que sistema sociocultural realizado, hubiera sido distinta de su filosofía en tanto que filosofía. Para que se diera una identidad entre ambos factores sería necesario que todos los individuos integrados en el sistema sociocultural fueran filósofos, es decir, tuvieran como actividad primordial la reflexión crítica sobre la verdad intrínseca de todos los contenidos del universo espiritual y de todas las instituciones y usos que integran la sociedad en orden a su fundamentación última. Pero esto es un objetivo completamente ajeno a las pretensiones platónicas. Platón no era un ilustrado del siglo XVIII.

La diferencia entre filosofía y sistema sociocultural es insalvable, incluso para aquellos ilustrados que desde el siglo XVIII hasta nuestros días han mantenido la reducción de ambos como el objetivo primordial de sus esfuerzos<sup>36</sup>. La filosofía es reflexión crítica fundante, consideración, según su verdad intrínseca, de las realidades naturales y culturales, pero no realización práctica de todas ellas. Ya antes se dijo que la realización de la belleza y del bien y el culto a Dios son actividades formalmente distintas de la actividad teórica filosófica, incluso aunque esta última verse sobre aquellas otras actividades. En el mismo sentido; el filosofar es diferente de la constitución de una lengua, de la administración de la justicia, de la invención de artefactos, de la condimentación e ingestión de alimentos o del ejercicio deportivo lúdico. Todas estas actividades requieren un conocimiento que ni proviene de la filosofía ni es apoyado por ésta.

El conocimiento filosófico no es un requisito para la constitución y el desarrollo de los procesos naturales ni culturales, no sólo en el sentido de que no es necesario saber filosofía para hacer la digestión ni demostrar la existencia de Dios para rendirle culto, como señala

[36] En este sentido, cabe decir que los pensadores de la escuela de Frankfurt son herederos directos de la ilustración dieciochesca. Sobre la imposibilidad de reducción entre filosofía y sistema sociocultural, Cfr. SPAEMAN: *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona: EUNSA, 1980.

Hegel<sup>37</sup>, sino incluso en el sentido de que no es necesaria la filosofía para la constitución de las ciencias particulares y de las artes.

La filosofía es necesaria en cuanto que lo es el conocimiento de la verdad intrínseca de las realidades hacia las cuales y de las actividades mediante las cuales el hombre orienta su vida y la despliega, pero no es necesario ni posible que constituya aquellas realidades ni que suplante a estas actividades. Para decirlo gráficamente: un sistema sociocultural no puede ser *eo ipso* filosofía, de la misma manera que un hombre no puede tener como única y exclusiva actividad de su vida la especulación filosófica. La pluralidad de funciones sociales y la pluralidad de la operatividad humana, como ya se ha señalado, no son reducibles a unidad más que en la forma de articulación congruente de esa pluralidad de factores que siguen siendo plurales.

Pero hay todavía otro modo de ver la irreductibilidad entre un sistema filosófico y un sistema sociocultural. Lo más definitorio de un sistema sociocultural es que funcione como tal; y lo más definitorio de un sistema filosófico es que esté reflexivamente y críticamente fundado, es decir, que sea verdadero. Un sistema sociocultural es un medio en el que el individuo vive y por el que el individuo es moldeado; pero un sistema filosófico es algo moldeado por el pensador. Un sistema sociocultural no necesita estar reflexiva y críticamente fundado para que se constituya y funcione como tal; un sistema filosófico solamente se constituye mediante esa reflexión.

Un sistema sociocultural no necesita, como tal sistema, de la filosofía; ésta es una necesidad del hombre en cuanto que el hombre necesita conocer la verdad, y surge cuando, en un determinado medio sociocultural, buscó la verdad según el modo de la reflexión crítica. A partir de ese momento, en dicho medio sociocultural aparece *un factor* que incide sobre él y que, eventualmente, lo modifica. Los medios socioculturales en los que no hay filosofía pueden ser modificados desde cualesquiera otros de los factores de la cultura, pero aquél en el que la filosofía apareció tuvo en ella un formidable factor modificante, por la filosofía misma y por su influjo determinante en lo que fue el surgimiento de ciencias positivas, técnicas y artes. Ese formidable factor modificante ha estado siempre presente en lo que se ha llamado la civilización occidental, y ausente en los restantes medios socioculturales –que, de hecho, se han mantenido estacionarios en su mayor parte si

[37] Cfr. HEGEL, *Enciclopedia...*, parágrafo 2.



se les compara con el occidente—, pero no ha constituido nunca, por sí mismo, un sistema sociocultural, un medio en el que tiene lugar el proceso de socialización del individuo.

Desde su nacimiento, la filosofía y el medio cultural en el que se desarrollaba han estado en la relación de influjo recíproco que ya se ha señalado: fenómenos producidos en el medio sociocultural han sido ininterrumpidamente transportados al plano filosófico y examinados en él, y hallazgos que han tenido lugar en el plano filosófico han incidido de modo más o menos mediato sobre el sociocultural.

La filosofía, pues, y en concreto la platónica, no puede ser considerada como un sistema cultural. No es un medio que sustituye a otro; es una novedad cultural que consiste, entre otras cosas, en la indagación acerca de la verdad de los supuestos últimos del medio en el que surge, y que ya seguirá siempre formando parte de ese medio: una vez que el hombre ha descubierto el camino del pensamiento filosófico ya no lo abandonará jamás por muchas crisis que ese mismo pensamiento experimente: el deseo de un saber total, el afán de verdad radical, permanecerá siempre vivo como un resello de que la cultura en que aletea ha alcanzado la plenitud máxima a la que una cultura puede llegar.

La antropología platónica es, pues, entre otras cosas, una solución teórica a algunos problemas planteados por la crisis de un sistema sociocultural. Su validez no depende de que efectivamente lograra la superación de la crisis en cuestión, sino de que los problemas planteados en el plano teórico hayan encontrado cumplidamente su solución al nivel teórico que les es propio.

Pero la antropología platónica está lejos de satisfacer las exigencias de verdad propias de una comprensión del hombre en todas sus dimensiones. En concreto, la especulación platónica sobre el alma y las ideas no es capaz de acoger en su propio seno los desarrollos científicos del hombre como *physis* que han tenido lugar desde el nacimiento de la filosofía de la naturaleza.

Quizá quien se encontrara en mejores condiciones para realizar la síntesis en cuestión era un discípulo de Platón, que, por tradición familiar, conocía los estudios antropológicos llevados a cabo por los cultivadores de la ciencia médica: Aristóteles. Aristóteles tiene que habérselas con la noción de *physis* tal como proviene de la tradición presocrática filosófica y médica, y con las nociones de *psyché* y *eidos* tal como proviene de la elaboración socráticoplatónica. El factor mediador en virtud del cual logrará la síntesis entre esas tres nociones será la noción de *morphé* (forma). La *morphé* es un *eidos* (una idea, una esencia) caracterizado como

*actividad (energeia)* que constituye intrínsecamente todas las realidades naturales (*physei onta*) al unirse con una materia capaz de recibirla (*hyle*). La *psyché* es un tipo de *eidos*, un tipo de *morphé*, que corresponde a aquellos *physei onta* que reciben el nombre de vivientes, y hay tantos tipos de *psyché* como tipos de vivientes, desde la *psyché* propia de los vegetales hasta la de los animales superiores y el hombre, pasando por los «animales imperfectos». Dicho de otra manera, hay tantos tipos de *psyché* como grados en la escala botánica y zoológica.

Con esto el hombre queda perfectamente integrado en el ámbito de los seres naturales, pero a la vez queda referido cognoscitivamente a la totalidad de lo real y al plano de los valores éticos, porque la *psyché* humana tiene unas peculiaridades que la diferencian netamente de la de los demás animales. La *psyché* humana no hace del hombre simplemente un viviente, un animal, lo hace *animal racional (zoón echon logon)*, y ello sin escindirlo en dos: el hombre constituye una *unidad substancial*.

El hombre es estudiado por referencia a la escala zoológica<sup>38</sup>, de manera que su carácter de animal no ofrece ninguna duda ni constituye ningún problema, pero unitariamente tiene también el carácter de racional. Así, en virtud del intelecto (*nous*), el alma es en cierto modo todas las cosas<sup>39</sup>, y en virtud de la elección (*proairesis*) el hombre adquiere un cierto carácter (*ethos*)<sup>40</sup>, es decir, se hace a sí mismo. El hombre es así una síntesis perfecta de *physis*, *lagos* y *ethos* —síntesis sobre la que tendremos ocasión de volver más adelante— cuya perfección máxima consiste en la actividad teórica, mediante la cual el hombre se asemeja y aspira a lo divino, y en la actividad política, mediante la cual busca la felicidad para todos los integrantes de la *polis*<sup>41</sup>.

La filosofía grecorromana de la vida, porque toma como epicentro al hombre desde el punto de vista biográfico, es una *filosofía de la condición humana*, entre cuyos puntos fundamentales está incluida la muerte. La muerte ha de ser también acogida en la reflexión filosófico-humanística porque lo último que le compete al hombre es saber morir en un último acto de la personalidad libre.

La filosofía aristotélica no es tampoco un sistema sociocultural, ni pretende serlo. Es una síntesis teórica que resuelve numerosos

[38] *El Tratado del alma*, de ARISTÓTELES es, ante todo, un tratado de biología.

[39] Cfr. ARISTÓTELES: *Peri Psychés*, III, 4.

[40] ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, III, 2.

[41] ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, I, 2.

problemas especulativos que habían sido planteados anteriormente en el plano filosófico, algunas de cuyas soluciones tenían virtualidad suficiente para incidir sobre el medio sociocultural modificándolo. Pero no es esta incidencia lo que determina el valor de una antropología filosófica ni de una filosofía: la antropología filosófica no necesita ser valorada desde la antropología sociocultural.

Lo que, no obstante eso, puede decirse de la antropología aristotélica desde la antropología sociocultural es que no supera el etnocentrismo. Pero esto también puede señalarse desde el propio plano filosófico como una incongruencia o falla entre la metafísica de Aristóteles y su teoría de la sociedad. En efecto, Aristóteles desarrolla en *el Tratado del alma* una teoría sobre la naturaleza humana, en el *Organon* una teoría del logos humano y en la *Retórica*, una teoría de los sentimientos humanos que de ninguna manera permiten fundar la diferencia entre griegos y bárbaros y entre esclavos y libres que aparece en la *Ética* y en la *Política*. Si tal diferencia tuviera una base ontológica, como puede parecer según algunos pasajes de la *Política*<sup>42</sup>, debería haberse señalado en el *Tratado del alma* y quizá en algunos otros. Esta es una de las fallas teóricas que Aristóteles lega a la posteridad, y que será recogida por el estoicismo<sup>43</sup>.

Otro de los problemas que la antropología aristotélica deja en suspenso es el de la inmortalidad del alma y el de su destino último, y ambos serán recogidos en la filosofía grecorromana de la vida y en el cristianismo, que en sus inicios volverá a tomar la vía platónica para afrontarlos. La filosofía aristotélica es insuficiente desde el punto de vista religioso y existencial, como ha señalado Buber<sup>44</sup>, por eso, para remediar tales insuficiencias, se vuelve la mirada al platonismo y se emprenden sus rutas de un modo nuevo.

En la filosofía grecorromana de la vida el hombre empieza a hablar de sí en primera persona por primera vez, y esto es una novedad no sólo con respecto a la antropología aristotélica, sino también con respecto a la socrático-platónica.

«En Platón y Aristóteles se trata, en cierto sentido, de determinar primero propiamente al hombre sea partiendo del alma, sea partiendo del conjunto natural. En este caso, en la filosofía de la vida, el hombre es dado de antemano, y por cierto que a título de

[42] Cfr. ARISTÓTELES: *Política*, 1, 5, 6 y 7.

[43] Cfr. LANDMANN, M.: *Antropología filosófica*, ci t., pp. 35-38.

[44] Cfr. BUBER, M.: *Qué es el hombre*, México, F. C. E., 1973, pp. 24 y ss.

personalidad, que lleva un nombre y, en cuanto tal personalidad especial, se atribuye sin más el derecho a plantear cuestiones a la filosofía partiendo de sí mismo, de su propia experiencia de la vida, de sus necesidades personales y vitales, y aun considerando de antemano decisiva la vida humana, su vida, y admitiendo sólo a la propia filosofía en función de los problemas de la vida»<sup>45</sup>.

Este es el modo de proceder de Cicerón, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. En ellos, más que la elaboración de una antropología filosófica centrada en el hombre genérico, hay un entrecruzamiento de reflexiones, cartas, máximas, y tratados filosóficos cuyo vínculo de unidad es el yo personal que los suscita, y que prevalece sobre lo suscitado. Por eso la producción filosófica de estas escuelas no llega nunca a constituir propiamente un tratado filosófico antropológico, e incluso puede decirse que en ella es más determinante la retórica que la filosofía.

Al tomarse como epicentro las propias experiencias personales que constituyen el decurso del propio vivir, aparece por primera vez en la historia de la antropología filosófica, junto al punto de vista biológico y al genérico, el punto de vista biográfico, es decir, el propiamente histórico de las ciencias del espíritu.

Cuando se adopta el punto de vista biográfico, lo que resulta entonces es la contraposición entre la *naturaleza humana* y la *condición humana*. La naturaleza humana es el tema de la filosofía platónica y aristotélica; en esta última aparece dicha naturaleza en toda su eficiencia y perfección. Frente a ello, el punto de vista biográfico pone de manifiesto la enorme distancia que hay entre el hombre «natural» y el hombre «corriente» o «promedio». Este ha de recorrer un gran trayecto para adecuarse a la naturaleza, porque, desde el punto de vista biográfico, lo que aparece propiamente no es el hombre normal en el sentido de natural, sino el hombre enfermo, el hombre aquejado por el dolor, el sufrimiento, el vicio y la muerte. Sólo muy pocos hombres alcanzan la situación de «naturaleza», sólo muy pocos adquieren el carácter de «sabio», y desde ese estado practican la filosofía como terapéutica, es decir, en cierto modo, como retórica.

«Esto se pone de manifiesto mejor que nada considerando que también los que están sanos, lo han llegado a estar sólo a base de un esfuerzo laborioso y autónomo de voluntad, y han necesitado una larga cura para llegar a estarlo. Si desde este punto de vista se examinara el panorama de la humanidad, ésta se presentaría como

[45] GROETHUYSEN, B.: *Antropología filosófica*, ci t., p. 79

un gran hospital en el que lograron curarse muy pocos que, a su vez, intentaron curar a los demás o a parte de ellos, siempre con éxito muy escaso»<sup>46</sup>.

La filosofía grecorromana de la vida, porque toma como epicentro al hombre desde el punto de vista biográfico, es una *filosofía de la condición humana*, entre cuyos puntos fundamentales está incluida la muerte. La muerte ha de ser también acogida en la reflexión filosófico-humanística porque lo último que le compete al hombre es saber morir en un último acto de la personalidad libre.

La filosofía grecorromana de la vida tematiza, pues, el decurso vital con sus avatares, y pone de manifiesto la unidad y universalidad de la «humanitas». Con ello da un primer paso para la aparición de la idea de historia universal, que será aportada por el cristianismo y que hará eclosión cuando éste alcance su madurez filosófica con San Agustín.

Por otra parte, desde el análisis de la condición humana, aparece con toda su virulencia el problema del mal como algo irresoluble e irresuelto. También este problema será afrontado por el cristianismo, y su resolución por parte de Agustín de Hipona señalará igualmente la madurez filosófica del cristianismo.

No es necesario ya insistir en que la filosofía grecorromana de la vida tampoco es un sistema sociocultural, pero sí es oportuno señalar que desde que la filosofía apareció, el sistema sociocultural en el que aparece y se desarrolla no conocerá nunca más la situación de equilibrio estable. Los cambios político-sociales son ininterrumpidos, y desequilibran constantemente el sistema. Pero además, la reflexión filosófica y científica incide constantemente sobre el sistema produciendo también desequilibrios. En concreto, las religiones míticas y sus contenidos no se mantienen inalteradas ante los embates de la reflexión filosófica, y las certezas que proporcionaban pueden ser cuestionadas y removidas sin que el ejercicio de la razón especulativa pueda suministrar otras convicciones que tengan la misma firmeza y el mismo alcance.

Esto no significa, necesariamente, que la reflexión filosófica haya determinado el debilitamiento de la cohesión de un sistema sociocultural. No es éste el momento de afirmar eso, porque no es el momento de analizar las repercusiones sociales del pensamiento filosófico en los seis o siete primeros siglos de su historia. Lo que aquí se ha considerado oportuno señalar es

[46] *Ibidem*, p. 96.

que la filosofía es uno de los factores desequilibrantes o promotor del cambio pero no en qué medida lo es.

Pues bien, es en este medio sociocultural de cohesión débil, donde ha tenido lugar la constitución y desintegración de los imperios alejandrino y cartaginés, donde el mundo grecoparlante detenta la hegemonía cultural y el romano la hegemonía política, donde la reflexión filosófica ha tocado fondo en el análisis de la condición humana, donde la ciencia fisiológica ha alcanzado su cumbre con Galeno ( 131-200-203 d. C.) y la praxis jurídica romana ha estructurado unitariamente amplios territorios y sociedades muy heterogéneas, es en ese medio donde surge y se expande el cristianismo.

El cristianismo tampoco es un sistema sociocultural, sino una religión que, teniendo desde el principio una absoluta conciencia de su universalidad y unicidad, intenta impregnar todos los medios socioculturales. Por supuesto, el cristianismo lleva en sí una concepción del mundo, del hombre y de Dios y de las relaciones entre ellos, que contrasta con las existentes hasta entonces y que constituyen aportaciones sin precedentes, y lleva en sí también una concepción de la historia, es decir, propicia la aparición de la conciencia histórica. Pero todo ese contenido, que de suyo podía resolver los problemas vitales del hombre grecorromano (y en general, del hombre de cualquier época) no fue por completo sometido a la reflexión crítica fundante ni explicitó una antropología filosófica propiamente tal hasta finales del siglo IV y principios del V. Dicha tarea es la que lleva a cabo San Agustín.

El universo grecolatino, en cuanto cosmos físico, podía ser vivido por el hombre como casa segura y conocida. Su quiebra no vino del lado de la física ni de la astronomía, sino —como ya se señaló— del lado de los fenómenos histórico-sociales. Fueron éstos los que llevaron al hombre a la conciencia aguda de su libertad, los que le confinaron en soledad y los que le impulsaron a la exploración del universo espiritual humano para establecer la noción de naturaleza humana como conjunto de puntos de referencia estables. Y posteriormente es la confrontación del decurso vital del hombre con la naturaleza humana lo que lleva a la reflexión sobre la condición humana, reflexión que aboca a interrogantes últimos insolubles.

La tarea de Agustín de Hipona es la reconstrucción de un universo cósmico-espiritual en el que también resulte acogida la condición humana en su decurso histórico total, es decir, el cosmos, el individuo, la sociedad y la historia, por referencia a Dios como principio y fin del universo creado. Los puntos de referencia de que dispone el

hombre en la síntesis agustiniana son: Dios creador, la nada, la tierra (el mundo), el cielo y el infierno.

En San Agustín, el hombre proviene de la nada: habita un *mundo*, pero está separado de él y lo supera, porque se encuentra en una relación vital directa con Dios. Busca, por referencia a El, la explicación de su naturaleza, la de su condición y la de su singularidad irrepetible, y la encuentra en el drama de la redención, drama que abarca la historia entera del hombre y del mundo. Ahora el hombre sabe referir su existencia no sólo a un universo espacial, sino también a un tiempo histórico total; la historia está medida por la eternidad, y el hombre se encuentra a sí mismo buceando en esa eternidad, a la vez que encuentra también esa eternidad, cuando bucea en sí mismo. Es el misterio lo que más radical e íntimamente constituye al hombre, cuya vida es desciframiento del misterio de sí mismo. En ese desciframiento, para el que se pone en juego la voluntad libre y el pensamiento reflexivo, le va al hombre su ser, su eternidad.

La filosofía y la antropología agustiniana asumen los derroteros del platonismo y del neoplatonismo, en una consideración más radical de la libertad humana, del yo en su irrepetible singularidad, y de su destino eterno. Es esto lo que se señala como característica definitoria del pensamiento agustiniano, a la vez que se indica también como insuficiencia de su antropología la incompleta integración de la dimensión físico-corpórea en la elaboración de su imagen del hombre.

Con San Agustín se cierra el primer gran período del pensamiento filosófico: cuando muere en el año 430, mientras los vándalos ponen sitio a la ciudad de Hipona, el mundo grecolatino está ya en el último tramo de su extinción. Por eso San Agustín, más que el primer medieval, debe ser considerado como el último clásico.

La inauguración del universo medieval tiene lugar sobre los despojos del imperio romano, como configuración de sistemas socioculturales que presentan características radicalmente novedosas con respecto a los sistemas que integraban el mundo clásico. Lo peculiar de los nuevos sistemas es que están impregnados, desde sus raíces, de cristianismo y de romanidad, y eso confiere al universo del medioevo un carácter unitario: la cultura, en lo que se refiere a su expresión escrita, está contenida en una lengua común y tiene como fundamento una religión común.

En lo que se refiere al pensamiento filosófico y antropológico, se destacan dos líneas fundamentales: la platónico-agustiniana, que es la de mayor vigencia en los ámbitos cristianos, y la aristotélica, que

tiene su ámbito propio en la cultura hebraico-musulmana. La gran síntesis filosófica y antropológica del medioevo se sitúa en el siglo XIII, y es llevada a cabo por Tomás de Aquino. Tomás de Aquino integra la antropología agustiniana con la aristotélica volviendo nuevamente a la tesis del hombre como unidad substancial.

Esta tesis funda todos los temas antropológicos del Aquinate: la sensibilidad y el conocimiento, la libertad y la realización moral del hombre, la muerte y la inmortalidad del alma, la resurrección y la consecución del último fin o bien la condenación eterna. La historia de la salvación agustiniana ha integrado en sí el cosmos aristotélico, y el yo agustiniano con sus insondables abismos queda integrado con la *psyché* del filósofo griego en una síntesis unitaria que rechaza todo dualismo: el hombre es un ser dotado de una vida sobrenatural pero lo es porque, antes de eso, está dotado de una vida natural.

Con Tomás de Aquino el hombre –señala Buber– vuelve a hablar de sí en tercera persona: se trata de un hombre apromblemático que habita en un cosmos conocido y en una sociedad estable<sup>47</sup>.

Hablar del medioevo como de un mundo apromblemático y seguro de sí mismo, como de un sistema sociocultural estable y perfectamente integrado, no deja de ser una cómoda simplificación metodológica. Ya se ha señalado anteriormente que, por lo menos desde la inauguración del pensamiento filosófico, la denominada civilización occidental no volverá nunca a constituir un sistema estable e integrado, sino que su característica definitoria será el desequilibrio y las innovaciones ininterrumpidas. Metodológicamente se pueden señalar períodos con caracteres más o menos unitarios y reducir esos caracteres a unos cuantos rasgos esenciales: el único modo de captar lo esencial de un fenómeno muy pluriforme es reducir lo complejo a lo simple. Pero es importante tener presente que se trata de reducciones, llevadas a cabo por exigencias metodológicas, que dejan escapar siempre aspectos muy variados cuya consideración como «accidentalidad vacía» es temeraria. La reducción metodológica de la pluralidad accidental a lo simple esencial es perpetuamente revisable.

[47] Cfr. BUBER, M.: *Qué es el hombre*. cit., pp. 26-29. Cfr. HUIZINGA, J.: *El otoño de la edad media*, B. A.: Revista de Occidente, 1947.



#### 4. Del Renacimiento a Kant.

##### § 10. *Del Renacimiento a Kant.*

Dejando claro, pues, que las caracterizaciones globales del mundo clásico y del medieval son problemáticas y siempre discutibles, se pueden señalar, no obstante, una serie de fenómenos y acontecimientos radicalmente novedosos con respecto al medioevo, que constituyen el entramado del espíritu renacentista y el fermento de lo que se llegará a denominar la modernidad. Establecer cualquiera de esos fenómenos y acontecimientos de los siglos xv y xvi como el constitutivo formal de Renacimiento y de la modernidad, lleva consigo un riesgo de falseamiento por simplificación excesiva que no vale la pena afrontar.

Cuando Buber, con objeto de trazar su esbozo de historia de la antropología filosófica, toma como hilo conductor la construcción de una mansión cósmica para el hombre y su destrucción ulterior, para mostrar, al ritmo de estas construcciones y destrucciones, los períodos en que el hombre se siente seguro en su mundo interpretado o se siente perdido en la intemperie y se torna problema para sí mismo cuando las interpretaciones se quiebran, cuando adopta ese esquema para su recorrido histórico establece, en cada momento crítico, un solo factor como determinante de la quiebra. Así, el mundo aristotélico se habría roto con el problema del maquinaísmo, el cual habría provocado la pregunta antropológica de San Agustín, y el mundo de Tomás de Aquino y Dante habría saltado en pedazos con la astronomía de Copérnico, la cual a su vez habría provocado la pregunta antropológica de Pascal. Por su parte, Spinoza habría intentado construir, en el universo infinito de Copérnico y Newton, una mansión en la que el hombre pascaliano pudiera sentirse seguro, etc.<sup>48</sup>

Por supuesto que Buber no pretende haber agotado la historia de la antropología filosófica, pero en su esbozo hay una comprensión de ella desde la cosmología. En realidad, se interpreta el proceso de la reflexión del hombre sobre sí mismo como una función de la reflexión del hombre sobre el cosmos. Y no es que tal interpretación sea ilegítima, que no lo es; se trata de que es incompleta.

El período que comprende los siglos xv y xvi es aquel en el que se produce la revolución copernicana, pero también aquel en el que tienen lugar otros muchos acontecimientos cuya importancia y repercusiones

[48] Cfr. BUBER, M.: *Qué es el hombre*, cit. pp. 29-40.

no pueden estimarse, a simple vista, como menores que las del descubrimiento de Copérnico. A esa época pertenece el nacimiento de la física-matemática como primer ejemplar de ciencia positiva; la ruptura de la unidad del cristianismo y el comienzo de las guerras de religión; los grandes descubrimientos geográficos, el contacto con nuevas civilizaciones y la aparición de un comercio mundial; la primera eclosión del fenómeno urbano, con el inicio de la concentración de población y la formación incipiente de la burguesía; la invención de la imprenta con la posibilidad de difusión masiva de la cultura; la consolidación de las nacionalidades; el desarrollo y la expansión del imperio turco como una constante amenaza sobre la nueva Europa.

Aquí tenemos novedades de índole científica (la nueva astronomía y la ciencia positiva), religiosa (la ruptura del cristianismo), económica (el comercio mundial), social (el fenómeno urbano y el nacimiento de la burguesía), técnica (la imprenta, etc...), cultural (las nuevas lenguas), político-militar (nacionalidades europeas e imperio turco), y, por supuesto, artísticas. En simultaneidad con esas novedades, y a veces en relación con algunas de ellas, aparecen las concepciones del hombre y las reflexiones sobre el mundo humano, que tienen ya el cuño de la modernidad, de Nicolás de Cusa (1401-1464), M. Ficino (1433-1499), Pico della Mirandola (1463-1494), Pomponazzi (1462-1524), Maquiavelo (1469-1527) y Giordano Bruno (1548-1600) en Italia; y de Erasmo (1467-1536), Moro (1480-1535), Vives (1492-1540), Paracelso (1493-1541) y Montaigne (1533-1592) en los diversos países de la nueva Europa.

Todo ello constituye lo que desde Michelet se ha dado en llamar cultura del Renacimiento y se ha caracterizado con las notas de individualismo, recepción directa y revisión innovadora de la cultura clásica, búsqueda del conocimiento mediante la observación directa y la experimentación, que se contraponen a la autoridad de la tradición como fuente única del saber, etc....

Todos los acontecimientos a que se ha hecho referencia, guardan relación con las actitudes que se han señalado como notas de la cultura renacentista, y éstas, a su vez, pueden detectarse en las obras de los autores mencionados. Pero la determinación de uno de esos acontecimientos como la causa fundamental de los demás, de las actitudes y de las obras, es siempre problemática. Se puede señalar la congruencia de los elementos de esos tres órdenes entre sí, de manera que quede paliada la yuxtaposición espacio-temporal de todos ellos como recíprocamente extrínsecos unos a otros, pero no es posible elevarlos a concepto

disponiéndolos según la forma de la intrínseca necesidad, porque no hay tal necesidad intrínseca en la historia.

En el Renacimiento hay reposiciones de todas las antropologías anteriores, desde la platónica y neoplatónica (M. Ficino y Nicolás de Cusa), pasando por una antropología aristotélica que niega la inmortalidad del alma (Pomponazzi) hasta concepciones panteístas (Giordano Bruno), escépticas (Montaigne) o puramente pragmáticas (Maquiavelo). Los pensadores del Renacimiento son cristianos que se consideran a sí mismos creyentes (y esto es cierto incluso en Pomponazzi), pero en todos ellos el naturalismo es una actitud que prevalece y destaca sobre su cristianismo; un naturalismo, además, profesado desde una actitud individualista: cada pensador, cada hombre, vive en solitario la aventura de interpretarse a sí mismo y al mundo *ex novo*, según sus propias observaciones y experiencias<sup>49</sup>.

La antropología renacentista no es, pues, unitaria: en el plano teórico se dan todas las posiciones. Lo único unitario es la *actitud* con que son cultivadas la filosofía y la antropología filosófica, pero esa actitud, que frecuentemente se ha calificado de antropocentrista, no llega a alcanzar el grado pleno de autoconciencia y no se vuelve *el tema* de la filosofía hasta un período ulterior.

La época del Barroco, que se suele hacer coincidir con el siglo XVII, registra la gran eclosión de lo que constituirá la filosofía moderna, cuyos detonadores se consideran a Descartes (1596-1650) en Francia y a Francis Bacon (1561-1626) en Inglaterra. La época renacentista comienza bajo el signo del humanismo italiano y concluye bajo el de la ciencia experimental, y es esta última la que va a actuar como determinante primordial del pensamiento filosófico del siglo XVII.

La filosofía del siglo XVII presenta, entre otras, dos grandes características que la hacen contrastar con la de los siglos precedentes: el afán de sistema y la preocupación por el método. En virtud de la primera característica, la filosofía del barroco es un ordenamiento congruente de la totalidad de lo real; en virtud de la segunda, tal ordenamiento se va a llevar a cabo según las exigencias del método matemático, que tan excelentes resultados ha dado en su aplicación a la física. Estas dos características tienen interés desde el punto de vista de la antropología porque, desde ellas, el hombre va a ser considerado como el gran sistematizador, es decir, como espíritu pensante, capaz de hacer ciencia, y lo que no sea su pensamiento

[49] Cfr. CIMADEVILLA, C.: *Universo antiguo y mundo moderno*. Madrid: Rialp, 1964.

pasará a considerarse como parte de la realidad material objeto de la ciencia. Este es el llamado dualismo cartesiano, que recorrerá, como un reto, toda la antropología y la psicología del siglo xvii, desde Malebranche (1638-1715) hasta Spinoza (1632-1677) y Leibniz (1646-1716), y continuará presente en las tres siguientes centurias.

El dualismo es el lugar común de la antropología cartesiana porque en Descartes hay más preocupación psicológico-gnoseológica que político-sociológica mas, sin embargo, también se puede señalar, desde este último punto de vista, que en Descartes se manifiesta con nitidez la actitud del hombre típicamente liberal, y ello precisamente en la actitud con que lleva a cabo su especulación filosófica: el individualismo, la afirmación del yo singular y la confianza exclusiva en lo que éste puede realizar por sus propios medios y controlar desde su voluntad, la exclusiva confianza en uno mismo. Sin embargo, Descartes no tematizó filosóficamente esa actitud suya ni las implicaciones sociopolíticas que en ella había.

El siglo xvii registra, además del planteamiento del dualismo antropológico cartesiano, otros dos desarrollos de gran importancia para la antropología: el llevado a cabo por Pascal (1623-1662) sobre el misterio religioso del hombre, en la línea del pensamiento agustiniano y del de la filosofía grecorromana de la vida, y el que versa sobre la sociabilidad del hombre y los fundamentos de la convivencia humana, llevado a cabo por Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Grocio (1583-1645) y Pufendorf (1632-1694). Estos cuatro autores realizan, por primera vez en la historia, la tematización filosófica del sistema sociocultural para analizar sistemáticamente el origen de la sociedad y los fundamentos antropológicos y éticos de la convivencia humana. Lo tematizada por ellos es propiamente la sociedad, y no la cultura; el análisis de ésta, en relación con la noción de progreso histórico, correrá por cuenta de los filósofos de la Ilustración en el siglo siguiente.

En el siglo xvii se ha consolidado ya la disociación entre filosofía y teología que tuvo su comienzo en el naturalismo renacentista. El pensamiento filosófico y antropológico es y pretende ser autónomo, en algunos casos sin referencia a Dios —lo cual provoca en ocasiones la acusación de ateísmo (Hobbes)—, y en otros casos válido incluso *etsi Deus non daretur* (Grocio y Pufendorf).

Para el pensamiento de estos últimos autores quizá no es arriesgado señalar como determinante decisivo las modificaciones del sistema sociocultural. Podría decirse que el problema del origen

y fundamento de la sociedad reclama atención cuando los cambios que tienen lugar en ella producen la impresión de que su orden no es estable, e incluso la sospecha de que es gratuito. Por otra parte, si uno de los factores que ha provocado la escisión social y los enfrentamientos armados es la religión, y las diversas concepciones de Dios separan a los hombres entre sí, es en cierto modo congruente que se busque la armonía en lo que aparece como común a todos los hombres, a saber, la naturaleza humana y la razón.

En cierto modo puede decirse que es una nueva imagen del universo y una nueva configuración de la sociedad lo que lleva a una nueva reflexión del hombre sobre su propia naturaleza y sobre su posición en ese universo y en esa sociedad, pero estas dos últimas novedades han sido determinadas por factores científicos, religiosos, económicos, sociales, técnicos, culturales y políticos como ya se ha señalado. Todos esos factores son determinantes, en mayor o menor medida, de los contenidos que aparecen por primera vez o de manera nueva en el plano de la reflexión filosófica y antropológica, pero no del tratamiento que en él reciben ni de las soluciones teóricas que se dan a los problemas implicados en ellos: el plano de la reflexión filosófica tiene su propia autonomía y en él se producen novedades que son irreductibles a otros planos.

El denominado siglo de las Luces se caracteriza por un interés determinante del tema antropológico y por la confianza exclusiva en la razón –al margen por completo de la teología y de la revelación sobrenatural– como único instrumento capaz de resolver los problemas humanos, y de interpretar la vida moral, religiosa, social y política. «La idea de Hume (1711-1776) de que se necesitaba una ciencia del hombre para completar la ciencia de la naturaleza... representa muy bien el espíritu de la Ilustración. Porque la Ilustración no representa una reacción humanista contra los nuevos progresos de la filosofía natural o la ciencia, que comenzaron con la fase científica del Renacimiento y culminaron en la obra de Newton. Lo que representa es la extensión de la perspectiva científica al hombre mismo y una combinación del humanismo, que había sido característico de la primera fase del Renacimiento, con la perspectiva científica»<sup>50</sup>.

En la Ilustración, lo que había sido el naturalismo renacentista adquiere la forma de antropocentrismo radical, en algunos casos

[50] COPLESTON, F.: *Historia de la filosofía*, III, Barcelona: Ariel, 1975, pp. 41-42. Cfr. CASSIRER, E.: *Filosofía de la Ilustración*, México: F. C. E., 1972.

con los caracteres de materialismo y ateísmo. La razón humana es el criterio para juzgar sobre la religión, y esa misma razón o bien los sentimientos humanos, el fundamento de la moral: de esta manera se realizan dos grandes ideales: la religión natural y la moral autónoma, que son exponentes de un antropocentrismo que tiene conciencia de sí y voluntad de ser eso. En ocasiones el antropocentrismo cede ante un fisicismo materialista, como en el caso de La Mettrie (1709-1751), en cuya obra *El hombre máquina* se amplía el mecanicismo con que Descartes interpretara la vida animal y la dinámica del cuerpo humano para interpretar al hombre en su totalidad.

En la mayoría de los casos, sin embargo, las interpretaciones materialistas del hombre no implicaban un rechazo de los ideales morales, pues tanto Diderot (1713-1784) como el barón de Holbach (1725-1789) proponen la benevolencia, la compasión y el altruismo como principios rectores de la vida humana al servicio del bien común. Y ello porque, cualesquiera que fuesen las diferencias de los ilustrados en sus respectivas concepciones del hombre, es común a casi todos, el interés por la reforma social y legal, con la convicción de que un nuevo orden social y un nuevo sistema legal racionales proporcionarían una sociedad en la que el hombre sería libre y feliz.

He aquí otro de los grandes temas de los ilustrados: la libertad. El siglo XVIII asiste al nacimiento de un fenómeno nuevo en la historia de occidente: las ideologías, y, en concreto, el nacimiento de la primera de ellas: el liberalismo. Antes que como formulación teórica apareció como revolución política en Inglaterra, y partiendo de la observación de esa realidad es como Montesquieu (1689-1755) y Voltaire (1694-1778) llegaron a establecer sus doctrinas liberales.

Sin embargo, aunque el liberalismo fue en todas sus formas opuesto al autoritarismo absolutista —tanto político como religioso—, y propugnó el ideal del librepensador, no por ello implicaba la democracia como ideal de régimen político. Montesquieu no fue un demócrata, y Voltaire fue un decidido partidario del despotismo ilustrado. La democracia como régimen político en correspondencia con los restantes ideales de la ilustración aparece por primera vez en la formulación teórica de Rousseau (1712-1778).

Junto con el liberalismo, en sus realizaciones políticas británica y norteamericana y en sus formulaciones teóricas, el siglo XVIII asiste también al nacimiento del liberalismo económico, y, con ello, al nacimiento de la economía como ciencia: primero en las formulaciones de los fisiócratas franceses, Quesnay (1694-1774) y

Turgot (1727-1781), y luego en la formulación liberal propiamente dicha de Adam Smith (1723-1790). La tesis de que el libre juego de los intereses individuales promueve de modo inevitable el interés público, además de contener el principio leibniziano de la armonía preestablecida, manifiesta también la creencia en que, lo mismo que la naturaleza, el decurso histórico de la sociedad posee también unas leyes igualmente naturales, cuyo conocimiento y observancia conduciría inexorablemente a la perfección. Dicha creencia recibe su expresión más completa y sistemática en la obra de Condorcet (1743-1794), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

La Ilustración en Francia tuvo un sesgo más extremista que en Inglaterra. Como en Inglaterra había tenido lugar ya la abolición del catolicismo y la revolución política había sustituido la monarquía absoluta por el régimen parlamentario, la oposición a ambos elementos fue mucho menos virulenta que en Francia, donde el deísmo tendió a transformarse en ateísmo y el empirismo en materialismo. En Alemania, por su parte, con Wolff (1679-1754), Lessing (1729-1781), Jacobi (1743-1819) y Herder (1744-1803), la Ilustración presenta características bien diferentes de las de Inglaterra y Francia. Quizá en Lessing el influjo de los ilustrados anglofranceses sea más perceptible, sobre todo en lo que se refiere al imperio de la razón sobre la religión, pero en Jacobi y Herder hay un pensamiento y una actitud que ya no es propiamente ilustrada, sino que prelude el romanticismo: con ellos se produce la primera reivindicación del sentimiento y la sensibilidad, postergados desde la consideración del hombre como puramente racional; significan la primera fisura en la concepción racionalista del hombre.

La última de las características que comúnmente se señalan como notas de la Ilustración es la preocupación por la historia. Es verdad que en el siglo precedente Bossuet (1627-1704) con su *Discurso sobre la historia universal* había inaugurado ya lo que posteriormente se llamaría filosofía de la historia, pero es en el «siglo de la razón» cuando este tema constituye una nota diferencial de las preocupaciones intelectuales, y es tratado no con una referencia primordial a la teología, como es el caso de Bossuet, sino al progreso de la razón humana. Esa es la característica de la obra de Lessing *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) y de la de Condorcet anteriormente citada, de 1794.

Las obras que, haciéndose cuestión de la historia humana, tienen más importancia desde el punto de vista de la antropología son la de Vico (1668-1744), *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (1724), y las de Herder, *Ueber den Ursprung der Sprache* (1772)

e *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91). Con Vico y Herder tenemos el comienzo de la filosofía de la cultura, concebida como antropología filosófica, o, si se quiere, a la inversa, un estudio del hombre basado en el análisis del origen y desarrollo de la cultura. No se trata ahora, como en el caso de Hobbes, de un estudio sobre el origen de la sociedad humana, sino, estrictamente, sobre el origen y la dinámica del sistema sociocultural como un producto específicamente humano, por una parte, y humanizador, al mismo tiempo, por otra. Lo que ahora aparece tematizado es el lenguaje, el mito, la religión y la poesía en su mismo originarse. Como ha señalado Cassirer<sup>51</sup>, lo estudiado por Vico es el brotar del logos humano en lo que es su principio desde el punto de vista cronológico y en lo que es su actividad fundamental con respecto a todas las manifestaciones del logos en su desarrollo histórico.

La época de la Ilustración puede considerarse como el momento de la gran eclosión de la antropología en cuanto que es el momento de la constitución de las ciencias humanas<sup>52</sup>: aparece la psicología asociacionista y mecanicista como primer enlace entre la psicología filosófica y la positiva, la ciencia económica y la ciencia del derecho, los primeros esbozos de la sociología y la ciencia política, la filosofía del lenguaje, la filosofía de la religión, de la cultura y de la historia. Todas estas disciplinas nacen desde una actitud intelectual caracterizada por el individualismo liberal y la fe en la razón científica como promotora de un progreso irreversible e indefinido, caracterizada por una conciencia plena de la absoluta soberanía que al hombre le compete; actitud que en ocasiones se inclina hacia el materialismo o al ateísmo, aunque no por eso pierde de vista el punto de referencia de los ideales éticos.

En la Ilustración el hombre se vive a sí mismo como valor supremo que debe ser realizado, y cuya realización se encomienda a la razón científica con la convicción de que ésta no puede fallar. Pero esta vivencia de sí y este proyecto de autorrealización está lejos de constituir un todo compacto y sin fisuras<sup>53</sup>: a la razón científica se le encomienda la tarea de llevar a su realización máxima al ser máximo, el hombre, pero la razón científica no tiene un carácter unitario y su alcance es problemático. Desde el preciso momento en que esto se advierte, el hombre resulta problemático, porque la ciencia lo es: el problema del hombre es el

[51] Cfr. CASSIRER, E.: *Filosofía de las formas simbólicas*. México: F. C. E., 1971. Vol. I. pp. 99 y ss; vol. 11. p. 20.

[52] Cfr. GUSDORF, G.: *L'avenement des sciences humaines au siècle des lumières*, París: Payot, 1973.

[53] Cfr. HAZARD, P.: *La crisis de la conciencia europea*, Madrid: Pegaso, 1941.



problema de la unidad de la razón científica y el de la fundamentación de la ciencia. Su resolución es la tarea que se va a imponer el último y más influyente de los hombres de la Ilustración, Immanuel Kant (1724-1804), que también, desde otra perspectiva, es considerado por diversos autores como el creador de la antropología filosófica.

Cuando Kant elabora y da a conocer lo más genuino de su filosofía, se puede decir que ya existe una ciencia particular para cada uno de los factores que integran el sistema sociocultural, mientras que dicho sistema experimenta convulsiones y fracturas de magnitud superior a todas las registradas anteriormente, las cuales, conducen a un universo para orientarse en el cual resultan insuficientes los puntos de referencia que pudieran ser aportados por la tradición. Se ha ido abriendo paso a la revolución industrial, se ha consolidado la burguesía y empieza a producirse el derrumbamiento del antiguo régimen. El individualismo liberal y la razón científica han abatido los principales obstáculos que se oponían a su desarrollo: ahora estaban en condiciones de crear un mundo nuevo, racional y feliz.

En principio no había ningún motivo para desconfiar de la ciencia. Las ciencias de la naturaleza, y especialmente la física, habían realizado avances espectaculares, y las ciencias humanas se habían constituido con perspectivas no menos esperanzadoras. ¿Por qué habría que someter a examen el fundamento de las ciencias y el alcance de sus posibilidades?, ¿por qué la ciencia habría de resultar problemática? Lo que se llama el punto de vista crítico adoptado por Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781) viene provocado por el empirismo y el escepticismo de Hume. Es la perspectiva adoptada por Hume la que lleva al filósofo alemán a caer en la cuenta de que la ciencia física carece de fundamentación conocida, y a dudar de que sea posible fundar las ciencias humanas, y, más en concreto, de que se pueda fundar científicamente la moral.

Saber significa saber al modo en que lo hace la ciencia física, pero según ese modo no parece posible saber acerca del hombre y de Dios, y ni siquiera acerca del mundo considerado como un todo. ¿Cómo ha sido posible que los momentos finales del siglo de la razón asistan a una crisis de la racionalidad del saber?

El siglo XVII había sido el siglo de los sistemas de la filosofía. El individualismo había incidido también sobre el quehacer filosófico vigente, hasta entonces caracterizado por el escolasticismo, es decir, por la aceptación de unos principios básicos comunes y unos métodos comunes, que hacían de la ciencia primera un saber uniforme y progresivo, y dicha incidencia había tenido como resultado una

constelación de filosofías cada una de las cuales se apoyaba sobre principios diferentes, utilizaba métodos propios y pretendía abarcar explicativamente la totalidad de lo real, es decir, había tenido como resultado una constelación de sistemas. Pero un sistema difícilmente es progresivo con respecto a los demás, porque los sistemas son absolutos y recíprocamente excluyentes, como lo serán después las ideologías políticas, y el siglo XVIII es un período regido por la idea de progreso tal como ha surgido a partir de los desarrollos de la ciencia física. Por eso el ideal es aplicar los patrones de la ciencia física al hombre y a la sociedad, porque de esa manera la realización del hombre estaría asegurada.

Ahora bien, al confrontar la razón científica con la razón filosófica resulta que aquélla aparece como progresiva pero no fundada, y ésta aparece como fundada en sus principios y en sus métodos pero no progresiva.

Obviamente, la tarea será descubrir los principios y los métodos de la razón científica, en los cuales estribará también su progresividad, y asentar sobre ellos la razón filosófica, que de esta manera resultará también progresiva. Si esto se lograra, como el hombre se ha llegado a definir por la razón y la tarea de ser hombre por la de hacer ciencia, se habría logrado el encaminamiento del hombre hacia su perfección de un modo inexorable.

Pero lo característico y específico de la obra kantiana no es verter al hombre en la ciencia, sino verter la realidad en la ciencia y la ciencia en el hombre. La pregunta «qué y cómo es el mundo» adopta la forma de «cómo es posible la ciencia física»; la pregunta «qué es el bien», la de «cómo es posible la moral», y el interrogante acerca de Dios se torna en el interrogante acerca de lo que al hombre le cabe esperar. Kant señala que estas tres cuestiones se resuelven en la cuarta, la conocida pregunta «qué es el hombre», pero esta pregunta no sólo no es respondida por él, sino que incluso resulta imposible resolverla unitariamente desde los presupuestos kantianos.

En efecto, la pregunta sobre la posibilidad de la ciencia tiene una respuesta positiva. En el kantismo se supone que se han obtenido los principios y los métodos de la razón científica y que se posee el fundamento de la progresividad de la ciencia, pero a la vez se descubre que esos principios y esos métodos no pueden aplicarse a la razón filosófica y, por lo tanto, que no cabe un saber científico (es decir, verificable y progresivo) acerca del mundo como totalidad, del hombre y de Dios. La pregunta «qué puedo saber» tiene una respuesta en cuyo análisis se pone de manifiesto que los otros interrogantes «qué debo

hacer», «qué me cabe esperar» y «qué es el hombre» no pueden ser respondidos de la misma manera.

A partir de este *status quaestionis*, Kant aborda el estudio del hombre en una doble vertiente; la de la antropología «pragmática» y la de la antropología filosófica. La *Antropología en sentido pragmático* aparece en 1798, es decir, cuando ya han visto la luz las tres críticas, pero su contenido proviene de una lección desarrollada por Kant en el semestre de invierno del curso 1772-73. El adjetivo «pragmático» se define, por contraposición a los términos «teórico» o «especulativo», como aquel tipo de conocimiento que enseña al hombre a servirse de sí mismo y de los demás hombres en orden a la consecución de sus propósitos en la vida ordinaria. La antropología pragmática, por consiguiente, tiene como contenido una descripción de los caracteres humanos y de su dinámica en el plano fáctico, y la antropología filosófica será, por su parte, una metafísica de esos caracteres y esos dinamismos.

«Se puede llamar filosofía *empírica* a toda filosofía que hace pie en la experiencia, mientras que filosofía *pura* será el nombre de las enseñanzas derivadas a partir de principios *a priori*. La última, cuando es meramente formal, se llama lógica, mas, si se limita a determinados objetos del entendimiento, recibe el nombre de *metafísica*.

De modo tal surge la idea de una doble metafísica: una *metafísica de la naturaleza* y una *metafísica de las costumbres*. Así, la física tendrá una parte empírica, pero también una parte racional. Y con la ética ocurre otro tanto. En el caso de la ética muy bien podría llamarse *antropología pragmática* a la parte empírica, y a la parte racional, *moral* propiamente dicha»<sup>54</sup>.

La antropología filosófica kantiana sería, pues, la metafísica de las costumbres y la crítica de la razón pura práctica, pero esta antropología filosófica muestra en sí dos graves fisuras. La primera es que resulta inarticulable con la antropología empírica, ya se considere ésta como pragmática o como fisiológica, pues en ambos casos se ocupa de la conexión necesaria según leyes de causalidad de fenómenos que pertenecen al ámbito de la naturaleza, mientras que la antropología filosófica se ocupa del ámbito de la libertad pura (el dualismo cartesiano reaparece aquí con toda la virulencia de su irreductibilidad). Y la segunda fisura es que esta antropología filosófica, en tanto que metafísica del

[54] KANT: *Grundlegung zur metaphysik der Sitten*. Gesammelte Schriften: Edición de la Academia, vol. IV, p. 388.

La antropología pragmática de Kant, en cuanto al lugar que ocupa en el campo de la filosofía, en cuanto a su temática, y en cuanto a su propósito, guarda así cierta afinidad con la Retórica de Aristóteles.

hombre, no puede constituirse como un saber científico y verdadero acerca del espíritu humano: puede, partiendo de la ley moral como un *factum*, postular la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios, pero no puede lograr un saber comprensivo de ello.

«Cómo la razón pura, sin ningún otro impulso que pueda ser tomado de cualquier otra parte, sea por sí misma práctica, es decir, cómo el mero principio de la validez universal de sus máximas como leyes (lo que ciertamente sería la forma de una razón pura práctica) sin ninguna materia (objeto) de la voluntad donde podría tomarse por anticipado algún interés, puede proporcionar por sí mismo un impulso y producir un interés que pueda llamarse puramente *moral*, o, con otras palabras: cómo pueda ser práctica la razón pura. Aclarar esto es algo para lo que la razón humana no se encuentra en absoluto facultada, y todo esfuerzo y trabajo para buscar una explicación resultan perdidos»<sup>55</sup>.

La doble fisura de la antropología kantiana que se acaba de mencionar podría reducirse a una sola según la siguiente tesis: el ámbito de la libertad resulta inarticulable con el de la necesidad de la naturaleza porque se ha renunciado a resolver la razón científica y la razón ética en la unidad del espíritu, pero si se parte de la unidad del espíritu y se considera a éste en su despliegue en formas heterogéneas y finitas y en su dinámica hacia su culminación en la plena conciencia de sí, entonces no hay ninguna fisura entre la pluralidad de los saberes, y la filosofía, es un saber total como ciencia estricta. Por esta vía la filosofía crítica desemboca en el idealismo, donde la antropología puede adoptar la forma de teoría del espíritu que adquiere conciencia de sí mismo en tanto que fundamento de la naturaleza y de la historia.

Una segunda manera de salvar la doble fisura de la antropología kantiana y de superar los vetos de la filosofía crítica al conocimiento del mundo y del hombre, sería partir no ya de la unidad del espíritu en tanto que razón, sino partir de la unidad de la naturaleza en tanto que fuerza y realidad en sí, y remitir a ella la pluralidad heterogénea de sus fenómenos. Por este conducto, la filosofía crítica es el punto de arranque del vitalismo, en cuyo seno la antropología adquiere la forma de una teoría de la voluntad con Schopenhauer y en Nietzsche. Cabe, finalmente, la posibilidad de plegarse a los vetos kantianos, y aceptar sin más que el único conocimiento posible es el que se obtiene según el método y los principios de la razón científica, de forma que todo lo que exceda de ella deba considerarse como modos cognoscitivos que

[55] *Ibidem*, p. 461.

pertenecen al pasado precientífico. Desde esta perspectiva, la filosofía crítica es el trasfondo del positivismo, en cuyo seno las ciencias humanas se desarrollarán en base a la consideración de hechos empíricos en su conexión con otros hechos igualmente observables.

## **5. Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos dialecticos.**

§ 11. *Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos dialecticos.*

Como se ha dicho, para Kant, la antropología filosófica es la metafísica de las costumbres, pero ésta queda abocada a un límite insuperable: no es posible saber cómo una razón pura pueda ser práctica, es decir, cómo el espíritu libre se determina por sí mismo a la acción. Esta imposibilidad, sin embargo, es sentida por Kant como algo lacerante, a lo cual no acaba de resignarse, y por eso sugiere un itinerario racional por el que, quizá, podría llegar a superarla.

En su *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, de 1784, Kant escribe:

«El intento filosófico de elaborar la historia universal del mundo según un plan de la Naturaleza referido a la perfecta unificación civil de la especie humana, se debe considerar como posible y ventajosa para dicha intención natural. Querer concebir *una historia* según la idea de la marcha que el mundo tendría que seguir para adecuarse a ciertos fines racionales constituye, en apariencia, un proyecto extraño y extravagante: semejante intención sólo produciría una novela. Sin embargo, esa idea podría ser perfectamente utilizable si admitimos la posibilidad de que la naturaleza no procede sin plan e intención final, inclusive en el juego de la libertad humana. Y aunque seamos demasiado miopes como para penetrar en el mecanismo secreto de esa organización, tal idea podría servirnos, sin embargo, de hilo conductor para exponer, por lo menos en sus lineamientos generales y como *sistema*, lo que de otro modo no sería más que un *agregado* sin plan de las acciones humanas [...].

Creo que de este modo descubriremos un hilo conductor, que no sólo nos servirá para la mera aclaración del juego, hartamente confuso, de las cosas humanas o del arte político de prever las futuras variaciones producidas en ese campo (utilidad ya de otro modo derivada de la historia del hombre, aunque haya sido concebida como el relato de acciones inconexas de una libertad sin reglas), sino también que ese hilo conductor (lo que no podríamos esperar con fundamento sin suponer un plan de la Naturaleza) nos abrirá una consoladora perspectiva para el futuro. En ella, la especie

humana se nos presentará, en remota lejanía, elevándose a una condición en la que los gérmenes depositados por la Naturaleza —o mejor, por la Providencia— no constituyen, en modo alguno, un motivo despreciable para la elección de un particular punto de vista en la consideración del mundo. En efecto, ¿de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la naturaleza y recomendar la observación de la misma si la parte que corresponde a la gran escena de la suprema sabiduría, la que contiene los fines de todas las demás —la historia del género humano—, debiese seguir siendo una objeción incesante cuya visión nos obligaría a apartar los ojos con disgusto, puesto que dudamos de encontrar en ella una intención plenamente racional, por lo que la esperamos en otro mundo?»<sup>56</sup>.

Kant recoge aquí ideas que han sido esbozadas por diversos iniciadores de las ciencias humanas en el siglo xviii, singularmente, ideas que estaban en Vico, Montesquieu, Condorcet y Herder, en los cuales la antropología se había dibujado ya como un estudio del sistema sociocultural completo, es decir, teniendo en cuenta la dinámica e interrelación de sus factores, el decurso histórico del sistema y sus semejanzas y conexiones con otros sistemas. Pero estas ideas están en Kant referidas a la unidad de una racionalidad *a priori*, en concreto, a la racionalidad de la razón pura práctica, la cual se pone de manifiesto en virtud del principio de finalidad. La racionalidad de la razón pura práctica, es la racionalidad de la historia, y consiguientemente, la antropología filosófica, en tanto que metafísica de las costumbres, se hace posible como filosofía de la historia y se resuelve en ella.

En la filosofía de la historia se puede advertir cómo una razón pura pueda ser práctica: el espíritu libre se determina a sí mismo a la acción dando lugar a la sociedad civil, las instituciones jurídicas, el estado y todas las formas culturales, es decir, dando lugar a un sistema sociocultural universal cuyo fin es la realización de los principios, *a priori*, de la razón pura práctica, o, para decirlo con Hegel, de los ideales éticos.

Ahora, la antropología filosófica en tanto que metafísica de las costumbres y en tanto que filosofía de la historia, coincide con la filosofía misma, la cual tiene como objeto el despliegue del espíritu en tanto que realización de los ideales.

«A la realidad de lo racional se contraponen, por una parte, la opinión de que las ideas y los ideales no son sino quimeras, y la filosofía

[56] KANT: *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Buenos Aires: Trad. De E. Estriú. Nova, 1958. pp. 53-55.

un sistema de estos fantasmas cerebrales, y por otra, que las ideas y los ideales son algo demasiado excelente para gozar de realidad, o también algo demasiado impotente para proporcionársela[...].

Pero tal sabiduría se equivoca cuando imagina entrar con dichos objetos y con su deber en el recinto de los intereses de la ciencia filosófica. Esta sólo tiene que habérselas con la idea, que no es tan impotente que se limite a deber ser sólo y a no ser luego efectivamente; tiene que habérselas, por esto mismo, con una realidad, de la cual aquellos objetos, instituciones, condiciones, etc., son sólo el lado exterior y superficial»<sup>57</sup>.

En el planteamiento de Hegel se realiza plenamente el programa kantiano: la antropología filosófica es posible como filosofía de la historia, es decir, como despliegue del espíritu que se autodetermina a sí mismo a la acción rigiéndose por una finalidad: la realización de los ideales. El despliegue del espíritu tiene tres momentos y es propiamente el tercero el que constituye la antropología filosófica, que contiene en sí a la antropología empírica.

En el primer momento, el espíritu se encuentra como Idea que existe en sí y por sí: en el orden real es Dios, y en el orden ideal es la Lógica. En el segundo momento, la Idea, haciéndose extraña y externa a sí misma, existe fuera de sí: en el orden real es el cosmos, y en el orden ideal es la Filosofía de la Naturaleza. En el tercer momento, la Idea vuelve de su enajenamiento en sí misma: en el orden real es el Espíritu, y en el orden ideal es la Filosofía del Espíritu.

Es en la filosofía del espíritu donde se supera propiamente el dualismo entre el orden real y el orden ideal, porque en él la Idea no se presenta tan sólo como lo real en tanto que sabido (en tanto que racional), como ocurre en los dos primeros momentos, sino además, en tanto que sapiente; es decir, en el tercer momento la Idea es subjetividad, o sea espíritu: en el tercer momento, y más en concreto, en su última fase, el Espíritu y la Filosofía del Espíritu no son diferentes, porque, en términos absolutos, el espíritu solamente es tal si posee un saber absoluto de sí. Solamente hay Espíritu si hay Filosofía del Espíritu, porque ésta es la vida y la realidad de aquél.

Pero la filosofía del Espíritu, si ha de ser un saber absoluto del Espíritu acerca de sí mismo, ha de contener también el proceso por el cual el espíritu llega a constituirse como absoluto. Tal proceso consta también de tres momentos. En el primero, el espíritu es espíritu subjetivo, es decir, singularidad que existe en sí y se posee a sí misma.

[57] HEGEL: *Enciclopedia*, parágrafo 6.

En el segundo momento, la pluralidad de singularidades produce un mundo humano que es expresión de todas las singularidades y esa expresión es común a todas ellas: es el espíritu objetivo. En el tercer momento, la pluralidad de intelectos se resuelve en uno solo que contempla su propia universalidad en sí misma, superando y anulando las particularidades de su contenido tal como se daban en los momentos anteriores. Es el Espíritu absoluto<sup>58</sup>.

La filosofía del espíritu subjetivo contiene lo que Hegel llama *antropología*, lo que denomina *Fenomenología del espíritu*, y, finalmente, la *Psicología*. Bajo el título de *Antropología*, Hegel integra todo lo referente a las relaciones del alma con la naturaleza: con el propio cuerpo y con el marco geográfico. Quedan así recogidas las diferencias temperamentales y raciales, las diferencias según la edad (psicología evolutiva), la sexualidad, la alternancia de sueño y vigilia, la sensibilidad externa e interna, el inconsciente, la patología biopsíquica y los hábitos<sup>59</sup>. En la *Fenomenología del espíritu* recoge los temas de la conciencia sensible, la percepción y el intelecto, por una parte, y del apetito, la autoconciencia y la razón, por otra<sup>60</sup>. Finalmente, en la *Psicología*, tematiza la intuición, la representación, la imaginación, la memoria, el lenguaje y el pensamiento por una parte, y el sentimiento práctico, los impulsos, el arbitrio, la acción y la felicidad por otra, y concluye con la consideración del espíritu libre<sup>61</sup>.

La filosofía del espíritu objetivo es concebida por Hegel como el despliegue del espíritu libre, desde una pluralidad de singularidades recíprocamente extrínsecas cuya libertad está expresada en el *derecho*, pasando por una unificación en la *moralidad* que es lo que fundamenta intrínsecamente el derecho, hasta el *estado*, que es la unidad de derecho y moralidad en tanto que voluntad universal consciente de sí misma. La pluralidad de los estados se unifica en la historia universal<sup>62</sup>.

Por último, en la historia universal tiene lugar la plena realización del espíritu absoluto: primero como representación de sí en su exterioridad constituyendo el *arte*; después como sentimiento de sí en

[58] Cfr. HEGEL: *Enciclopedia*, parágrafos 377-386.

[59] Cfr. HEGEL: *Enciclopedia*, parágrafos 388 a 412.

[60] Cfr. ibídem, parágrafos 413-439.

[61] Cfr. ibídem, parágrafos 440-482.

[62] Cfr. ibídem, parágrafos 483-552.



su interioridad constituyendo la *religión*, y en el momento definitivo como saber pleno de sí en la *filosofía*<sup>63</sup>.

Por este procedimiento Hegel recoge todo el contenido de lo que después se llamarán antropologías positivas (antropología física, psicológica, social y cultural) y lo eleva a concepto —según su propia expresión—, mostrando la necesidad intrínseca según la cual están articulados todos sus elementos.

Lo que queda de la antropología hegeliana —o lo que es lo mismo, de su filosofía— es el aspecto existencial del yo singular, que era tan característico de la filosofía grecorromana de la vida, de la antropología agustiniana y de la de Pascal, y es este aspecto el que volverá a surgir tras Hegel, y en contra de él, en la antropología existencialista. Pero esta omisión es plenamente justificada por Hegel para quien, de ninguna manera, podía tener sentido una antropología en primera persona: la forma del saber es la universalidad concreta; sólo en ella hay ciencia, verdad, realidad.

«El conocimiento del espíritu es el más concreto de los conocimientos, y, por lo mismo, el más alto y difícil. *Conócete a ti mismo*; este precepto absoluto no tiene (ni tomado en sí, ni allá donde se le encuentre expresado históricamente) el significado de un conocimiento de sí mismo como de las propias capacidades particulares (carácter, inclinaciones y debilidades del individuo) sino que significa, por el contrario, el conocimiento de la verdad del hombre, de la verdad en sí y por sí, de la esencia misma en cuanto espíritu. Igualmente, la filosofía del espíritu no tiene el significado del llamado conocimiento de los hombres, el cual se aplica a investigar las particularidades, pasiones y debilidades de los otros hombres, las llamadas llagas del corazón humano; conocimiento que, de una parte, no tiene significación sino en el supuesto de que se conozca lo universal del hombre, y, por tanto, esencialmente el espíritu; por otra parte, se ocupa de aquellas que son existencias accidentales de la espiritualidad, insignificantes y no verdaderas; pero no llega a la substancial, al espíritu mismo»<sup>64</sup>.

El plano existencial del yo singular queda, pues, descalificado, y el yo queda recogido en la noción hegeliana de espíritu. «El pensamiento representado como sujeto, es el ser pensante, y la simple expresión del sujeto existente como pensante es el Yo [...].

[63] Cfr. *ibídem*, párrafos 553-577.

[64] Cfr. *ibídem*, párrafo 377.

Cuando digo: Yo entiendo por tal, el individuo constituido por mí que excluye a todos los demás; pero cada individuo es también este mismo yo que excluye a todos los demás. Kant se sirvió de una expresión impropia cuando dijo que el yo acompaña a todas nuestras representaciones, a todas nuestras sensaciones y a todos nuestros deseos. El yo es lo general en y por sí, mientras que la comunidad no es más que una forma exterior de lo general. Todos los hombres tienen de común conmigo que son yo, del mismo modo que todas mis sensaciones, todas mis representaciones, tienen de común entre sí el ser mías. Pero lo que hay que considerar es algo puro en relación simple consigo mismo, el yo en el que se hace abstracción de toda representación, de toda sensación, de todo estado particular resultante del carácter, del talento, de la experiencia, etc. El *yo* es, pues, la existencia de la universalidad completamente abstracta, lo que es abstractamente libre. Por tanto, es el pensamiento en cuando sujeto, y como el *yo* interviene en todas mis representaciones, en todas mis sensaciones y en todos mis estados, el pensamiento envuelve, como categoría, todas estas determinaciones y nada se produce fuera de él»<sup>65</sup>.

En Hegel están, pues, todos los temas de la antropología, todas las determinaciones del ser humano, desde los rasgos físicos del individuo (las características biopsicológicas), hasta la interconexión de todos los singulares en el sistema social y todos los factores de la cultura. Y todas esas determinaciones están articuladas según la forma de la necesidad que es propia de la Idea en el despliegue de su autorrealización. Podría decirse que ni antes ni después de Hegel hay una sistematización filosófica de la antropología tan ambiciosa ni tan completa.

Pero la antropología filosófica hegeliana, como ya se ha indicado, es insuficiente desde el punto de vista existencial, y ello en un doble sentido: en cuanto que descalificación de la singularidad del yo y en cuanto que descalificación de la posteridad. En la filosofía de Hegel, todo está consumado, pero lo está a nivel teórico: es en ese nivel en el que todo queda explicado y justificado racionalmente, pero, ¿ocurre lo mismo en el plano de la realidad histórica y social? Este es el punto en el que Feuerbach y Marx criticarán a Hegel y en el que buscarán nuevas bases para sus concepciones del hombre.

La filosofía de Hegel es una exposición del despliegue autorrealizador de la Idea, es decir, de Dios, y es aquí donde Feuerbach se opone a Hegel. La Idea «no es más que un nuevo concepto que encubre a Dios; y así

[65] Cfr. *Ibidem*, parágrafo 20.

como la teología cuando hablaba que Dios no hacía sino trasplantar al ser humano de la tierra al cielo, así también cuando la metafísica habla de la razón cósmica no hace sino trasplantar el ser humano de su ser concreto a su ser abstracto»<sup>66</sup>.

Para Feuerbach, la teoría hegeliana de la realidad puesta por la Idea es, al pie de la letra, la teoría de la naturaleza creada por Dios, con lo que se sigue manteniendo la enajenación del hombre en lo abstracto. La religión y Dios se constituyen como objetivación de la esencia humana, que el hombre capta como si fuera distinta de él; por eso todas las determinaciones de Dios son también determinaciones del ser humano, y la evolución de la religión consiste en el hecho de que el hombre va negando a Dios en la medida en que se va afirmando a sí mismo. El comienzo y el fin de la filosofía no es, así, Dios o el absoluto, sino el hombre finito y mortal, en cuanto conjunto de necesidades, sensaciones y sentimientos, en relación con los demás hombres<sup>67</sup>.

«Lo real en su realidad o en cuanto que real es lo real en cuanto que objeto de los sentidos; es lo sensible. Verdad, realidad, sensibilidad, son idénticos. Solamente una esencia sensible es una real y verdadera esencia»<sup>68</sup>. Realidad quiere decir, pues, sensibilidad, y sensibilidad quiere decir corporalidad. El cuerpo es el fundamento de la voluntad y de la conciencia, pero a su vez el cuerpo tampoco es la última realidad en que se resuelve el ser humano. La realidad humana completa está en el género, dentro del cual se divide para unificarse de nuevo en la relación yo-tú, en concreto en la relación entre los sexos. El sexo es más originario que el cuerpo porque este sólo surge a partir de la dualidad sexual. Por lo tanto, el verdadero principio del pensamiento y de la vida no es el yo individual, sino el yo y el tú, cuya relación más real es el amor en tanto que relación sexual. Por tanto, «la unidad del hombre con el hombre constituye el primero y el último principio de la filosofía, de la verdad y de la universalidad. En efecto, la esencia del hombre sólo está contenida en la unidad del hombre con el hombre, y semejante unidad se apoya en la realidad de la diferencia entre el yo y el tú»<sup>69</sup>.

Lo realmente real no es Dios, ni la Idea, sino la materia sensible y apetente que constituye al hombre, cuya realidad, a su vez, no está en

[66] BUBER, M.: op. cit, p. 56.

[67] Cfr. LOWITH, K.: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires: Sudamericana, 1968, pp. 430 y ss.

[68] FEUERBACH, L.: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, parágrafo 32. G. W. 9, 1970, p. 316.

[69] *Ibidem*, parágrafo 65. En algunos puntos de la exposición de FEUERBACH sigo pasajes de mi libro *Conciencia y afectividad*, Pamplona: EUNSA, 1978.

el yo individual, sino en la relación amorosa del yo con el tú. En ella se encuentra el hombre a sí mismo y encuentra todo lo que había predicado antes de Dios, por eso el hombre es Dios para el hombre (*homo homini Deus*) y el secreto de la teología y la filosofía está en la antropología.

Por encima de la unificación bipersonal del hombre con el hombre se produce la unificación de todos los hombres entre sí mediante la actividad laboral y política, que constituyen la superación definitiva de la religión. La política llega a ser la religión cuando se advierte que el hombre es el ser supremo para el hombre; entonces el hombre terrenal y menesteroso ocupa el puesto del cristianismo, y la comunidad de trabajo el de la plegaria. Cuando el hombre se organiza para remediar por sí mismo sus necesidades, cuando se constituye el estado, se niega *in praxis* a Dios: el estado es la providencia del hombre, y lo que fundamenta a los estados no es la fe en Dios, sino la desesperanza en Dios y la fe en el hombre entendido como Dios del hombre<sup>70</sup>.

La proclamación de la antropología en Feuerbach tiene más vehemencia y patetismo que en Kant, y más radicalidad: no solamente se afirma que todas las cuestiones se resuelven en la cuestión «qué es el hombre», sino que se sostiene que el hombre es la única y suprema realidad, entendiendo el hombre como materia y como relación de un individuo con otro y con todos los demás.

La antropología feuerbachiana es el punto de partida del pensamiento de Marx. Marx acepta la crítica de Feuerbach a Hegel y toma el materialismo de aquél, su crítica de la religión y su concepción del hombre como ser genérico, pero a partir de 1846, fecha de publicación de *La ideología alemana*, se separa de Feuerbach y vuelve a Hegel para tomar de él el método dialéctico y aplicarlo a la dinámica de los sistemas socioculturales.

Es la dinámica de los sistemas socioculturales, y, más en concreto, del occidental tal como se encontraba en su momento histórico, lo que ocupa centralmente la atención de Marx. En este sentido puede decirse que Marx (1818-1883), contemporáneo de H. Spencer (1820-1903), L. Morgan (1818-1881) y E. B. Tylor (1832-1917), es decir, contemporáneo del nacimiento de la antropología sociocultural como ciencia positiva, y contemporáneo de Comte (1798-1857) y de A. de Tocqueville (1805-1859) y del nacimiento de la sociología, es el primer autor que, en el plano filosófico, elabora una teoría de la conexión

[70] Cfr. LOWITH, K.: *op. cit.*, pp. 105 y ss.

entre los diversos factores del sistema sociocultural según la forma de la necesidad intrínseca conforme al modelo hegeliano.

En Marx los diversos factores del sistema sociocultural aparecen no como recíprocamente extrínsecos, sino como emergiendo necesariamente unos de otros a lo largo de un proceso histórico que es el proceso de autoconstitución del hombre. También en él, la antropología filosófica es filosofía de la historia, pero ésta para él es, sobre todo, según la peculiar conexión que establece entre los diversos factores del sistema sociocultural, economía política.

A diferencia de Hegel, Marx no se ocupa especialmente de la lógica, de la filosofía de la naturaleza, ni de la filosofía del espíritu subjetivo (biopsicología), sino de la historia universal y de las configuraciones que la sociedad adopta en ella. Esto ya lo habían hecho anteriormente Vico, Montesquieu y otros ilustrados; lo había hecho Kant para sugerir que la historia era susceptible de tratamiento científico-filosófico, y lo había hecho Hegel para someterla, efectivamente, a dicho tratamiento. Pero la preocupación de Hegel era elevar la historia a concepto para mostrar el proceso mediante el cual el concepto mismo se realiza y, en él, los «grandes ideales», es decir el deber ser. Marx acepta íntegramente la lógica de Hegel, es decir, la dialéctica, y acepta incluso que la filosofía se encuentre en él constituida en su forma insuperable de saber total, y, por consiguiente como improposeguible teóricamente. Lo que no acepta es que la conciliación de todos los opuestos y la resolución de todas las tensiones, tal como se encuentran en el concepto hegeliano, tengan como correlato una conciliación y una resolución equivalente en el ámbito de la realidad histórico-social, que muestra por doquier una situación opuesta a la armonía apacible de la autoconciencia absoluta de Hegel. Por eso Marx concluye que Hegel se ha quedado en el plano ideal, que se ha contentado con dar soluciones teóricas a problemas reales y que por tanto no ha realizado realmente la idea. Con ello Marx abre paso a un futuro que había sido clausurado por Hegel, y encuentra un modo en el cual la filosofía — también clausurada por el filósofo idealista — podía ser proseguida, a saber, la acción práctica revolucionaria. De ahí la proposición: «Hasta ahora los filósofos se han ocupado de interpretar el mundo. Lo que hay que hacer es cambiarlo»<sup>71</sup>.

[71] MARX, K.: *Tesis sobre Feuerbach*, tesis 11.

El proyecto de Marx es, pues, la realización de la idea, pero en él idea no significa lo mismo que en Hegel: Marx ha aceptado la crítica de Feuerbach a la religión y a la idea hegeliana, y su concepción del hombre como ser genérico y materia sensible apetente. Lo originario no es un Dios que crea un mundo o una Idea que pone una naturaleza, sino una materia que produce una pluralidad de vivientes sensibles-apetentes que se relacionan con la naturaleza y entre sí para satisfacer sus necesidades según la legalidad de la idea hegeliana, es decir, según relaciones dialécticas. Y es según estas relaciones de oposición como aparecen el derecho y el estado, la filosofía y la religión, es decir, los «grandes ideales», la idea de espíritu y la de Dios, a saber, como formas ventajosas para la satisfacción de las necesidades de unos grupos, y como formas vicarias de satisfacción en otros. De esta manera Marx pretende «poner de pie» la dialéctica que había nacido «cabeza abajo» con Hegel<sup>72</sup>.

Los «grandes ideales» de Hegel no necesitan ser realizados por que, como había señalado Feuerbach, son simples alienaciones del hombre. Lo que, en cambio, sí necesita ser realizado, es el hombre mismo en tanto que ser genérico, es decir, en tanto que humanidad. Aquí se produce la escisión entre Marx y Feuerbach. La esencia humana no es algo abstracto existente en alguna parte que debe realizarse en cada individuo, como pretendía Feuerbach, sino que es algo que se produce en el proceso de transformación de la naturaleza por el cual el hombre satisface sus necesidades, es decir, en el proceso laboral, pero aparece en forma escindida por los antagonismos entre grupos de individuos, de manera que la realización de la esencia humana es la superación de todos esos antagonismos hasta llegar a la armonización apacible de todos los individuos en un sistema sociocultural sin tensiones y perfecto.

Donde Hegel ponía el *yo* en tanto que «existencia de la universalidad completamente abstracta», en tanto que «sujeto del pensamiento», Marx pone la esencia humana en tanto que energía laboral genérica, en tanto que fuerza material, que se recupera a sí misma en el producto de su actividad en tanto que esencia humana realizada. El individuo en cada caso es una resultante del conjunto de las relaciones de producción, y, en sí mismo considerado, no tiene existencia real. De modo similar a como ocurre en Hegel y, en cierto sentido, quizá de manera más acentuada, en Marx los individuos en sí también son «existencias accidentales, insignificantes y no verdaderas».

[72] Cfr. MARX, K.: *El capital*, México, F. C. E., 5º ed. 1968, epílogo de la 2.ª edición alemana.

La antropología filosófica se resuelve aquí también en filosofía de la historia, pero ésta se resuelve en economía política porque la economía política es el estudio de las leyes según las cuales la humanidad (la esencia humana) se constituye como tal en el proceso de satisfacción de sus necesidades materiales. Marx ha establecido que el factor determinante y básico del sistema sociocultural es la fuerza productiva, y que la ley según la cual tal fuerza se despliega es la dialéctica. Su concepción de la realización de la esencia humana se desarrolla en la explicación del surgimiento de los restantes factores del sistema sociocultural, o lo que es lo mismo, en la exposición de las alienaciones de la esencia humana, y concluye con la explicación de la forma en que tales alienaciones se superan.

La primera de todas las alienaciones es la alienación económica-laboral, y se produce cuando unos individuos son desposeídos del producto de su trabajo por otros individuos. Lo peculiar del trabajo humano, en contraposición al de los animales, es que el producto queda incorporado al productor incrementando su capacidad productiva en calidad de medio de producción, con lo cual el hombre, definido como energía laboral, se engrandece y se autoconstituye como tal<sup>73</sup>. Pero si un grupo de individuos queda desposeído del producto de su trabajo, no aumentarán nunca en fuerza productiva, quedando reducida ésta constantemente a la pura energía muscular, que podrá ser ulteriormente utilizada por los poseedores de los medios de producción para su propio beneficio. La alienación económica viene dada, pues, por la propiedad privada de los medios de producción; ella es la que provoca la escisión de la esencia humana en tanto que energía laboral originaria genérica.

La alienación económica provoca inmediatamente la alienación social, que es la escisión del ser genérico hombre en dos clases relacionadas antagónicamente: capitalistas explotadores y proletarios explotados. La alienación social da lugar a la alienación política, es decir, a la aparición del estado, del derecho y de todas las instituciones jurídicas, que son los medios con los cuales la clase dominante refuerza su propia posición y mantiene sojuzgada a la clase proletaria. La alienación política origina a su vez la alienación filosófica, que consiste en la elaboración de una serie de «grandes ideales» de verdad, justicia, moralidad, etc., a los que se dota de una fundamentación metafísica y espiritual para que la sociedad los tenga como eternos y

[73] Cfr. MARX, K.: *El capi1al*. México: F. C. E. 5.ª ed. 1 968. vol. I. pp. 1 30-1 31.

se rija por ellos, consolidándose aún más de esta manera la posición de los privilegiados. Finalmente la alienación filosófica funda la alienación religiosa, que es el establecimiento de la idea de Dios como realidad suprema, que sanciona los ideales filosóficos y el orden político, y que constituye el consuelo de los desposeídos en cuanto que será quien en la otra vida les compense de sus sufrimientos, y les colme de bienes.

De esta manera los factores del sistema sociocultural quedan explicados genéticamente a partir de la dinámica económica.

La realización de la esencia humana consiste en la supresión de las alienaciones por el procedimiento de seguir —ahora conscientemente— la dinámica de la economía, cuya legalidad ha sido descubierta por Hegel pero sin advertir que correspondía a esa realidad. Tal dinámica consiste en la acumulación cada vez mayor de capital en un número cada vez menor de capitalistas y, correlativamente, en el aumento del proletariado hasta el momento en que estos, constituyendo la abrumadora mayoría, expropien a la minoría insignificante de los expropiadores. Entonces se habrá realizado plenamente la esencia humana en la forma de sociedad sin clases, es decir, el género humano existirá en la forma de relación armónica de sus elementos sin alienaciones, sin tensiones ni antagonismos.

Marx recoge, pues, la herencia filosófica de Hegel y Feuerbach, pero además recoge la idea de progreso del espíritu ilustrado, y el desarrollo de la ciencia económica tal como había tenido lugar en el seno de la escuela inglesa. Con todo ello elabora una filosofía de la historia como ciencia estricta en base a la economía, y preconiza el advenimiento inexorable de un orden social perfecto.

Marx vive en uno de los períodos de máxima inestabilidad y disgregación del sistema sociocultural de occidente. La revolución de 1789 había demostrado que ninguna norma humana era inalterable. Un siglo de pensamiento ilustrado había minado la fuerza de cohesión social que la religión representara, y un siglo de liberalismo económico había dado lugar a una sociedad disgregada por los egoísmos individualistas. El antiguo régimen había muerto o estaba agonizante por obra de las revoluciones liberales, y a la perplejidad ocasionada por la mostración de que ninguna norma humana era inalterable se sumaba la producida por la idea de que no había normas divinas. Las revoluciones socialistas siguieron a las revoluciones liberales, con la intención de crear un orden social nuevo y estable, y es en este contexto de acción revolucionaria donde surge el pensamiento de Marx como un intento de fijar científicamente, racionalmente, la dinámica social revolucionaria que conduciría a dicho



orden social. Nuevamente el espíritu racionalista del barroco y de la ilustración, emerge en Marx para proporcionar al hombre, perdido en el caos de una sociedad en disgregación y de una historia de ritmo acelerado, unos puntos de referencia inamovibles que le permitieran orientarse y sentirse seguro.

A diferencia de lo que ocurre con los filósofos anteriormente considerados —con excepción quizá de Platón—, Marx no sólo pretende convertir su pensamiento en sistema sociocultural, sino que incluso, y por primera vez en la historia, dicho pensamiento llega a implantarse como un sistema tal. Naturalmente, convertir en sistema sociocultural una construcción racional que pretendía la eliminación de la propiedad, el derecho, el estado, los ideales éticos y la religión, es decir, de factores esencialmente constitutivos de todo sistema sociocultural, era algo que no podía llevarse a cabo sin grave quebranto de la construcción racional misma y del ámbito social en el que ella pretendía implantarse. Tales quebrantos pusieron de manifiesto la insuficiencia del marxismo en tanto que antropología y dieron lugar posteriormente a los revisionismos.

Los revisionismos marxistas se caracterizan por una búsqueda de la antropología filosófica en el Marx humanista —en el joven Marx—, tras el descubrimiento de la individualidad y de la libertad. Hacen eclosión en la década de 1960-1970 y tienen como principales representantes a Garaudy, Schaff, Karel Kosik y L. Kola kowski.

En 1965 Adam Schaff escribe que «el hombre como estructura unitaria incomparable constituye un valor que es irreplicable y que se pierde con la muerte del hombre», y por ello la persona constituye el punto de partida y la meta de cualquier sistema de pensamiento humanista. Para Schaff la felicidad e infelicidad tienen como fundamento las «sensaciones», que son individuales e irrepetibles; más en concreto, la felicidad es una vivencia individual que no se puede definir, y por consiguiente no se pueden crear modelos unitarios de una vida feliz. El socialismo, por tanto, no puede ordenar la felicidad desde el estado, sino conceder al individuo la posibilidad de adquirirla, concederle la libertad de hacerse feliz «a su manera»<sup>74</sup>.

Por su parte R. Garaudy, en su ponencia a las sesiones de la Paulus Gesellschaft de 1966, insiste en que el marxismo tiene que «revalorizar el patrimonio de Kant y Fichte, e integrar en su seno la

[74] Cfr. SPIEKER, M.: *Los herejes de Marx*, Pamplona, EUNSA, 1977, pp. 129-130.

subjetividad y la verdadera interioridad, tan acentuada por cristianos y existencialistas»<sup>75</sup>.

El nuevo giro antropológico de los revisionismos marxistas encierra notables contradicciones, porque no rechaza la doctrina de los clásicos, sino que la mantiene: mantiene la definición de Marx de individuo como «la totalidad de las relaciones sociales», la consideración de la subjetividad como «momento de la evolución total», de la conciencia como «resultado y expresión de determinadas circunstancias sociales» (Schaft), y de la historia como un proceso que transcurre «independientemente de la voluntad humana». Y no obstante el mantenimiento de estas tesis, los revisionistas lamentan la falta de una antropología en Marx, critican la praxis socialista antiindividualista que no tiene «nada en común con el marxismo» que es «por definición un orden social del despliegue verdadero y total de cada hombre individual» (Schaft), y rechazan las interpretaciones literales de la definición de individuo de Marx como «conjunto de las circunstancias sociales»<sup>76</sup>.

Los revisionismos marxistas tienen dos fuentes. En primer lugar, la constatación de que en el mundo socialista, al producirse la abolición de la propiedad privada, no se ha producido la desaparición de las alienaciones, sino que persisten, y, en segundo lugar y provocada por la mencionada constatación, la recepción de la antropología fenomenológica y existencialista (sobre todo Husserl, Heidegger y Sartre) y la recepción de algunas antropologías de corte cristiano (Mounier, Marcel, Teilhard de Chardin).

«No existe unautonomismoque... con la abolición de la propiedad privada... produzca la abolición de la alienación. El hombre en el socialismo es igual de solitario, está del mismo modo condenado a la libertad y siente igual temor a la hora de tomar decisiones como el hombre del capitalismo»<sup>77</sup>.

Lo que falta en el marxismo y lo que, desde dentro se echa de menos en él, es una comprensión del hombre como yo singular y una elucidación del sentido de esa irrepitibilidad suya. Consiguientemente, lo que se postula es una antropología genuina, que, en cuanto tal, no puede ser suplida por una filosofía de la historia, una sociología o una economía política.

[75] *Ibidem*, pp. 125-126.

[76] *Ibidem*, pp. 137 y ss.

[77] *Ibidem*, p. 146.

## 6. Los desarrollos antropológicos postkantianos: planteamientos vitalistas, historicistas y existencialistas.

§ 12. *Los desarrollos antropológicos postkantianos: planteamientos vitalistas, historicistas y existencialistas.*

Las antropologías dialécticas representan, pues, un intento de superar la escisión kantiana entre el mundo empírico fenoménico del acontecer socio-histórico y el ámbito del espíritu libre como *a priori* puro de toda manifestación de la racionalidad; o, dicho de manera más general, como intento de superar la escisión entre fenómeno y cosa en sí. Dicha superación se cifra en una lógica que, ya se considere como ley del espíritu o como ley de la materia, se encarga de remitir todos los fenómenos a su fundamento y de explicar el fundamento en todas sus manifestaciones posibles. Esta era, según dijimos, la vía de superación del kantismo en la línea de la racionalidad.

La segunda vía de superación del kantismo que se señaló anteriormente consistía no en partir de la unidad del logos, sino en arrancar de la unidad de la naturaleza en tanto que fuerza y realidad en sí previa a todo logos. El dualismo entre realidad en sí incognoscible y racionalidad de los fenómenos puesta por la razón humana, puede salvarse extendiendo la racionalidad más allá de lo fenoménico hasta el ámbito de la realidad en sí, de forma que la racionalidad no sea algo extrínseco a la realidad sino intrínsecamente constitutivo de ella, o incluso coincidente con ella en una identidad sin residuos (todo lo real es racional y todo lo racional es real). Pero también se puede superar dicho dualismo prescindiendo simplemente de una racionalidad que se supone puesta o impuesta al ámbito fenoménico y por tanto extrínseca a lo real, e intentar acceder a lo real por una vía completamente ajena a la razón. He aquí el arranque del vitalismo irracionalista de Schopenhauer.

Schopenhauer representa quizá, la reacción más enérgica del espíritu romántico contra el racionalismo vigente. Si la ciencia y la razón son inhábiles para acceder a la realidad, si las elaboraciones científicas son el producto insustancial de una inteligencia cuyo ejercicio aleja de la comprensión del hombre y de la realidad, habrá que buscar dicha comprensión por otra vía distinta de la inteligencia, a saber, la mística y el arte. En la mística y en el arte se alcanza la unidad del hombre y la naturaleza como fuerza en sí, como «voluntad», según la expresión de Schopenhauer, antes de que la inteligencia pluralice la realidad y la distienda en sus formas *a priori* de espacio y tiempo y en sus categorías

*a priori*. Las categorías constituyen una pluralidad del ser cumplida por la inteligencia porque ésta es incapaz de captar el ser en su unidad originaria. La verdadera comprensión del hombre y su verdadera realización estriba, por tanto, en abandonar el camino de la inteligencia y tomar el de la unidad del hombre con la naturaleza. Esta vía de la unidad es la vía de la mística, del amor, de la negación de la individualidad.

«Afirmación de la voluntad de vivir, mundo fenoménico, diversidad de los seres, individualidad, egoísmo, odio, maldad, todo esto procede de la misma fuente. Y de otra parte, mundo de la cosa en sí, identidad de todos los seres, justicia, caridad, negación de la voluntad de vivir, tienen también una misma raíz... De lo dicho se desprende que no existe razón alguna para admitir la existencia de inteligencias más perfectas que la del hombre, pues vemos que ésta basta para suministrar a la voluntad aquel conocimiento que la lleva a negarse y a anularse, con lo cual se suprime a la vez la individualidad, y con ella la inteligencia, mero instrumento de una naturaleza individual, es decir, animal»<sup>78</sup>.

La antropología de Schopenhauer es, pues, antirracionalista, y diametralmente opuesta a las antropologías que se inspiran en el espíritu de la ilustración. No acoge en su desarrollo el problema de la relación entre los diversos factores del sistema sociocultural, y se opone abiertamente a la idea de progreso histórico y a la disolución del hombre o a su resolución en procesos lógico-históricos o lógico-sociológicos. Por el contrario busca la comprensión y la realización del ser humano por referencia a su fundamento ontológico. Pero no por ello la antropología schopenhaueriana es una antropología individualista o personalista. No lo es porque el fundamento ontológico del ser humano, en el que éste se resuelve, es una fuerza vital única —frecuentemente caracterizada como material—, en la que quedan anuladas todas las diferencias individuales.

El surgimiento de las antropologías individualista y personalista puede considerarse en su filiación schopenhaueriana por referencia a Nietzsche, cuyo pensamiento se inicia como una prosecución del de Schopenhauer. Pero desde otro punto de vista, por referencia a Kierkegaard, la antropología personalista debe considerarse, más que como una derivación de Schopenhauer, como una reacción contra Hegel.

Kierkegaard y Nietzsche representan la más fuerte proclamación del yo como constitutivo radical del hombre y como tema central de la antropología, concibiendo el yo como algo que ni siquiera es atisbado ni

[78] SCHOPENHAUER, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung* S. W. vol. 111, p. 700.

aludido por la filosofía anterior, a saber, como existencia personal y como voluntad de poder respectivamente y en ambos casos la elucidación de la estructura y la dinámica del hombre —del yo— se lleva a cabo al margen de la razón y, más exactamente, en contra de ella.

La cultura, la moral y la historia no son tanto aquello que explicita y manifiesta la realidad del yo, cuanto aquello que oculta y enmascara su verdadera realidad y su sentido último. El yo no se realiza en la cultura y en la historia, sino que se pierde en ellas al confundirse con ellas, al interpretarse a sí mismo en términos de cultura o de historia buscando en ambas su sentido. Pero el sentido del yo sólo puede alcanzarse por un relegamiento de éste sobre sí mismo para acceder a su propio fundamento y atisbar desde él en qué puede consistir su realización.

Este planteamiento puede considerarse común a Kierkegaard y a Nietzsche. La divergencia entre ambos aparece en el momento de desarrollarlo.

La vía elegida por Kierkegaard es la de la comprensión y realización del yo humano en la relación directa con Dios creador. Sólo apoyándose lúcidamente en el fundamento que le hace ser —en Dios—, el yo alcanza una cabal comprensión de su sentido<sup>79</sup>. Pero para ello, el yo tiene que superar las alienaciones en las que frecuentemente se vierte su existencia: tiene que superar la existencia estética, en la cual el yo se confunde con sus propias funciones socioculturales, y tiene que superar la existencia ética, en la cual el yo tiende a realizarse según los módulos de unas normas racionales. Solamente tras la superación de lo convencional insustancial y de la universalidad racional, es decir, cuando el yo queda confinado en la absoluta soledad, y vive la experiencia de la desesperación y de la angustia ante la propia libertad, entonces puede optar por la referencia a Dios en un salto ciego hacia El, al margen de toda racionalidad, para encontrarse a sí mismo en Dios.

La vía elegida por Nietzsche es la de la comprensión y realización del yo en relación directa con la nada. Inicialmente Nietzsche toma de Schopenhauer su concepción de la voluntad de vivir y de Darwin los principios de la evolución biológica, la lucha por la vida y la supervivencia del más apto, pero prescinde del misticismo panteísta del primero y, desde luego, del positivismo del segundo. En Nietzsche hay muchos elementos de antropología empírica, tanto biológica como sociocultural, pero no tienen más función que la de servir de punto de apoyo a su concepción del hombre como voluntad de poder.

En Schopenhauer la racionalidad kantiana extrínseca a lo real es descalificada como pura apariencia y la voluntad del individuo es

[79] Cfr. KIERKEGAARD, S.: *La enfermedad mortal*. Madrid: Guadarrama, 1969.

reintegrada a su principio y disuelta en él en términos más o menos místicos. En Nietzsche esa misma racionalidad extrínseca a lo real, la racionalidad lógica y ética, es descalificada también por el procedimiento de derivarla de actos de voluntad, pero la voluntad del individuo no es reintegrada a algo más originario o principal que ella misma porque no lo hay. La voluntad individual de Nietzsche es, con respecto al yo o con respecto a ella misma, lo absolutamente originario, una especie de acto puro de voluntad, que, por consiguiente, no puede referirse a algo distinto de ella misma en lo cual pudiera encontrar su sentido, porque fuera de ella no hay sentido: es la voluntad la que confiere valores y sentidos a lo real. La comprensión y la realización del yo estriban, por tanto, en la referencia de la voluntad a la nada en términos positivos, es decir, como aquello que constituye su sentido y su objeto. Pero para alcanzar esta realización es preciso superar las alienaciones del bien y el mal y de lo verdadero y lo falso, y solamente en esta superación se produce el advenimiento del superhombre, que es aquel único ser cuya voluntad es lo suficientemente fuerte para negarse todo consuelo ficticio y querer abiertamente la nada<sup>80</sup>.

Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche son, en líneas generales, contemporáneos de Marx, y, por consiguiente, viven el mismo proceso de desintegración del sistema sociocultural de occidente, y también, sobre todo los dos últimos, la insuficiencia y el hundimiento de la síntesis teórica hegeliana, pero no se les ocurre elaborar ninguna nueva síntesis teórica cuya realización hubiera de llevar consigo la construcción de un sistema sociocultural perfectamente integrado y armónico como es el caso de Marx. No se les ocurre porque de ninguna manera están dispuestos a continuar la línea de la tradición filosófica racionalista, y no están dispuestos porque el descubrimiento de la existencia les ha puesto de manifiesto que ésta no es comprensible en términos de racionalidad.

Como anteriormente se señaló, es en parte esta misma constatación la que da lugar a los revisionismos marxistas a partir de 1960: la existencia personal no se resuelve en la racionalidad de unos procesos sociohistóricos porque el individuo no es un resultante de fuerzas sociales, sino que es en sí mismo un cierto absoluto («el hombre en el socialismo es igual de solitario, está del mismo modo condenado a la libertad y siente igualmente temor a la hora de tomar decisiones como el hombre en el capitalismo»).

[80] Cfr. CHOZA, J.: *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona: EUNSA, 1978, pp. 136 y ss.

En cierto modo puede considerarse que la antropología vitalista y existencialista es más tributaria de Kant que las antropologías dialécticas, porque aquéllas mantienen que el hombre es un fin en sí mismo y que, en sí mismo, es decir, en cuanto *noumeno*, está más acá de la racionalidad, y también más acá de la sociedad y de la historia. Se podría sostener que esta peculiar consideración del hombre que aparece en Kant y que toma cuerpo en el vitalismo y el existencialismo es la resultante o el reflejo en el plano teórico de una configuración liberal capitalista de la sociedad<sup>81</sup>. Desde luego la interpretación sociológica de las doctrinas filosóficas deja intacta la cuestión de la verdad de estas doctrinas, pero si las doctrinas en cuestión aparecen también en el contexto de una sociedad socialista, como hemos visto, entonces hay que pensar que las interpretaciones sociológicas son insuficientes, no sólo para decidir sobre la verdad de las doctrinas filosóficas, sino incluso para explicar su génesis histórica.

Se puede, por otra parte, sostener que la sociedad liberal capitalista actúa de prisma que desenfoca las peculiaridades de la individualidad humana, pero es excesivo sostener que tal individualidad es meramente ficticia y que se trata de una simple ilusión provocada por determinado contexto social.

La tematización de la existencia humana como algo previo y ajeno a la racionalidad y como algo irreductible a las leyes socio-históricas es solamente uno de los desarrollos posibles del kantismo, al igual que las antropologías dialécticas son otra línea de prosecución. Pero cabe también la posibilidad de mantener el dualismo entre realidad y racionalidad y considerar al hombre como una fuerza vital individual cuyas manifestaciones – cultura – pueden ser comprendidas mediante el estudio de la historia, con la esperanza de descubrir en la totalidad de ésta, *a posteriori*, una racionalidad que desvele en patencia la realidad del hombre en cuanto fuerza vital. Este es el triple punto de partida de Dilthey, y su triplicidad es lo que hace que su antropología pueda considerarse a la vez como vitalista, como positivista y como hegeliana.

Dilthey puede considerarse como hegeliano porque acepta que solamente la totalidad de las manifestaciones del espíritu en la historia universal puede proporcionarnos una comprensión de la verdad del hombre. Puede considerarse positivista porque no acepta que haya leyes *a priori* en virtud de las cuales se pueda establecer la racionalidad de la historia: la acumulación de hechos

[81] Esta es la interpretación de GOLDMANN, L.: *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

empíricos y el estudio de las conexiones entre ellos es el único camino que conduce a una comprensión de la historia. Y puede considerarse vitalista, porque considera que la raíz fontal de todos los productos culturales es la vida en tanto que fondo perpetuamente ignoto.

Para Dilthey el hombre en su radicalidad ontológica está más acá de la racionalidad, y en este sentido su antropología manifiesta su filiación kantiana: «en la esforzada inmersión del yo en sí mismo, no se encuentra a sí mismo como substancia, como ser, como dado, sino como vida, actividad, energía»<sup>82</sup>. Si tal energía se pudiera verter exhaustivamente en productos culturales, en la historia, y si ésta fuera totalizable, se obtendría una plena comprensión del espíritu, es decir, se obtendría la verdad del hombre, pues ése es el único modo de acceder a ella como ya había señalado Hegel, pero como la totalidad es inalcanzable porque la vida no puede estar exhaustivamente dada en sus productos, las tesis de Dilthey precipitan en términos de agnosticismo antropológico.

No es posible conocer la verdad del hombre ni la verdad de la historia. Lo único posible es conocer las manifestaciones parciales del espíritu, de la vida, en las culturas particulares históricamente dadas, sin que exista otro criterio para la valoración de esas culturas que el de su propia fecundidad. Esta peculiar posición de Dilthey ha sido denominada historicismo o relativismo historicista, y las tesis desarrolladas a partir de ella han sido vistas como el primer gran desarrollo de la antropología cultural en la Europa continental; así es singularmente en la consideración de Ruth Benedict<sup>83</sup>.

Desde el punto de vista de la antropología sociocultural en cuanto ciencia positiva, el relativismo historicista de Dilthey es máximamente afín al relativismo culturalista de la escuela norteamericana: en ambos casos se trata de estudiar la conexión entre los diversos factores de un sistema sociocultural, su dinámica y su fecundidad. Pero hay una marcada diferencia entre ambos relativismos: el americano se desarrolla en el contexto de la ciencia positiva y tematiza preferentemente sistemas socioculturales «primitivos», entre cuyos factores no cuenta la filosofía. El diltheyano surge en un contexto de alta densidad filosófica y tematiza preferentemente las fases del sistema sociocultural de

[82] DILTHEY, W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in des Geisteswissenschaften*, G. S. V II, p. 68. En este punto Dilthey no alude a Kant, sino a Fichte, a quien considera el creador del exacto «concepto de energía del mundo histórico».

[83] Cfr. BENEDICT, R.: *Patterns of culture*, cit. p. 52.



occidente, lo que implica a su vez hacer una tipología o clasificación cultural de la filosofía misma según sus diversas manifestaciones.

Podría decirse que en Dilthey la filosofía sucumbe a una ciencia de la cultura que, construida en parte desde supuestos positivistas, sucumbe a su vez al relativismo toda vez que el saber de las verdades y los valores absolutos ha sido relativizado en sentido culturalista. La inclusión y la subordinación de la antropología filosófica en la antropología sociocultural llevaba consigo la pérdida del saber de validez universal acerca del hombre.

Como cabía esperar, tal situación no podía ser indiferentemente aceptada en un contexto donde el pensamiento filosófico contaba con una arraigada tradición, a pesar de que en dicho contexto el clima positivista fuera extendiéndose cada vez con mayor pujanza.

La primera crítica a Dilthey, el primer intento de superar el relativismo historicista para reinstaurar un saber de validez universal, corre cuenta de un pensador que proviene del ámbito científico, y, concretamente, de la matemática: E. Husserl.

Las preocupaciones de Husserl son inicialmente gnoseológicas y, a partir de ellas, se van abriendo paso las preocupaciones antropológicas. En el plano de la gnoseología, Husserl busca un saber de validez universal, autónomo, a cubierto de las fluctuaciones socio-históricas, para desligar el valor de verdad del valor de vigencia social que habían sido fundidos en el historicismo diltheyano. En tal intento emerge el método fenomenológico, en base al cual, él mismo abordará las cuestiones antropológicas y que será, a lo largo del siglo xx, el instrumento con el que será desarrollada la antropología existencialista y la antropología fenomenológica.

El método fenomenológico pretende corregir los extravíos del racionalismo objetivista en que ha incurrido la filosofía moderna alucinada por el surgimiento de la física matemática de Galileo y Newton, y que ha consistido en suponer que los conceptos de la ciencia captaban el mundo tal como en sí mismo era y que el espíritu era el receptor de tales conceptos. Pero más bien las ciencias de la naturaleza, por una parte, y la filosofía por otra, son desarrollos y construcciones elaboradas a partir de una experiencia originaria pre y extracientífica, en la cual hay que mantenerse para descubrir todas las formas posibles y el fundamento de las ciencias de la naturaleza y de los objetos de las ciencias del espíritu, y para descubrir la realidad del ser humano.

Cuando Husserl habla de experiencia originaria y precientífica, alude en más de una ocasión a la mentalidad de los pueblos primitivos, y, más en concreto, a las investigaciones de Lucien Lévy-Bruhl, pero no

para tomar dichas experiencias primitivas como la forma históricamente originaria del logos humano a partir de la cual habrían surgido todas las demás. Ese es el trabajo que, desde presupuestos kantianos, lleva a cabo en contemporaneidad con Husserl, Ernst Cassirer. La antropología de Cassirer sí es un estudio del desarrollo del logos humano en todas sus direcciones a partir de su forma primigenia, a saber, el pensamiento mítico. Pero Husserl es, en cierto modo, más radical; al menos lo es en cuanto que no acepta como fundamento de la forma primigenia de pensamiento el yo trascendental kantiano, al que considera como «una formación conceptual mítica», en el que se asienta no la verdad de la realidad sino la del «objeto».

Husserl considera que la noción de objeto está tan conceptualmente construida como la de yo trascendental, y además, unilateralmente. Y por otra parte, tampoco se concentra en el desarrollo de los significados de los símbolos: no es suficientemente radical ese tema. Lo radicalmente originario es la vivencia, la dación a la conciencia de la realidad extramental.

En la vivencia hay una dación de la realidad incompleta, pero verdadera, y también una dación confusa del yo en tanto que sujeto intencional, de manera que ni la realidad ni el sujeto son en sí, sino que cada uno es respecto del otro. Así pues, como la vivencia es lo originario, y lo es en tanto que unidad de subjetividad y realidad extrasubjetiva, el estudio del mundo en tanto que análisis de los modos de dación del mundo a la subjetividad será también estudio del hombre en tanto que ser en el mundo y en tanto que ser con los demás hombres. Ese mundo es el mundo de la vida, del cual surgen por especialización y elaboración los diversos saberes históricamente dados. Partiendo de la vivencia también, pero en dirección opuesta, es decir, hacia la subjetividad, se puede descubrir el espíritu como fundamento último de todos los modos de dación y de todos los saberes y como principio de unidad de todos ellos.

A partir de la fenomenología husserliana se desarrollan otras dos investigaciones antropológicas que han sido particularmente influyentes en lo que va de siglo: la de Max Scheler y la de Martin Heidegger. La antropología de Scheler y la de Heidegger, aun siendo de inspiración husserliana en cuanto al método y, en alguna medida, también en cuanto a los temas, enlazan con planteamientos anteriores. En concreto, Scheler se apoya en el vitalismo de Nietzsche y en el panteísmo de Hegel, y Heidegger en el existencialismo de Kierkegaard.

Al igual que Vico, Kant, Feuerbach y Dilthey, Max Scheler es considerado también como un fundador de la antropología, en concreto,

como el fundador de la antropología filosófica contemporánea. Él es quien consagra la denominación de antropología filosófica y quien extiende dicha disciplina hasta la consideración del ámbito biopsicológico, histórico-sociológico y metafísico conjuntamente, aunque quizá no se pueda decir que haya logrado una síntesis antropológica definitiva que sirva de punto de referencia común para todos los estudios posteriores.

Scheler toma el vitalismo de Nietzsche, con sus raíces schopenhaueriana y darwiniana, para establecer el puesto del hombre en el cosmos y en el universo de los vivientes<sup>84</sup>. Toma la vivencia de Husserl y su método fenomenológico para realizar un análisis en caminado a fundar, en polémica con Nietzsche, la objetividad de los valores, y otro análisis conducente a la caracterización del yo como centro de actos intencionales<sup>85</sup>. Recoge las indicaciones de Feuerbach y Husserl sobre la intersubjetividad y lleva a cabo una teorización sobre los fenómenos empáticos como base de las relaciones intersubjetivas<sup>86</sup>. Continúa en la línea abierta por Marx acerca del condicionamiento social de los fenómenos cognoscitivos, y crea la sociología del conocimiento<sup>87</sup>. En cierto modo, puede decirse que Scheler pulsa todos los registros y se asoma a todos los temas de la antropología filosófica pero que no logra una síntesis antropológica, en parte porque quizá no se lo propusiera y en parte porque las diversas áreas abordadas son analizadas desde diferentes presupuestos filosóficos.

El camino seguido por Heidegger, arrancando de Husserl y Kierkegaard, es bastante diferente. Heidegger no sólo prescinde de las cuestiones biopsicológicas e historicosociológicas que afectan a la antropología, sino que también prescinde de la antropología misma para concentrarse en la ontología. De hecho protesta contra la interpretación antropologizante de su pensamiento e insiste una y otra vez en el carácter exclusivamente ontológico de sus estudios.

Heidegger toma como punto de partida la correlación hombre-mundo tal como viene dada en la noción husserliana de vivencia, y procede a un análisis de las formas de referirse originariamente el hombre al mundo y de las formas en que, correlativamente, la realidad se manifiesta al hombre. Dicho análisis le permite caracterizar al

[84] SCHELER, Max: *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires; Losada, 1967.

[85] SCHELER, Max: *El resentimiento en la moral*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1938. El formalismo en la ética y la ética material de los valores, Madrid: Revista de Occidente, 1 944.

[86] SCHELER, Max: *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1957..

[87] SCHELER, Max: *Sociología del saber*, Madrid: Revista de Occidente, 1935.

hombre como realidad ontológica que consiste en comprensión de sí mismo, y al sí mismo comprendido como existencia temporal y finita cuya unidad y unicidad se alcanza precisamente en la comprensión. La comprensión de sí mismo se logra en la forma de existencia que, siguiendo a Kierkegaard, llama «auténtica», y que consiste en la aceptación de sí como una totalidad finita limitada por la muerte. Lo que en Kierkegaard era captación de la propia existencia, a partir de la experiencia de la soledad, la desesperación y la angustia por referencia a Dios, en Heidegger es captación de la propia existencia a partir de experiencias del mismo tipo pero por referencia a la muerte. En esa captación le va al hombre su propia realización ontológica en tanto que existencia, es decir, en tanto que ser que comprende<sup>88</sup>.

También en el paso heideggeriano de la existencia inauténtica a la existencia auténtica mediante el enfrentamiento con la muerte puede verse un cierto deje nietzscheano, una evocación del paso del hombre al superhombre mediante la lúcida volición del eterno retorno, de la nada.

Los motivos vitalistas, historicistas, existencialistas y fenomenológicos mantienen su vigencia en la segunda mitad del siglo xx, y su fecundidad en el campo de la antropología filosófica se pone de manifiesto en la profusión de publicaciones existentes, que continúan todas las cuestiones tematizadas por los iniciadores en las líneas de la reflexión crítica, de la búsqueda de síntesis o de la polémica con otros planteamientos antropológicos, singularmente con los planteamientos estructuralistas y positivistas.

Junto a todo esto quizá sea éste el lugar más oportuno para mencionar otra corriente filosófica, propia de la segunda mitad del siglo xx, para la cual la antropología constituye un importante centro de atención: la hermenéutica. Y puede considerarse éste el lugar más indicado para su mención porque sus representantes más conocidos, H. G. Gadamer y Paul Ricoeur, se confiesan tributarios de Dilthey, Husserl y Heidegger, y de Nietzsche, Freud y el existencialismo respectivamente.

La antropología hermenéutica enlaza la tradición filosófica de vitalismo, historicismo y existencialismo con las investigaciones que, en el primer tercio del siglo xx, y desde diversos campos científicos, proponen las diversas categorías de símbolos como material en cuyo desciframiento puede alcanzarse una comprensión de la realidad humana. El símbolo es propuesto como clave para la comprensión de los fenómenos humanos por Marcel Mauss desde el plano de antropología

[88] HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, México: F. C. E., 5.ª ed. 1974; cfr. parágrafo 53

cultural, por Freud y C. G. Jung desde la psicología, por Cassirer en su *Philosophie der Symbolischen Formen* (1923) y por el propio Husserl en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928). Puede, pues, decirse que la orientación simbólica de los estudios antropológicos estaba en el ambiente en el primer tercio del siglo, y que marca el sentido de numerosas investigaciones en los años posteriores<sup>89</sup>.

La antropología hermenéutica se propone el estudio del hombre mediante el análisis de los símbolos de todos los órdenes en tanto que cifras de los dinamismos del hombre. Paul Ricoeur considera que dicho estudio no estaría completo, ni el saber sobre el hombre sería firme, hasta que no se consiga la armonización de la pluralidad de hermenéuticas —en diversos casos contrarias entre sí— en una teoría general de la hermenéutica que totalice todas las interpretaciones particulares<sup>90</sup>. En cuanto que los intentos de Ricoeur están presididos por la noción de totalidad, podría decirse que en él se deja sentir un cierto influjo hegeliano.

Por su parte Gadamer, más dependiente de Heidegger, busca fundar la validez de la comprensión que se obtenga del hombre en cada momento histórico, habiendo rechazado la posibilidad de la conciencia absoluta de Hegel y de la conciencia histórica de Dilthey, a beneficio de una conciencia hermenéutica cuya comprensión está siempre históricamente situada<sup>91</sup>.

## **7. Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos positivistas.**

### *§ 13. Los desarrollos antropológicos postkantianos: los planteamientos positivistas.*

Junto al idealismo y al irracionalismo, la tercera actitud que cabe adoptar ante las formulaciones filosóficas de Kant es la de plegarse a sus vetos y aceptar lisa y llanamente que el único conocimiento posible es el que se obtiene según el método y los principios de la razón científica, y que todo lo que excede de ella ha de considerarse como extralimitaciones cognoscitivas ilegítimas que pertenecen al pasado precientífico. Desde

[89] Cfr. CENCILLO, L.: *Curso de antropología integral*. I. Ed. Madrid: Syntagma, 1970. pp. 145-147.

[90] RICOEUR, Paul: *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires: Megalópolis, 1975.

[91] GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1978.

esta perspectiva, la filosofía crítica aparece también como el trasfondo del positivismo, en cuyo seno las ciencias naturales y sociales se desarrollan en base a la consideración de hechos empíricos y de la conexión entre ellos.

Las corrientes positivistas, a diferencia de los otros desarrollos filosóficos postkantianos, se centran más en las ciencias de la naturaleza y de la sociedad que en cuestiones específicamente antropológico-filosóficas.

Aunque el término «positivismo» es utilizado por diversos filósofos para caracterizar perspectivas filosóficas con significados bastante diferentes, su sentido más común es el que sirve para caracterizar la filosofía de Auguste Comte, en la que hay una consideración de la ciencia positiva y de la historia, según la cual el progreso de la humanidad vendría dado por una evolución de las formas de conocimiento, desde la mítico-religiosa de los antiguos, pasando por la filosófica de los antiguos y modernos, hasta culminar en la científica de los modernos y contemporáneos. La era de la ciencia se inicia con la matemática y la astronomía y culmina con la sociología, que se considera la coronación de las ciencias positivas en cuanto que sitúa bajo el dominio de la razón el último reducto de la realidad hasta entonces no sometido a control científico, a saber, la sociedad. De esta manera, al ser la sociedad el sujeto del saber y al quedar acogida en la objetividad científica, se obtenía la identidad entre sujeto y objeto, pero no en términos de autoconciencia absoluta, sino, precisamente, en términos de razón positiva.

Por otra parte el positivismo, en este su uso más común, tampoco se restringe a la filosofía de Comte específicamente, sino que también se utiliza para designar las posiciones epistemológicas de Mach y Avenarius respecto de las ciencias de la naturaleza, posiciones que ejercieron un influjo directo sobre algunos planteamientos de las ciencias sociales —en concreto, de la antropología sociocultural— en el ámbito norteamericano. Finalmente, el término positivismo se difunde en el siglo xx como designación de los planteamientos filosóficos que arrancan del Círculo de Viena y que tienen diversas ramificaciones hasta el momento presente: es el llamado positivismo lógico o también empirismo lógico<sup>92</sup>.

Se suele admitir que el positivismo lógico surge como integración de problemas y principios que provienen de la matemática de Russell

[92] Para una breve y clara exposición de la corriente positivista, cfr. AYER, A. J.: *El positivismo lógico*, México: F.C.E., 1965, pp. 9-34.

y Hilbert, de la física de Einstein y Plank y de la psicología de Pavlov y Watson, pues tales problemas y principios constituyen la base de operaciones de los trabajos del Círculo de Viena, pero también se integran problemas y principios que provienen del empirismo de Hume y de la lógica de Leibniz. Las derivaciones más extensas de este positivismo del siglo xx se encuentran en la filosofía de la ciencia (tanto de las ciencias naturales como de las sociales y humanas) y en la filosofía analítica del lenguaje, lo que, en último término, significa que abarca casi todos los campos del saber puesto que los aborda desde la perspectiva de una metodología trascendental.

Desde el punto de vista temático, las corrientes positivistas y analíticas han realizado aportaciones que se inscriben, además de en los ámbitos de la filosofía de la ciencia y del lenguaje, en el ámbito de la denominada *psicología filosófica* y en el de la filosofía de la sociedad y de la historia.

Por lo que se refiere a la psicología filosófica, las corrientes positivistas y analíticas recogen casi toda la temática de la psicología racional clásica: la unidad cuerpo-alma, la relación entre lo físico y lo mental, relaciones entre pensamiento y lenguaje, análisis de la voluntad y de los actos libres, análisis de la noción de «yo» y de la identidad personal más allá de la muerte. En este campo, desde la primera edición del ahora ya clásico libro de G. Ryle *The concept of de Mind*, en 1948, las publicaciones sobre psicología filosófica son tan abundantes y de tanta diversidad temática que resulta imposible dar cuenta de ellas en breve espacio. Cabe señalar una cierta unidad metodológica en los planteamientos positivistas y analíticos, pero aún decir esto no es mucho, porque en base a esos mismos planteamientos se proponen concepciones del hombre materialistas, personalistas, deterministas, etc.

Por lo que se refiere a la filosofía de la sociedad y de la historia los planteamientos positivistas y analíticos han abordado esos temas en diálogo o en polémica con la fenomenología, con el psicoanálisis (en el sentido más amplio posible de este término) y con las filosofías dialécticas. En relación con estas últimas cabe destacar, como uno de los acontecimientos filosóficamente relevantes de la década de 1960, la llamada «Disputa del positivismo» (*Der Positivismus Streit*), en la que se enfrentan K. Popper y Th. Adorno entre otros, contraponiendo la verdad científica, parcial y utilitaria, al sentido último de la vida y de la historia, valor supremo e inverificable.

En términos muy esquemáticos y generales podría decirse de esta polémica que se trata de un caso particular de una disyuntiva muy

característica del siglo xx: la que se formula en los términos «o verdad o libertad», en el sentido de que la verdad resulta de alguna manera asociada con el totalitarismo y la libertad con el agnosticismo. Y también en esta especie de asociación entre libertad y agnosticismo puede advertirse de algún modo en los planteamientos positivistas la cadencia kantiana.

La mencionada disyuntiva entre verdad y libertad, con sus implicaciones filosóficas, sociales, políticas y religiosas, es detectada por Comte en el primer tercio del siglo xix y formulada en términos de correspondencia entre determinadas formas de pensamiento y determinadas formas de organización social y, más en concreto, según la tesis de que la variación de las formas de pensamiento, de saber, es el primer factor de transformación social.

Si se considera que ése es el caso, que la tesis es verdadera, entonces se puede pensar que la irrupción de una nueva forma de pensamiento, de la ciencia, es lo que ha roto el precedente orden social y ha provocado el caos, y que, consiguientemente, una reorganización de la sociedad sólo es posible mediante una teoría de la ciencia en la que se ponga de manifiesto cuál es el proceso natural de las modificaciones de las formas de pensamiento y cuál es el orden social que corresponde a cada una de ellas para proceder al ajuste pertinente en el momento en que se está de ese proceso.

La descripción general de ese proceso es lo que se conoce como ley de los tres estadios, a saber, religioso, metafísico y positivo, por los que han pasado las diversas formas de pensamiento, y con las que se corresponden diversas formas de organización social. Así, la matemática y la astronomía, por ejemplo, aparecen primero como una forma de pensamiento religioso, o sea como mística de los números y como astrología mítica; pasan a ser pensamiento metafísico como teoría de los números y del espacio y como ontología del cosmos y de las esferas celestes, y terminan en formas de pensamiento positivo, es decir, en lo que se llama matemática y astronomía en tanto que ciencias.

Aunque la historia y la filosofía de la ciencia posterior no concuerden con los planteamientos de Comte en diversos aspectos, sí se puede decir que ese proceso, en términos generales, es el que han seguido bastantes ciencias, y aunque no se pueda decir que unas formas de pensamiento substituyan y desplacen a otras destinadas a extinguirse, puesto que pueden coexistir todas y de hecho coexisten, sí parece admisible que en los períodos que Comte caracteriza como religioso, metafísico y positivo, son esas formas de pensamiento las que tienen más fuerza y relevancia social.



Es muy posible que durante el siglo XIX y la mayor parte del XX sea la ciencia aquello que tenga más autoridad y más fuerza de cohesión social, pero no es eso exactamente lo que sostiene Comte y, en general, no es eso lo que se caracteriza como positivismo. Lo más propio de éste es afirmar que la ciencia tiene esa autoridad porque la ciencia *es el* modo de conocimiento verdadero.

Por supuesto, Comte considera que en cada estadio está presente la aspiración del hombre a la verdad, y que cada forma de conocimiento es un modo de la relación entre sujeto y objeto, pero que sólo en la fase positiva esa aspiración y esa relación se cumplen satisfactoriamente.

En el estadio religioso la aspiración a un conocimiento de la totalidad es incapaz de satisfacerse por la desproporción entre el objeto y el método. Entonces el sujeto suple con su imaginación lo que el objeto no le proporciona. Por eso la relación epistemológica del sujeto con el objeto se quiebra y la actividad cognoscitiva se ejerce en el vacío. Con ello se produce también la desconexión entre razón y praxis: al fallar el conocimiento la dinámica real de la naturaleza queda más allá del alcance de la razón humana y de la actividad humana, y las fuerzas que rigen el cosmos aparecen como exteriores a la razón y a la acción del hombre. Pero precisamente porque esas fuerzas aparecen como exteriores y superiores, aparecen como sobrenaturales, y entonces el hombre se somete a ellas, con lo cual queda garantizado el orden social, que aparece también como dimanado de ellas. En el estadio religioso hay un orden social de índole teocrático garantizado por una razón teológica.

En el estadio metafísico las fuerzas sobrenaturales son substituidas por fuerzas racionales pero abstractas, es decir, no controlables empíricamente. La razón teológica es substituida por la razón metafísica, y el orden teocrático es substituido por el orden democrático o, lo que para Comte es lo mismo, por el caos social. La substitución de la razón teológica por la razón metafísica implica el régimen democrático y éste lleva consigo inexorablemente el caos por que el fundamento de la razón metafísica no es exterior y superior al individuo, sino que es el individuo mismo. Por eso la proclamación de la soberanía de la razón metafísica es la proclamación de la soberanía del individuo. La instauración de la razón metafísica supone que el fundamento del orden social se desplaza desde las instancias sobrenaturales a las que todos los individuos se someten hacia el individuo mismo como portador de la razón. Tal desplazamiento implica el caos, porque cada individuo contrapone al

orden global a su propia concepción del orden, y en esta contraposición el individuo prevalece sobre el orden social porque éste es un producto del individuo y no al revés. Como el orden social se legitima desde y por las razones de los individuos iguales entre sí, dicho orden resulta indefinidamente modificable.

Desde el punto de vista de Comte, tanto la razón teológica como la razón metafísica son incompatibles con la razón positiva, pero solo la razón metafísica es incompatible con el orden social. Por eso, y dado que el proceso de transformación de las formas de pensamiento es natural y por tanto inevitable, la posibilidad de salir del caos social estriba en abandonar completamente la razón metafísica e instaurar universalmente la razón positiva, la cual puede lograr el acuerdo de todos los espíritus porque todas sus proposiciones están sometidas a unas condiciones objetivas de verificación y son – por expresarlo en términos jurídicos – oponibles frente a terceros<sup>93</sup>.

En este planteamiento puede observarse, desde luego, una extrapolación del orden existencial al orden esencial, o también otra forma de extrapolación del orden sociológico al orden ontológico. Se puede sostener que hay un orden ontológico y esencial de lo que es el ser humano y las relaciones interhumanas, y de lo que es el orden sobrenatural y sus relaciones con el orden humano; se puede sostener que ese orden es realmente único, que puede ser conocido por todos los espíritus y, consiguientemente, que cabe un orden social basado en la razón metafísica de modo análogo a como cabe un orden social basado en la razón teológica. Pero en el orden existencial, en el plano sociológico, lo que se constata es que dicho acuerdo de los espíritus no lo hay. La extrapolación consiste en sostener, partiendo del hecho de que *no hay* ese acuerdo, que *no lo puede haber*, y que tampoco hay ese orden ontológico respecto del cual quepa el acuerdo. Con todo, aun siendo pertinente esta observación, no es la que puede ser considerada como más relevante desde el propio punto de vista del positivismo.

La cuestión más incómoda para el positivismo, desde sus propios puntos de vista es: ¿es verdad que los espíritus se ponen más fácilmente de acuerdo mediante la ciencia que mediante la metafísica o la religión en la era de la ciencia y de la técnica?, y, en segundo lugar, ¿respecto de qué se ponen de acuerdo mediante la ciencia? Si los criterios de verificación son objetivos y el establecimiento de la verdad acontece

[93] Cfr. COMTE, A.: *Catecismo positivista*. Madrid: Editora Nacional, 198. estudio introductorio de Andrés Bilbao.

al margen del sujeto, ¿cómo se resuelve la articulación del sujeto con la verdad? Estas y otras cuestiones vinculadas con ellas son las que en la segunda mitad del siglo xx van a surgir en la polémica entre positivismo y dialéctica, y, en general, en la mayoría de los planteamientos filosóficos actuales, como expresión de la escisión entre subjetividad moral libre y ciencia positiva, que Kant detectase y formulara a finales del siglo xviii.

El positivismo se configura y se expande, en la primera mitad del siglo xix, a partir de una reflexión sobre lo que ha llegado a ser la ciencia positiva, en primer lugar, y como una teoría de la evolución de las formas de conocimiento, en segundo lugar. Pero a partir del siglo xix la teoría de la evolución es acogida también en la ciencia positiva para dar cuenta de la evolución de las formas de vida orgánica, que a su vez podría dar cuenta de la evolución de las formas de conocimiento.

Ya hemos visto en el capítulo i cómo surge y se desarrolla el planteamiento evolucionista tanto en el ámbito de las ciencias naturales como en el de las sociales, y especialmente en la antropología sociocultural, y cómo en este campo los principios evolucionistas no se aplican a una sociedad concreta o a una cultura determinada, sino a la cultura y a la sociedad humana en general en tanto que expresión de la unidad del género humano en su distensión geográfica e histórica.

Este es, cabalmente, el punto de vista de Comte, aunque si se compara el positivismo de éste con el positivismo de la antropología sociocultural, el de Comte resulta menos extrínseco a los problemas humanos y sociales o, si se quiere, más vitalmente referido a ellos. Con todo, también en la antropología sociocultural aparecen las aspiraciones a resolver los problemas de patología social mediante una ciencia positiva que tenga como objeto la sociedad misma, y también la cuestión de las posibilidades efectivas de lograr tal aspiración.

En general, en la aspiración positivista, no hay una marginación o un rechazo inapelable de lo religioso, lo moral o lo metafísico. Lo hay en el Círculo de Viena, pero ese radicalismo dogmático no se encuentra en el positivismo anterior y es críticamente corregido por el positivismo posterior. Lo más característico del positivismo es quizá la aspiración a resolver los problemas humanos y sociales en términos de razón positiva.

En el caso de Comte, en concreto, la religión, la libertad moral y la ciencia positiva no aparecen como incompatibles absolutamente; antes bien, lo que se pretende es su articulación, y a tal efecto se propone precisamente una religión positiva y una redefinición de la libertad

como aceptación de la legalidad social, cosa que también se encuentra en algunos representantes de la antropología sociocultural en el siglo xx.

En esta definición de la libertad como aceptación de la legalidad social pueden observarse cadencias hegelianas, pero en el positivismo comtiano tiene un rasgo distintivo: la legalidad social no tiene poder aglutinante si se formula en términos metafísicos, pero sí lo tiene si se formula en términos de ciencia positiva, porque ésta remite a hechos externos observables. La razón positiva permite un conocimiento objetivo y verdadero de la realidad social que se impone por su propia verdad observable y comprensible a los individuos.

La aceptación del orden social es, simplemente, la aceptación de la verdad de la sociología, y la sociología, en tanto que ciencia positiva es en cierto modo la realización de la identidad entre sujeto y objeto, o lo que es lo mismo, el logro de la autoconciencia social, pero no en términos de razón absoluta, sino, como se ha dicho, en términos de razón positiva. La razón positiva permite, efectivamente, un diálogo ininterrumpido entre el ser humano y la realidad —física y social—, y permite por tanto una autoconciencia social real, más allá del monólogo imaginativo propio de la razón teológica y de la razón metafísica. Ello es posible porque la razón positiva implica, en primer lugar, la subordinación de la imaginación a la observación (o sea, aceptar el veto que prohíbe llevar el pensamiento más allá de lo observable); en segundo lugar, una renuncia explícita a desarrollar un conocimiento absoluto, y, en tercer lugar, la referencia a cada tiempo y lugar como principio que determina el contenido de conocimiento en función de lo que es práctico aquí y ahora.

Estas tres características de la razón positiva son también propias del positivismo del siglo xx, cuya renuncia a desarrollar un conocimiento absoluto se lleva a cabo precisamente en nombre de la filosofía misma. En efecto, se trata de evitar que la filosofía, incapaz de controlar el propio deseo de saber, sea arrollada por éste y se «despeñe» en el vacío de conocimiento, es decir, acepte como realmente sabido lo realmente ignorado. Un caso clamoroso de semejante desvarío es, efectivamente, la ideología entendida como construcción imaginativa de lo real, a impulsos no de un conocimiento verdadero de lo real, sino a impulsos de un deseo irrefrenable (interés) de consolidar o de obtener una determinada situación.

En la ideología entendida en ese sentido, se interrumpe el diálogo entre el conocimiento y lo real porque el deseo avasalla lo real y lo anula. En tal caso no hay propiamente *filosofía* porque el *amor a la*

*sabiduría* se falsea al perder sus características esenciales: la paciencia y el respeto, el dejar ser y manifestarse como es aquello que se ama.

Desde esta perspectiva, el positivismo también es una forma de desenmascaramiento de la ideología, pero no es menos cierto que el propio positivismo, con su proclamación de la primacía de lo observable y de lo pragmático, también puede ser y es expresión de una actitud ideológica crasamente manifiesta: aceptar que más allá de lo observable y de lo pragmático no hay más criterio último que la decisión voluntaria sin criterio cognoscitivo, o sea, arbitraria. Desde esta perspectiva es desde la que la filosofía dialéctica ha señalado el carácter ideológico del positivismo en cuanto que sanciona la ciencia como instrumento de un poder arbitrario, o sea, también como otra forma de interés incontrolado.

Desde el punto de vista de la *filosofía* en el positivismo se advierte también un falseamiento del *amor a la sabiduría* pero no por un exceso del deseo del saber, sino más bien por un defecto: el miedo. En ese sentido, el lema de Kant y, en general, de la Ilustración de «atrévete a saber», que inicialmente iba dirigido contra la razón teológica y contra la razón metafísica, después de la triple escisión postkantiana, resulta ahora también, en el siglo xx, dirigido contra la propia razón positiva.

Las preguntas formuladas anteriormente sobre si es verdad que la ciencia logra más fácilmente el acuerdo de los espíritus y sobre cuál es la materia respecto de la cual se llega al acuerdo, pone de manifiesto la crisis de la razón positiva en relación con los problemas claves de la antropología filosófica, y, consiguientemente, remite las antropologías positivas a la antropología filosófica en términos problemáticos.

## **8. Antropologías positivas, filosofía y antropología filosófica.**

### *§ 14. Antropologías positivas, filosofía y antropología filosófica.*

Hemos ya considerado, siquiera someramente, la constitución de las antropologías positivas según diversas conexiones posibles de ciencias antropológicas, y hemos aludido a las descalificaciones de la filosofía y apelaciones a ella que podían hacerse desde esos planteamientos. Luego nos hemos referido al surgimiento de la antropología filosófica y a sus avatares históricos. Ahora corresponde bosquejar un esquema posible de integración de las antropologías positivas, lo que sólo

es realizable desde el supremo nivel epistemológico de la filosofía, y dejaremos para el siguiente capítulo el intento de articular en un concepto unitario las antropologías filosóficas de mayor relevancia en la historia del pensamiento.

Los conocimientos sobre el hombre aportados por las antropologías positivas podrán ser integrados si se sabe qué es el hombre y cuál es el alcance de las ciencias positivas que versan sobre él. Por supuesto, este saber qué es el hombre no es necesario ni posible que sea completo en extensión y en profundidad: es la integración que se busca lo que en buena medida contribuirá a dilatarlo y consolidarlo. Pero es necesario y posible que sea lo suficientemente preciso como para proporcionar el criterio de integración de lo válido y de rectificación de lo extralimitado. Y en este sentido la filosofía es el hilo de Ariadna para alcanzar el mayor saber posible para el hombre.

Aunque el concepto que se tenga de filosofía sea muy elemental, como es el caso de Radcliffe-Brown, ello es suficiente para asignarle la función orientadora a la que hemos aludido.

«El interés teórico por la sociedad humana y sus instituciones — escribe Radcliffe-Brown— no es nuevo. Los filósofos de China y de Grecia formularon teorías antes de la era cristiana. En la actualidad existe una literatura abundante sobre los temas de la filosofía social, la filosofía política, la filosofía de la historia, la filosofía de la religión y la filosofía del arte. El método de razonamiento empleado en esas materias debe distinguirse del método experimental de razonamiento de las ciencias naturales.

Una diferencia importante es la de que, en lo que podemos llamar el método filosófico de investigación, el objetivo suele ser llegar a juicios de valor. Los filósofos suelen interesarse por lo que podrían o deberían ser las sociedades; intentan definir la sociedad 'buena' o distinguen los sistemas de moralidad, derecho, gobierno, economía, religión o arte inferiores de los superiores. La función de los filósofos consiste en guiar las acciones de los hombres mediante la discusión sobre los fines deseables. El razonamiento experimental nunca puede aportarnos juicios de valor; lo único que puede decirnos es qué y cómo son las cosas, nunca qué cosas son buenas y cuáles malas. Nos puede enseñar los medios apropiados con vistas a un fin deseado; no nos puede decir qué fines son deseables. Si lo deseable es aniquilar una ciudad y sus habitantes, el método experimental puede proporcionarnos una bomba atómica.

Existe una diferencia importante entre el método filosófico y el método experimental por el modo cómo llegan a constituir un *corpus* de generalizaciones que forman una teoría. El método filosófico es el más antiguo. El método experimental, después de unos comienzos vacilantes en la antigua Grecia, no llegó a usarse plenamente hasta finales del siglo XVI en una obra como la de Galileo. Sustituyó al método filosófico primero en la mecánica, la astronomía y la física, y después en la química y en las ciencias biológicas. El último intento importante de usar el método filosófico para explicar los fenómenos de la naturaleza fue la *Filosofía de la Naturaleza*, de Hegel, y resulta interesante comparar los resultados a que llegó con los alcanzados por las ciencias naturales. Pero el método experimental todavía no ha sustituido al método filosófico a la hora de crear teorías de la sociedad»<sup>94</sup>.

No se puede decir que la concepción de la filosofía que tiene Radcliffe-Brown sea muy penetrante ni muy diferenciada. De hecho, si su distintivo fuera hacer esos juicios de valor sobre esos objetos, la filosofía no sería otra cosa que el puro sentido común que todo hombre cultiva por el hecho de que se ve obligado a formular juicios de valor sobre esos objetos y sobre muchos más. Lo que ocurre es que el sentido común también puede hacer juicios de valor sobre la ciencia positiva misma, y, desde su forma de saber inmediato y no fundado puede ser llevado a la forma de saber mediato y fundado, en la cual forma sí que podría recibir el nombre de filosofía y señalarse como nota distintiva suya la formulación de juicios de valor, pero, más en concreto, de un tipo de juicio de valor que Radcliffe-Brown omite: juicio sobre el valor de verdad.

La filosofía emite juicios sobre el valor de verdad de todas las creencias humanas, y, por supuesto, sobre la ciencia positiva misma. Y también es distintivo de la filosofía algo que Radcliffe-Brown señala como peculiar de la ciencia positiva: decimos qué y cómo son las cosas.

Lo propio de la filosofía es decirnos qué y cómo es el hombre, la sociedad, la historia, la cultura y la ciencia, entre otras cosas, y decirnos qué y cuánto hay de verdad en las teorías y ciencias sobre el hombre, la sociedad, la historia, la cultura, etc...

Las ciencias humanas o las ciencias sociales aspiran al grado de rigor, exactitud y predictibilidad que caracteriza a las ciencias de

[94] RADCLIFFE-BROWN, A.: *El método de la antropología social*. Barcelona: Anagrama, 1975. pp. 155-156.

la naturaleza, pero es a la filosofía a quien corresponde establecer cuánto hay de verdad sobre el hombre en las ciencias sociales y cuánto queda por saber sobre él allende el alcance de dichas ciencias. Y también corresponde a la filosofía señalar cuánto queda por saber sobre el universo allende el alcance de las ciencias de la naturaleza: por eso ni la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel ni las que se han elaborado con posterioridad a él son desdeñables.

La filosofía está de sobra si se renuncia al saber, pero en tal caso también están de sobra las ciencias positivas y especialmente las ciencias sociales: no deja de ser paradójica la situación de aquellas teorías que, como la de Skinner y Lévi-Strauss resuelven la sociedad en un sistema autorregulado o en un proceso de desarrollo automático, de las cuales lo que se desprende es que la actividad intelectual del hombre está de más.

Pero incluso la misma paradoja podría plantearse respecto de otros desarrollos de las ciencias sociales, menos globalizantes que los dos señalados, cuyo objetivo es siempre el rigor, la exactitud y la predictibilidad de los acontecimientos. Si no pudieran integrarse en un saber completo sobre el hombre y sobre el ser, quedaría comprometido el sentido de la actividad intelectual gracias a la cual se desarrollan. Su sentido quedaría referido a los resultados, como el de las ciencias de la naturaleza, según señala Radcliffe-Brown, pero, si bien los resultados de las ciencias de la naturaleza son incontestables en cuanto a los beneficios y a la utilidad que reportan, no ocurre lo mismo con la sociología o la antropología sociocultural. Si el hombre es *más* que lo que las ciencias sociales pueden decir de él, entonces será necesario integrar a éstas con ese *más* para que sus resultados puedan ser útiles y beneficiosos.

En cualquier caso, y al margen de que unas teorías descalifiquen la actividad intelectual del hombre y de que unas ciencias se atengan o no a sus resultados útiles, siempre es posible inquirir sobre cuánto hay de verdad en esas teorías y en esas ciencias, y si además — como es el caso de la filosofía — se aspira a la verdad total, dicha inquisición no es sólo posible sino necesaria.

Desde luego, un saber particular no necesita estar integrado con la totalidad de los restantes saberes particulares para que sea útil, ni tampoco para que sea legítimo, en cuanto que para manejar y utilizar cosas no es necesario saber lo que son en su sentido último. Pero cuando se trata de ciencias del hombre es muy posible que el manejo y control de los hombres resulte inadecuado si se ignora lo que el hombre es. Y sobre



todo si, como señala Radcliffe-Brown, «el método experimental todavía no ha sustituido al método filosófico a la hora de crear teorías sobre la sociedad», es decir, si todas las teorías sobre el hombre y la sociedad son teorías filosóficas, el criterio último para valorar las antropologías positivas es un saber total acerca del hombre.

Se ha señalado que la antropología sociocultural es una versión particular de la filosofía de la historia: el historiador estudia *una* sociedad concreta en un tiempo y lugar concretos, pero en cuanto que empieza a comparar unas con otras a través del tiempo y del espacio «se convierte en un filósofo de la historia o en un antropólogo»<sup>95</sup>.

Las correlaciones entre los diversos factores culturales y el que se toma como variable independiente da lugar a interpretaciones de la cultura y de la historia (desde el factor que se toma como punto de referencia privilegiado) que en principio pueden ser todas verdaderas, y que requieren una integración para evitar las extralimitaciones o el exclusivismo de cualquiera de ellas.

La integración es tanto más necesaria cuanto que las interpretaciones teóricas preceden a la recolección de datos, y ello lleva consigo la posibilidad de que, en cada caso, se encuentre lo que se va buscando, es decir, la posibilidad de que la antropología sociocultural quede reducida a retórica, a un depósito de hechos en el que se pueden encontrar ejemplos reales que confirmen cualquier concepción del hombre y de la sociedad que se tenga. Esto ya lo había señalado Robert H. Lowie: «la valoración de la tendencia ‘comunista’ de la sociedad esquimal no será la misma si la realiza un discípulo de Herbert Spencer que si la realiza un discípulo de Kropotkin»<sup>96</sup>.

El proyecto de una antropología integral, en orden a dar respuesta a la pregunta qué es el hombre, tiene todavía que sortear dos escollos. Por tratarse de un proyecto cognoscitivo, tiene que neutralizar aquellas proclamaciones que invalidarían la actividad cognoscitiva misma, y que pueden provenir de la antropología psicológica y de la sociocultural, o, más ampliamente, de la psicología y la sociología. Se trata de resolver un posible conflicto entre psicología, sociología y filosofía, que puede plantearse en los siguientes términos: ¿el último determinante de las actividades humanas (incluida la actividad

[95] KLUCKHOHN, C.: *Mirror of Man*. New York: McGraw-Hill, 1949, p. 293.

[96] LOWIE, Robert H.: *Primitive Society*, New York; Liveright, 1970, p. 438.

cognoscitiva) es el medio sociocultural, las peculiaridades biopsíquicas del individuo o el conocimiento que el hombre alcanza de lo real?

La posición que sostiene la dominancia determinativa del primer factor es denominada *sociologismo* desde las otras dos, la posición que concede la primacía al segundo factor es llamada *psicologismo*, y la que apuesta por el tercero es denominada *idealismo*.

Desde luego, no es necesario adoptar ninguno de estos *ismos* a la hora de dar razón de las diversas actividades humanas: los tres factores podrían ser igualmente determinantes o, en cada caso, podría serlo uno más que los otros dos. Por lo que se refiere a las actividades formalmente cognoscitivas, que son las que ahora nos interesa considerar, y, en concreto, la ciencia, no es temerario suponer que el último determinante sea el conocimiento mismo.

Por supuesto, se puede hacer legítimamente una sociología de la ciencia y del conocimiento, una psicología de la ciencia y del conocimiento, y una filosofía de la ciencia y del conocimiento. Y todavía se puede hacer una sociología de la psicología y la filosofía, una psicología de la sociología y la filosofía, y una filosofía de la sociedad y de la psique. Pero si no se puede hacer una sociología ni una psicología del ser y de la verdad —y no se puede—, entonces hay un plano supremo de radicalidad cognoscitiva desde el que se pueden enjuiciar y valorar las actividades cognoscitivas atendiendo a su aspecto veritativo, independientemente de sus aspectos utilitarios, motivacionales, etc...

Como anteriormente se ha señalado, esto no quiere decir que la filosofía y la antropología filosófica no sean incardinables históricamente y socioculturalmente. Quiere decir que tal incardinación deja intacto el problema de la verdad de las tesis que formulan.

La filosofía y la antropología filosófica se pueden explicar, en cuanto a su aparición y a sus inflexiones, desde sus condiciones históricas, psicológicas y sociológicas, y a ellas se ha aludido al exponer el desarrollo de la antropología filosófica, pero la referencia a tales condiciones no responde a la pregunta por la verdad o falsedad de sus tesis. Veámoslo otra vez en una nueva perspectiva.

¿Por qué en los momentos de crisis históricas profundas ha aparecido en el seno de la civilización occidental, en tonos angustiosos, la pregunta *qué es el hombre o quién soy yo?* Hay explicaciones sociológicas y psicológicas para este fenómeno: en tales circunstancias sociales y culturales, y en tales circunstancias psicológicas, surge esta pregunta *como fenómeno sociocultural*, es decir como asunto que tiene una resonancia social y un cierto interés general.

La psicología y la sociología podrían explicar dicho fenómeno sociocultural señalando que se ha producido cuando se han dado en concurrencia los factores A, B, C,... La pregunta en cuestión puede plantearse como problema teórico y como fenómeno sociocultural, o como problema social. Al problema social la psicología y la sociología podrían responder en términos tales como los siguientes: cambiemos A, B, C,... (los factores sociológicos y psicológicos) y ya no se planteará el problema. Respuestas de este tipo son, por ejemplo, las de Marx y Skinner, y aún en el supuesto de que logran resolver el problema social, dejarían intacto el problema teórico.

El surgimiento de la pregunta en cuestión también se puede explicar desde un plano estrictamente cognoscitivo: cuando el hombre pierde el saber acerca de sí mismo porque no logra articularlo cognoscitivamente con nuevos fenómenos, acontecimientos o actividades humanas, puede ocurrir que entre en crisis estrictamente por no lograr resolver un problema cognoscitivo o teórico. Tal crisis puede alcanzar la suficiente relevancia como para que constituya un problema sociocultural, o psicológico, y entonces la solución que tal problema demanda es estrictamente cognoscitiva.

El objeto de la filosofía no es fundamentalmente la cultura, ni nada suscitado por la conducta humana, sino el ser, y el objeto de la antropología filosófica no es primariamente la cultura, la sociedad o la historia, sino el hombre, que es previo a todo ello. Lo que ocurre es que las virtualidades de lo humano se comprenden *después* que se han desplegado, y ese desplegarse resulta que da lugar a configuraciones socioculturales y a configuraciones psicológicas que afectan a la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Nos encontramos así en la conjunción de la antropología psicológica, la antropología sociocultural y la antropología filosófica constituyendo lo que se denomina el círculo hermenéutico.

La noción de círculo hermenéutico surge de la crítica a la noción de conciencia absoluta de Hegel y a la de conciencia histórica de Dilthey, al poner de manifiesto que la conciencia humana ni es absoluta ni puede abarcar la historia como si estuviera situada fuera de ella, sino que es una conciencia incardinada en un contexto sociocultural. Pero el círculo hermenéutico no es necesariamente un círculo vicioso.

Si la filosofía no fuera más que un producto cultural como cualquier otro, entonces la antropología sociocultural sería la clave interpretativa para la antropología filosófica, y nos encontraríamos realmente en un círculo vicioso, porque la antropología sociocultural, en tanto que

ciencia positiva, no se hace cargo de las cuestiones últimas sobre el ser y la verdad. El hacerse cargo de ellas es lo propio y distintivo de la filosofía, especialmente de la denominada *filosofía primera*, y eso es lo que hace destacarse a la filosofía de los demás productos culturales, como ya se señaló, y lo que hace que, si bien pueden darse interpretaciones histórico sociológicas de la filosofía, ésta se destaque y se sitúe en un ámbito de radicalidad desde el que le es posible un conocimiento último de la cultura, la sociedad y la historia.

La interpretación cultural de la filosofía no impide una consideración filosófico-trascendental de la cultura, sino que apela a ella, y esa consideración es lo que hace que el círculo hermenéutico no sea un círculo vicioso.

La ruptura del círculo vicioso requiere, en primer lugar, señalar una inspiración en la civilización occidental —que es donde aparecen la filosofía y la ciencia— tal que ella pueda ser considerada como la línea de desarrollo del espíritu humano en la cual este espíritu alcanza su plena y propia madurez. Eso es lo que se ha intentado mostrar en los primeros epígrafes del presente capítulo: no es etnocentrismo considerar que la cultura en cuyo seno nacen la filosofía y la ciencia es la más elevada, porque esas actividades cognitivas representan la máxima elevación del conocimiento que es propio de la naturaleza humana. En este sentido hay que sostener con Hegel que un pueblo sin filosofía es un pueblo cuya cultura no ha alcanzado, o ha perdido, su plena y propia madurez.

En segundo lugar la ruptura del círculo vicioso requiere mostrar que la filosofía, en el seno de la cultura occidental, triunfa sobre la perspectiva sociológica y psicológica. Esto se logra si se muestra que la filosofía es el acontecimiento por el cual el espíritu accede a unos puntos de referencia últimos, que son los principios del ser y de la verdad, desde los cuales puede inquirir sobre el valor de verdad de todas las actividades humanas cognitivas y sobre el fundamento último y el sentido de todas las actividades humanas no cognitivas y en general de todo lo real.

Esto no significa, como anteriormente se señaló también, que la filosofía anule o suplante a todas esas actividades, ni que interrumpa su realización hasta que haya averiguado su esencia, ni tampoco que niegue la legitimidad del estudio de las actividades humanas desde el punto de vista de su valor utilitario, adaptativo, gratificante, etc. Ya se ha dicho también lo justificado de los ataques del existencialismo

a la filosofía hegeliana: el pensamiento filosófico no puede suplantar el ejercicio de la existencia.

La primacía del filosofar que aquí se señala no consiste en lo que podría llamarse «filosofismo» o idealismo, ni tampoco en postular, al modo existencialista, un primado de la conciencia en lo que se refiere al ejercicio autoconsciente de la existencia personal. Esto no basta porque se puede ejercer autoconscientemente la existencia personal en el caos.

El primado de la filosofía que aquí se sostiene no pretende, pues, suplantar ninguna actividad, ni tampoco hacerla simplemente más consciente, sino, sobre todo, orientarla mediante la indagación de su sentido último, con respecto a los principios radicales del ser y de la verdad.

Desde el plano filosófico trascendental así delimitado, se puede trazar el perfil de la antropología filosófica por referencia a los siguientes saberes filosóficos<sup>97</sup>:

1. Ontología: estudio de los que signifique ser, existencia, naturaleza, en general y para el hombre en particular.
2. Psicología filosófica: estudio de los organismos vivientes en general y del hombre en tanto que organismo viviente.
3. Teoría del conocimiento: estudio del alcance y los límites de las capacidades cognoscitivas humanas.
4. Ética: estudio del deber ser del hombre.
5. Filosofía del trabajo y de la economía.
6. Filosofía social.
7. Filosofía política.
8. Filosofía del derecho.
9. Filosofía del lenguaje.
10. Filosofía de la ciencia.
11. Filosofía de la técnica.
12. Filosofía del arte.
13. Filosofía de la religión.
14. Filosofía de la cultura.
15. Filosofía de la historia.
16. Filosofía de la educación.

[97] Cfr. ARELLANO, J.: *Síntesis del planteamiento sistemático de la antropología fundamental*, cit., Sevilla, 1966.

Como puede verse, las ciencias filosóficas sobre el hombre tienen una cierta correspondencia con las ciencias positivas sobre el hombre; versan sobre los mismos objetos que éstas desde el punto de vista material, pero se interrogan por la esencia de ellos. La *antropología filosófica* corresponde, según su contenido, o bien a la *psicología racional* o bien a la *filosofía de la cultura*, básicamente, al menos en cuanto que los cultivadores de la antropología filosófica recogen en sus tratados los temas de la psicología racional o bien los temas de la filosofía de la cultura. Sin embargo, no puede decirse que la antropología filosófica actualmente coincida con esas disciplinas. La variedad temática de la antropología filosófica es tan amplia como la que ya se señaló para las antropologías positivas.

Se puede hacer una antropología filosófica centrada básicamente o exclusivamente en la ontología (Heidegger), en la biología (Gehlen y Plessner), teniendo como punto básico una teoría del conocimiento (Husserl), en función de la ética (Scheler), desde el trabajo, la economía y la técnica (filosofía del *homo faber*: Marx), desde el lenguaje y la capacidad simbólica humana (Cassirer), desde la religión (Rahner), etc.

Si la tarea de la antropología filosófica implicara abarcar en extensión y en profundidad todas las ciencias positivas anteriormente señaladas que se refieren al hombre y las filosóficas que se acaban de mencionar, sería interminable. Y en cierto modo lo es, porque tampoco se puede renunciar a ella. Pero se puede acotar el objeto de la antropología de forma que sea abarcable por una sola mente, al menos en sus líneas fundamentales.

La delimitación de una antropología filosófica vendría dada, en primer lugar, por la integración de la antropología física, la antropología psicológica y la psicología racional para responder a las preguntas que interrogan en términos de esencia por la corporalidad, la sensibilidad, la instintividad, la afectividad y la espiritualidad del hombre. Y en segundo lugar, por la integración de la antropología psicológica, la antropología sociocultural y las disciplinas filosóficas correspondientes, para responder a las preguntas que interrogan, también en términos de esencia, por la etnicidad, la sociabilidad, la religiosidad, la historicidad, etc., del hombre, es decir, para responder a las preguntas qué es la moral, el trabajo, la economía, la sociedad, la política, el derecho, el lenguaje, la ciencia, la técnica, el arte, la religión, la cultura y la historia, atendiendo a su fundamento antropológico.

Corresponde ahora considerar con más detenimiento los conceptos fundamentales y los métodos de una antropología filosófica que aspire a resolver esos interrogantes.





## FACTORES ESTRUCTURALES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.

1. Los planos epistemológicos del saber antropológico.
  - § 15. *Los planos epistemológicos del saber antropológico.*
  - § 16. *El plano empírico-positivo. El hombre como estructura funcional de elementos fácticos.*
  - § 17. *El plano lógico-reflexivo. El hombre como fundamento transcendental de síntesis objetivas.*
  - § 18. *El plano fenomenológico-existencial. El hombre como singularidad incomunicable.*
  - § 19. *El plano fenomenológico-ontológico: El hombre como realidad ontico-ontológica.*
2. Conceptos fundamentales de una antropología filosófica. La noción de cultura.
  - § 20. *Conceptos fundamentales de una antropología filosófica. La noción de cultura.*

### 1. Los planos epistemológicos del saber antropológico.

§ 15. *Los planos epistemológicos del saber antropológico.*

En la introducción a su libro *The concept of Mind*, Gilbert Ryle declara que al presentar una teoría sobre la psique, no pretende ofrecer una nueva información, «Poseemos de ella —dice— un rico conocimiento que no se deriva ni es perturbado por las tesis de los filósofos. Las tesis que constituyen este libro no pretenden aumentarlo, sino rectificar su geografía lógica»<sup>1</sup>.

En esa misma línea de afán de claridad y de orden, se inscribe el concepto de la antropología (filosófica), de sus métodos que pasamos a exponer. Contamos en la actualidad con demasiadas concepciones de la antropología: tantas, hasta puede resultar aventurado sostener que se trata de una disciplina. La heterogeneidad, no sólo metodológica sino incluso temática que ofrecen los diversos enfoques antropológicos considerados anteriormente, hacen problemática una afirmación semejante, y, sin

[1] RYLE, G.: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires: Paidós, 1967, p. 13

embargo, para el estudioso es imposible desistir de la unificación: porque la atracción de la unidad es en sí misma el deseo de saber.

No sería verdadero, ni tampoco justo, mencionar a Gilbert Ryle como si él y la corriente analítica fueran el único o el mejor paladín de la tarea que tiene como objeto lograr una concepción unitaria del hombre mediante la articulación armónica de los saberes que versan sobre él. Habría que mencionar con igual derecho a Lévy-Strauss y Piaget en el campo estructuralista, a Strasser y A. de Waehlens en el ámbito de la fenomenología, a Luckács y Habermas en diversos campos de la filosofía dialéctica, a Gadamer y Ricoeur en la hermenéutica, a Heidegger y Hengstenberg en la ontología, a Gehlen y Plessner en la biología teórica, a Kardiner y Lacan en diversos campos psicoanalíticos, y tantos otros. Todos ellos han intentado la unificación, pero ¿lo han conseguido de un modo suficientemente satisfactorio? ¿No han quedado todos esos intentos contraídos en la parcialidad al marginar o forzar cuanto no se avenía a una congruencia con los presupuestos de los que se partía? La acusación de reduccionismo o de marginación desconsiderada ha estado presente en las polémicas entre Strasser y Piaget, entre Lévy-Strauss y Ricoeur, entre Popper y Adorno, entre freudianos y marxistas, entre conductistas y psicoanalíticos, enarbolada tanto por uno como por otro de los contrincantes. No se trata sólo de un enfrentamiento en los métodos empírico-positivos, analíticos, dialécticos y fenomenológicos entre sí, sino también de un conflicto de fronteras o de competencias entre la psicología, la sociología, la lógica, la ontología y la antropología.

«Desde su comienzo mismo, la historia es – decía Dostoyewski en su obra cumbre *Los hermanos Karamazov* – una lucha constante entre el bien y el mal, y el campo de batalla donde tiene lugar ese combate es el corazón del hombre».

Podría afirmarse también que la antropología es *el* campo de batalla donde se enfrentan esas disciplinas científicas y *uno* de los campos donde celebran sus combates esos métodos. Y si esta afirmación es plausible, puede advertirse ya cuán problemática resulta la tarea de formular *el* concepto y *el* método de *la* antropología. Porque no basta con *decir* que se quieren evitar los reduccionismos, ni tampoco con tener verdaderamente la honesta intención de evitarlos, pues ambas cosas se dan en la mayoría de los autores mencionados (en caso contrario tal vez no se hubieran avenido a celebrar debates orales). No basta con pretenderlo; hace falta conseguirlo efectivamente, y de esa

consecución habrían de dar fe no sólo sus protagonistas, sino también los espectadores interesados y, por consiguiente, competentes para ello.

Formular el concepto y el método de la antropología requiere previamente poner un poco de orden en este –podríamos llamarlo– «campo de batalla». Aunque ello no es suficiente, es, sin embargo, punto de partida obligado<sup>2</sup>.

Poner orden no es, inmediatamente, obtener *ab intrínseco* la unidad de lo diverso (la taxonomía no es, desde luego, la unidad del saber), pero puede ser un *primer* paso para ello: *táxis de pasa lógos* (*Physica* 1, 252 a 13). «Todo orden tiene el carácter de la reunión», traduce Heidegger<sup>3</sup>.

Poner orden sería, pues, el primer paso; los pasos siguientes, hasta el definitivo, constituyen la aventurada tarea que pone a prueba la capacidad del intelecto humano. La dificultad es señalada en los siguientes términos por Max Scheler en 1928:

«No poseemos una idea unitaria del hombre... La multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, *ocultan* la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean... Cabe decir que en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad»<sup>4</sup>.

Pero es preciso advertir que la dificultad no tiene solamente el carácter coyuntural que Scheler indica. Es más radical que el atribuible a un período de la historia. Este carácter más radical de lo arduo que resulta la constitución unitaria del saber lo señaló Heráclito en los umbrales mismos del pensamiento filosófico: «Los hombres no son capaces de tomar junto lo que siempre está junto»<sup>5</sup>. Aunque el saber es

[2] Evitar los reduccionismos es la primera de las tres funciones que L. Cencillo asigna a la antropología filosófica: «El papel de tal antropología ha de comenzar siendo bastante modesto y no atribuirse facultades creadoras. Su primera función ha de ser simplemente la de *control* de datos, ya que los métodos particulares de cada campo objetivo tienden a absolutizar el tipo de consideración propio, ha de haber una disciplina antropológica que coordine, integre y descubra los límites que entre los distintos niveles y campos existen, para que el producto de las distintas investigaciones llegue a densificarse en una consideración total y multidimensional (es decir, no meramente unificadora con el consiguiente riesgo de simplificación)». CENCILLO, L.: *El hombre, noción científica*. Madrid: Neurociencia, 1978, pp. 173-174.

[3] HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires: Nova, p. 162.

[4] SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid: Revista de Occidente, 1936, p. 12.

[5] Fragmentos 34 y 50. Traducción de Heidegger, *Introducción a la metafísica*, ci t., p. 166.

de suyo la integración unitaria de lo diverso, no se logra en un único acto originario. Ello significa que el logos, aunque en sí mismo es uno, tiene una dimensión histórica —o si se quiere *quasi* material— en la cual se manifiesta con las características de lo discontinuo y fragmentario sin que pueda asegurarse que esa manifestación se gradúa según un orden que pertenezca al propio logos. Tampoco se puede sostener que la secuencia histórico-cronológica de constitución del saber sea completamente alógica y que la anterioridad y posterioridad de unos saberes con respecto a otros sea totalmente extrínseca a los saberes mismos y completamente irrelevantes para ellos.

Así pues, aunque el orden cronológico y el sistemático no coincidan, se puede intentar una consideración conjunta de ambos. En los que se refiere al saber antropológico podemos decir que se ha constituido y desarrollado en diversos planos epistemológicos, entre los cuales se han establecido relaciones varias a lo largo de la historia. Estos planos son:

1. *El Plano empírico-positivo*. En él se han desarrollado las ciencias antropológicas que se pueden llamar categoriales, y que según hayan tematizado la *physis* o el *ethos* hemos clasificado en biopsicológicas e histórico-sociológicas.
2. *El Plano lógico-reflexivo* o lógico-trascendental, inaugurado en el intento de dotar de fundamentación al saber empírico positivo. En este ámbito, se pueden situar dos tipos de antropologías:
  - 2.1. La que entroniza la subjetividad trascendental como logos espiritual y fundamenta desde ella el *ethos* y el saber sobre la *physis* (Kant, Cassirer) e, incluso la *physis* misma, (Hegel). Son las antropologías basadas en el *análisis epistemológico*.
  - 2.2. La que establece la *physis* como fundamento del logos y del *ethos*, dando lugar a diversas antropologías de corte naturalista basadas en el *análisis sociológico*: son las diversas formas de materialismo trascendental (dialéctico, estructuralista, etc...).
3. *El Plano fenomenológico-existencial*, surgido en el intento de remediar la insuficiente tematización de la subjetividad concreta llevada a cabo en los dos planos anteriores en base a las síntesis objetivas. También en este ámbito se pueden distinguir dos tipos de antropologías:

- 3.1. La que caracteriza la subjetividad concreta en cuanto que *ethos* o libertad como último fundamento de todo dinamismo humano. Son las antropologías de corte irracionalista (Kierkegaard, Nietzsche) y las intimistas (Sócrates, S. Agustín, Pascal).
- 3.2. La que determina la subjetividad en cuanto que *physis* vital, diversamente caracterizada, como constitutivo radical del hombre y como fundamento del *logos*, son las diversas antropologías vitalistas (de Shopenhauer a Freud), pragmatistas (James, Dewey...).
4. *Plano fenomenológico-ontológico*. En este nivel cabe situar:
  - 4.1. La antigua psicología racional, tal como se concibió y desarrolló, en base al método lógico-racional, desde Aristóteles hasta Christian Wolff, y cuyo cuerpo temático ha pasado íntegramente a la actual antropología fundamental.
  - 4.2. La moderna ontología fenomenológica que se hace cargo del ser humano dando lugar a lo que Scheler llamó *antropología filosófica*, desarrollada en diversas direcciones desde el propio Scheler hasta Hengstenberg. Es la antropología basada en el análisis fenomenológico.

Quizás esta clasificación no recoja toda la producción antropológica contemporánea, pero probablemente toda ella pueda situarse, si no estrictamente en los planos indicados, al menos en la intersección de unos con otros.

Esta clasificación está basada, más que en diferenciaciones de índole temática — como la que cabe establecer entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu —, en diferencias de orden metódico, que permiten una mayor apreciación de matices. Quizá la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu sea menos radical que la existente entre ciencias empírico-positivas y ciencias filosóficas-reflexivas.

Así pues, tenemos 1) un primer enfoque de la antropología que se hace cuestión de los hechos empíricos, 2) otro que se pregunta por los fundamentos de las leyes objetivas, 3) un tercero que tematiza la subjetividad singular, y finalmente 4) un cuarto enfoque que arranca de la pregunta por la realidad en general y por las clases de realidad existentes. Este último enfoque es, en rigor, el más amplio de todos, puesto que la pregunta por la realidad es menos restrictiva que la pregunta por los hechos empíricos, por las objetividades y

por la subjetividad. Acaso también por eso la fenomenología se ha relacionado con la ontología clásica desde sus comienzos, porque su punto de partida, su grito de «vuelta a las cosas mismas» apela a una noción tan originaria, abarcadora y confusa como la noción de «ente», y guarda casi tantos implícitos como ella.

Por su amplitud, y también por ser históricamente el primero desde el que se aborda el estudio del hombre, el enfoque ontológico es aquel en cuyo plano gnoseológico se formula por primera vez la *diferencia antropológica*, es decir, la irreductibilidad entre hombre y mundo, entre cultura y naturaleza, entre *ethos* y *physis*. Tal diferencia se logra con el descubrimiento del *logos*, en función del cual, y al hacer al hombre su portador y custodio, aparece la tematización filosófica de la subjetividad.

Desde esta perspectiva se echa de ver que, si el concepto de hombre ha surgido así, la antropología es *eo ipso* antropología filosófica, aunque esto no resuelve el problema último planteado en el seno de la ontología fenomenológica: si para el hombre «ser» no significa lo mismo que para cualquier otro ente, si el hombre *es* de un modo irreductible y preeminente a cualquier otra realidad, entonces la antropología se destaca de la metafísica y la sobrepuja. Esta contraposición está expresada en la conocida metáfora bucólica de Heidegger «el hombre es el pastor del ser». No entramos ahora en el dilema de la relación entre metafísica y antropología. A los efectos aquí pertinentes basta señalar que el dilema ha de resolverse en el seno de la propia metafísica.

Con esto no tenemos más que una somera caracterización de los saberes antropológicos según sus diversos métodos, que pueden dar lugar a diversos conceptos del hombre. Si perseguimos *un* concepto de la antropología que dé cumplida cuenta del ser humano en su unidad, habrá que buscar la articulación de todos esos saberes, respetando sus peculiaridades y acogiendo todas sus aportaciones. Todo esfuerzo intelectual merece gratitud; también aunque sus resultados sean erróneos, es decir, parciales y desajustados, porque la advertencia de ello es una ganancia de verdad, y por tanto un incremento del saber. *Veritas index verum et falsum*, decía Spinoza, la verdad es índice de lo verdadero y de lo erróneo. Por tanto, un concepto adecuado de la antropología tiene que poder hacerse cargo de todos los hallazgos antropológicos, y ser capaz de remediar sus desajustes.

§ 16 *El plano empírico-positivo. El hombre como estructura funcional de elementos fácticos.*

Por lo que se refiere a los saberes antropológicos empírico-positivos, hay que decir que abarcan la casi totalidad de las ciencias de la naturaleza y la totalidad de las ciencias de la cultura. El primer grupo halla su síntesis en la antropología física, y el segundo en la antropología sociocultural, las cuales a su vez se supone que pueden hallar su síntesis en la antropología filosófica. Es posible que así sea, pero cabe también que la síntesis se logre en el mismo plano empírico-positivo por el procedimiento de la adición ordenada, de manera que el paso a otro plano no viniera imperado por una exigencia de síntesis sino de fundamentación.

Esta segunda posibilidad es la que parece preferible atender, pues es la que a primera vista promete mayor cantidad de conocimientos ordenados, es decir, más saber. Tal posibilidad puede considerarse como efectivamente intentada, sin que en el intento los métodos hayan disuelto completamente el objeto de la antropología, o, al menos, no en la mayoría de los casos.

La antropología empírico-positiva se ha desarrollado en el campo biopsicológico desde Darwin hasta Lorenz y Eibl-Eibesfeldt, y en el campo histórico-sociológico desde Bachofen, Morgan y Tylor hasta fundirse indiscerniblemente con la sociología a partir de Kluckhohn, Radcliffe-Brown, y Durkheim, por citar sólo algunos de los nombres más preeminentes. La articulación entre la antropología física y la sociocultural ha sido abordada por la antro- psicología norteamericana (Ruth Benedict, M. Mead, E. Sapir, A. Kardiner), por el estructuralismo (Lévy-Strauss, Piaget), por autores relacionados con la cibernética (L. von Bertalanfy) y por la sociobiología.

Es verdad que la noción misma de *hecho empírico* en base a la cual se montan estas antropologías, es muy restrictiva, y podría dificultar la obtención de lo genuinamente humano de un modo suficientemente diferenciado, pero en cambio permite advertir hasta qué punto la realidad humana es *physis* en homogeneidad con el cosmos.

La síntesis podría abordarse, programáticamente, en base a estos tres factores:

1. El sistema periódico de Mendeleev.
2. El código de Watson y Crick.
3. Los códigos lingüísticos.

El sistema periódico sirve para dar razón de toda formación material, humana o no humana, y para resaltar la comunidad del hombre con el cosmos.

El código genético es útil para dar razón de todo organismo viviente, humano o no humano, y para resaltar la comunidad del hombre con los demás animales.

Los códigos lingüísticos permiten dar razón de los productos culturales, y establecer con precisión la diferencia antropológica.

La síntesis de estos tres factores se logra al advertir que cada uno de ellos presupone el anterior y deriva de él. La exigencia de otro orden gnoseológico de consideración aparece cuando se advierte que la relación de antecendencia de un factor con respecto al siguiente no es una relación de fundamentación suficiente, y cuando se advierte que la relación de fundamentación no es un *hecho empírico*.

De otro modo podrían verse también los límites del plano empírico-positivo en la misma línea en que, sobre dicho plano, von Bertalanffy y Young señalan la diferencia antropológica: «la historia natural queda desbordada en el momento en que aparecen sistemas extrasomáticos capaces de acumular y transmitir una información muy superior a la de los sistemas somáticos. Estos nuevos sistemas son los lenguajes escritos»<sup>6</sup>. Con esta observación von Bertalanffy quiere señalar la diferencia antropológica, y no cabe duda de que lo consigue.

Pero lo más peculiar de los códigos lingüísticos humanos no es sólo que tengan esa capacidad informativa – o dicho filosóficamente, que el pensamiento tenga esa apertura a la infinitud –, sino también que puedan hacerse cargo y contener simbólicamente el sistema periódico, el código genético y las reglas de constitución y articulación de ellos mismos en cuanto que códigos lingüísticos. Dicho filosóficamente, lo peculiar del pensamiento humano es también que tenga el carácter de la reflexividad.

§ 17. *El plano lógico-reflexivo. El hombre como fundamento trascendental de síntesis objetivas.*

Aquí se abre un nuevo ámbito cognoscitivo. Y resulta ineludible traspasar la noción de *hecho empírico* porque si bien la atención a ella ha permitido la constitución de un saber tan amplio y tan

[6] YOUNG, J. Z.: *Antropología física*, Barcelona: Vicens, 1976, p. 608.



útil como la ciencia positiva, esta misma ciencia, el conjunto de sus hipótesis y teorías, no constituye un *hecho empírico*. El saber acerca de las ciencias no puede adquirirse, pues, por el mismo procedimiento que el saber acerca de los hechos. Este es el itinerario que llevó a Kant a la inauguración del punto de vista trascendental.

Adviértase, antes de pasar adelante, que el ejercicio del logos como ordenador o sistematizador de hechos empíricos elementales, obtiene un saber de la naturaleza en términos de estructuras y funciones, o si se quiere, en términos de estructuras funcionales. Lo real queda de esta manera formalizado, es decir, sabido, por el procedimiento de obtener o constituir (da lo mismo en este momento) su forma ideal. Este modo de saber gana justamente la forma, pero pierde otro factor que resulta indisoluble de ella en la constitución misma de la *physis*, a saber, la *energeia*. Aristóteles advirtió esto, y por eso insistió en que la física no tolera el método matemático<sup>7</sup>. ¿Qué significa esto? Significa que si las formas son consideradas como idealidades, la *energeia* pasa a ser *eo ipso* extrínseca a la forma. Tal fenómeno recibe en física el nombre de mecanicismo. Husserl lo denomina —aunque no lo describe tal como aquí se indica— *objetivismo naturalista*, y lo detecta tanto en las ciencias de la naturaleza como en las del espíritu. Por donde se podría señalar su pervivencia tanto en la antropología física como en la socio-cultural.

El punto de vista trascendental se inaugura habiéndose consumado ya la disociación entre *forma* y *energeia*, y transportándola a su propio plano gnoseológico.

En el plano empírico-positivo se concibe y se expresa la unidad del hombre en términos de estructura funcional, y su preeminencia resulta problemática porque su originalidad queda casi oculta por la dependencia que tiene respecto del conjunto de estructuras funcionales que constituye el universo. Al inaugurarse el punto de vista trascendental, es el conjunto de estructuras funcionales que constituye el universo (objetivo), el que alcanza su unidad en la subjetividad trascendental. Se obtiene así una antropología filosófica que es una antropologización de toda la filosofía. La pregunta en que se contienen todas las cuestiones filosóficas es la pregunta *¿was ist der Mensch?*

[7] Cfr. ARISTÓTELES: *Metafísica*. 11. J.

Al responder a esta pregunta, si no se puede sostener que la subjetividad trascendental sea una estructura funcional de carácter ideal —y no es posible porque lo que se busca es averiguar cómo se constituyen esas estructuras ideales, la ciencia—, se sostiene que es una *energeia* caracterizada como libertad o como espíritu. La disociación entre *forma* y *energeia* es transportada al plano trascendental, donde adopta la forma de contraposición entre sujeto y objeto.

Ahora bien, si la pregunta antropológica ha de ser respondida, si se quiere saber qué es el hombre, o el espíritu o la subjetividad, si además se define ésta por referencia al saber, y el saber por referencia al objeto, no queda más remedio — para contestar a la pregunta — que verter toda la *energeia* en constitución de objetividades. Es la identidad entre sujeto y objeto.

También se puede llegar a este resultado suponiendo que la *energeia* no es ninguna subjetividad trascendental, sino una materia trascendental y que la noción de subjetividad trascendental surge como reflejo de un momento del proceso por el que esa materia trascendental acaba logrando la identidad sujeto-objeto. (Interpretación de la filosofía racionalista e idealista como ideología burguesa. Cfr., entre otros, Lukács y Goldmann).

En cualquiera de los dos casos la pregunta antropológica queda respondida en términos de síntesis objetiva, y la diferencia antropológica queda comprometida o disuelta entre las formalidades en las que se despliega el espíritu absoluto o la materia absoluta.

§ 18. *El plano fenomenológico-existencial. El hombre como singularidad incomunicable.*

Lo que históricamente se ha reprochado a estos planteamientos en relación con la pregunta antropológica, es que no alcanzan una tematización suficiente de la subjetividad singular, y que lo que lo impide es precisamente el pretender lograrlo en base a síntesis objetivas. Semejante reproche guarda cierta analogía con la vieja crítica aristotélica a la idea platónica: una síntesis objetiva, (una idea) no puede ser aquello en que se resuelva exhaustivamente una subjetividad real en tanto que real (es decir, en tanto que activa).

La búsqueda de la subjetividad singular desde la noción de espíritu es iniciada muy pronto por Kierkegaard, mientras que la misma búsqueda desde la noción de materia trascendental se inicia

casí cien años después (Schaff, Garaudy), pero en cualquier caso se trata de la constatación de la mencionada insuficiencia.

Los intentos de ajustar formalidad y *energeia* en base a las formalidades, deja paso a los planteamientos antropológicos que renuncian a dicho ajuste afirmando la preeminencia de la *energeia* considerada como libertad de una subjetividad concreta (existencialismos) o considerada como energía vital (vitalismo irracionalista, historicista, etc...). En cualquiera de los dos casos se trata de una descalificación de las síntesis objetivas en que se cifra el saber, y, en cierto modo, de una descalificación del saber mismo en tanto que racionalidad.

El intento de ajustar *energeia* y formalidad en una coincidencia sin residuos está presidido por la noción de totalidad, en cuya constitución se cifra el logro de la máxima aspiración humana: la libertad absoluta concebida y vivenciada como el dominio absoluto, es decir, como conocimiento de la necesidad. Y si bien es cierto que la libertad puede concebirse y vivenciarse de esa manera, no lo es menos que también se puede concebir y vivenciar en sentido contrario como la completa ausencia de la necesidad, es decir, como irracionalidad.

Con el análisis psicológico existencial Kierkegaard inaugura un nuevo plano gnoseológico. La diferencia antropológica viene ahora establecida por Kierkegaard desde la noción de Dios, y, más aún, desde la fe en El. Sólo así, según Kierkegaard, se puede responder, no ya a la pregunta «¿qué es el hombre?», sino –inquiriendo por la subjetividad singular– a la pregunta «¿qué significa para el hombre ser un yo?»

La apelación a la fe es bastante congruente con el punto de partida del pensador danés. Si bien es cierto que se puede definir a Dios como saber absoluto o como autoconciencia absoluta, no lo es, en cambio, que se pueda definir ese saber y esa autoconciencia como síntesis objetiva, como identidad entre sujeto y objeto, pues tal identidad es imposible como ha señalado Sartre insistentemente. Por lo tanto, el saber de Dios sobre sí mismo, en tanto que subjetividad, no tiene el carácter de la racionalidad. Ese saber, por consiguiente, puede ser la vía de acceso cognoscitivo al yo. Y es así precisamente como se define la fe: participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Si además se añade que la fe es lo contrario de la razón –dentro de la más genuina tradición luterana–, el saber acerca del hombre, la antropología, entra por los cauces intimistas hasta extinguirse en el mutismo místico o en la afirmación de lo absurdo.

También puede intentarse una recuperación de la subjetividad concreta por otra vía distinta de la religión, y ajena también a la

racionalidad: el arte, y, en general, las actividades sentimentales y lúdicas, en función de las cuales es igualmente posible establecer la diferencia antropológica. En esta línea cabría situar los desarrollos antropológicos que arrancan de Nietzsche, Scheler, etc. También en estos planteamientos hay una renuncia a ajustar la *energeia* (espiritual o vital) a las formalidades y a agotarla en ellas, pero como el criterio del saber se sigue cifrando en tal agotamiento, es decir, en la totalidad, y a la vez dicha totalidad se considera como inconstituible, el saber queda aquejado de una parcialidad en virtud de la cual resulta siempre contestable y vulnerado: hay un saber antropológico, pero su validez no puede determinarse.

§ 19. *El plano fenomenológico-ontológico. El hombre como realidad óptico-ontológica.*

En ese último contexto aparece la fenomenología. En los inicios del movimiento fenomenológico Husserl busca el principio del saber, y por cierto en la línea de la diferencia antropológica misma.

Posteriormente Heidegger aborda la antropología en confrontación con la ontología, en un intento de ejercer el pensamiento de un modo originario.

La antropología es desplazada en cuanto que saber no suficientemente radical, y aparece la analítica ontológico-existencial con la pretensión de fundar, desde su más original génesis, los saberes empíricos, la reflexión trascendental, y el análisis fenomenológico existencial.

La pregunta más radical de cuantas cabe hacer es aquella que interroga por el sentido del ser, pero para responderla cabalmente es preciso analizar la estructura del ente en cuyo seno acontece la pregunta misma. El desarrollo del análisis arroja como resultado que el existente humano consiste en referirse al ser de los entes según un modo peculiar de referencia que viene caracterizada como comprensión del ser. Así, pues, el existente humano es comprendido por su referencia al ser y el ser es comprendido por un acontecimiento entrañado en el existente humano. Surge de este modo el llamado círculo hermenéutico, en cuyo ámbito, bien para ensancharlo, bien para cancelarlo, se debaten las más recientes corrientes de la antropología fundamental en busca de la síntesis.

Con el análisis de estos cuatro planos epistemológicos quedan expuestos cuatro conceptos y cuatro métodos de la antropología fundamental. Antes de hacer ninguna propuesta sobre el concepto y el

método de la antropología, era indispensable atender a las propuestas formuladas con anterioridad.

## **2. Conceptos fundamentales de una antropología filosófica. La noción de cultura.**

§ 20. *Conceptos fundamentales de una antropología filosófica. La noción de cultura.*

Los tratados de antropología positiva suelen construirse articulando sus nociones claves según la siguiente secuencia<sup>8</sup>:

1. El hombre como animal. Aparición del hombre y diversificación de las razas.
2. Relación entre naturaleza y cultura.
3. Artefactos técnicos: alimentación, vivienda, vestido, economía.
4. Organización social: familia, parentesco, organización política.
5. Representaciones simbólicas: lenguaje, arte, religión.
6. Modulación cultural de la personalidad.
7. Cambios socioculturales.

El punto clave en el que las antropologías positivas apelan a la filosófica — o en el que la descalifican, si son reduccionistas — es el de la relación entre naturaleza y cultura. La noción que sirve de puente a los dos elementos de ese binomio es la de *naturaleza humana*, pero en su delimitación es donde se desencadenan con virulencia las aporías.

La mayoría de los cultivadores de las antropologías positivas suscribirían la tesis de que la cultura no es una consecuencia de la naturaleza humana, sino constitutiva de ella, en virtud de un sistema de *feed-back* positivo que se establece entre patrones culturales, cuerpo y cerebro, mediante el cual un progreso en cualquiera de los tres factores determina un progreso en los otros dos. De esta forma se puede concluir que «el hombre también es un artefacto cultural»<sup>9</sup>.

[8] Tomo como punto de referencia el manual de BEALS y HOIJER: *Introducción a la antropología*. Madrid: Aguilar, 2.ª ed. 1974.

[9] GEERTZ, Clifford: *The impact of the concept of culture on the concept of man*, en *The interpretation of culture*, New York: Basic Books, 1973, p. 51. Esta misma tesis es la desarrollada extensamente por F. TINLAND en *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, París: Aubier Montaigne, 1977.

No obstante esto, y por la simple constatación de la diferencia entre la cultura humana y lo que podría llamarse «cultura» animal, que otros prefieren denominar «protocultura»<sup>10</sup>, la mayoría de los antropólogos suscribirían también la tesis de que «sin hombre no hay cultura, pero sin cultura no hay hombre»<sup>11</sup>, que tiene todas las características de un círculo vicioso.

Las dificultades de una transición del animal al hombre sin solución de continuidad se ponen de manifiesto sobre todo en el problema del origen del lenguaje, donde la tesis de la articulación entre cerebro y lenguaje según un sistema de *feed-back* positivo no logra explicar bien ni el lenguaje humano ni el cerebro humano.

«El hombre es por naturaleza, como dijo Arnold Gehlen, un ser de cultura. Es decir, que todo su sistema de actividades y reacciones innatas fue construido filogenéticamente y ‘calculado’ de tal modo por la evolución que necesitara el complemento de la tradición cultural. Por ejemplo: todo el enorme aparato neurosensorial del lenguaje humano se debe a una evolución filogenética, pero está hecho de modo que su funcionamiento tiene por premisa la existencia de un idioma desarrollado culturalmente y que el niño ha de aprender»<sup>12</sup>.

Las dificultades de la tesis de la relación de *feed-back* entre cerebro y lenguaje se agudizan cuando se analiza qué quiere decir *idioma desarrollado culturalmente*. Kroeber señaló que un pueblo con una cultura más desarrollada que otro podría tener, por hipótesis, un vocabulario más amplio, pero que la amplitud del vocabulario no afecta a la gramática, a la que, en general, ningún desarrollo cultural afecta. Por otra parte, resulta imposible establecer qué pueda significar «superioridad» o «carácter más primitivo» de una lengua con respecto a otra, porque cualquier lengua es capaz de indefinidas modificaciones y de atender a todas las demandas de cualquier cultura<sup>13</sup>.

Estas y otras dificultades análogas llevaron a un número relevante de lingüistas, desde E. Sapir hasta Lenneberg y Chomsky, a la tesis de que la capacidad de adquirir y emplear un lenguaje humano no se debe a que el organismo esté funcionalmente muy perfeccionado o tenga un gran

[10] Cfr. WALLECE, A.: *Culture and Personality*, New York: Random House, 2.<sup>a</sup> ed. 1970, pp. 50 y 55.

[11] GEERTZ, C.: *op. cit.*, p. 49

[12] LORENZ, K.: *Sobre la agresión*, Madrid: Siglo XXI, 1971, p. 298.

[13] KROEBER, A.: *Anthropology*, New York: Harbinger Books, 1963. Parágrafos: 104, 105 y 106.

cerebro, sino a que se trate de un organismo humano<sup>14</sup>. En el campo del lenguaje, la naturaleza humana se perfila, pues, como algo nítidamente fundamentante de la cultura, y no como consecuencia de ella.

Pero esta antecendencia fundante se puede hacer extensiva, desde el lenguaje, a todas las manifestaciones de la cultura. Aunque no hay fósiles de palabras ni de creencias —indica Kroeber— y sí de piedras, hay que suponer que el lenguaje y la cultura se originan a la vez. La construcción de artefactos parece requerir ideas generales o símbolos y comunicación entre los hombres. La cultura empezó cuando el lenguaje estaba presente; esto es lo más sensato, pero es indemostrable<sup>15</sup>.

El hecho de que la naturaleza humana se considere como fundamento de la cultura no dice nada en contra de su plasticidad. Más bien al contrario. La relación de *feed-back* positivo entre patrones culturales, organismo y cerebro puede explicar la diversificación racial y cultural del género humano si se supone que el organismo y el cerebro en cuestión son humanos, y no si se supone como pertenecientes a vivientes irracionales. Esto abre el tema filosófico de las peculiaridades de la naturaleza humana y, a través de lo que en ella hay de irreductible a los vivientes irracionales, el del origen del hombre en tanto que ser espiritual. Aquí surge la tarea de la antropología filosófica.

Los antiguos tratados de psicología racional estaban contruidos articulando sus nociones claves según la siguiente secuencia: 1) *physis*, 2) *bios* y *psique*, 3) subjetividad espiritual, 4) *lagos*, 5) *ethos*. Y este es, aproximadamente, el esquema de los tratados actuales de psicología filosófica: sus temas suelen ser la relación entre lo físico y lo mental, el yo, la libertad, la sensibilidad, el conocimiento intelectual, la afectividad, la eticidad<sup>16</sup>. Por lo que se refiere a los tratados de antropología filosófica<sup>17</sup>, la estructuración de su temática suele ser la siguiente: 1) la *physis* biológica del hombre, 2) la subjetividad humana, 3) la representación simbólica: lenguaje, arte, religión, ciencia, 4) la cultura, 5) la historia.

[14] SAPIR, E.: *Lenguaje*. New York: A Harvest Book. CHOMSKY, N.: *El lenguaje y el entendimiento*. Barcelona: Seix y Barral, 1971.

[15] Cfr. KROEBER, *Anthropology*. cit., parágrafo 101.

[16] Cfr., por ejemplo RYLE, G.: *El concepto de lo mental*, cit., y KENNY, A.: *Action, Emotion and Will*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963.

[17] Cfr., por ejemplo, CASSIRER, E.: *Antropología filosófica*, México: F.C.E., 1975, y LANDMANN, M.: *Antropología filosófica*, México: UTEHA, 1961.

A propósito de la pluralidad temática de la antropología filosófica, Cassirer comenta:

«Un libro que se ocupa de cuestiones psicológicas, ontológicas, epistemológicas, y que contiene capítulos que se refieren al mito y a la religión, al lenguaje y al arte, a la ciencia y a la historia, se expone al reproche de no ser más que un *mixtum compositum* de las cosas más diversas y heterogéneas. Espero que el lector, después de leídas sus páginas, encontrará que el reproche es infundado. Uno de mis propósitos principales se cifra en convencerle de que todos los temas de que se trata en este libro no constituyen, después de todo, más que un solo tema. Representan caminos diferentes que llevan a un centro común y, a mi parecer, corresponde a una filosofía de la cultura el encontrar y fijar ese centro»<sup>18</sup>.

Si se superpone el contenido convencional de la antropología y la psicología filosóficas al de la antropología positiva, según los grupos de secuencias temáticas que hemos transcrito, se observará una coincidencia bastante estricta entre los planteamientos filosóficos y los positivos. La diferencia estriba en que el grupo de temas correspondientes a «artefactos técnicos» y a «organización social» que aparece en los planteamientos positivos, no consta explícitamente en los filosóficos, al menos en los de Cassirer y Landmann.

Esta diferencia tiene el interés de que pone de manifiesto la preponderancia que en las antropologías positivas tienen los factores técnicos y sociales, que son estudiados en sí mismos y en su interconexión con los factores biológicos y simbólico-representativos. En la antropología filosófica la omisión de los factores técnicos y sociales, o su consideración indirecta desde los factores cognoscitivos o desde la historia, es, hasta cierto punto frecuente, y debe ser subsanada si se quiere elaborar una antropología filosófica que realmente integre las aportaciones de las antropologías positivas.

La antropología fenomenológico-ontológica de que se viene hablando, se propone aquí como capaz de llevar a cabo dicha integración en virtud de unos cuantos conceptos fundamentales con las virtualidades requeridas para ello. Dichos conceptos fundamentales se toman, en buena medida, de la filosofía clásica.

[18] CASSIRER, E.: *op. cit.*, p. 10.



Las dos definiciones aristotélicas del hombre son *Zoón echon lógon* y *Zoón politikón*. La segunda definición derivada de la primera y el nexo entre ambas lo cifra Aristóteles en el lenguaje:

«La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer, y significársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto; y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc... y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»<sup>19</sup>.

A su vez, y juntamente con el lenguaje, los factores técnico económicos inciden también en la constitución de la sociedad: «La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero que existe ahora para vivir bien»<sup>20</sup>.

Como es de suponer las nociones de *Zoón echon lógon* y *Zoón politikón* no están basadas en un conocimiento de cómo fueron y cómo desarrollaron sus vidas los primeros ejemplares de la especie humana, y, como es sabido, ambas nociones tienen amplios desarrollos allende el tema aludido en los textos transcritos. Todas sus virtualidades se contienen en la compleja concepción aristotélica de la psique humana.

La noción aristotélica de psique pretende expresar la originaria e indisoluble unidad de *energeia* y *forma*, y el filósofo griego pretende además mantener esa unidad a través de todos sus desarrollos especulativos, y en especial al formular la relación, originariamente unitaria también, de la psique con los elementos materiales que integran el organismo viviente.

Esta noción de psique no está construida primariamente para dar cuenta del ser humano, sino de los vivientes corpóreos. Tanto es así que en función de ella el hombre se define primariamente como animal. En este sentido, esta noción de psique, que tiene un definido perfil ontológico, es más apta para integrar los datos provenientes de las ciencias biológicas que la *res cogitans* cartesiana, el *yo pienso en*

[19] ARISTÓTELES: *Política*. 1253a 6-18.

[20] *Ibíd.*, 1252b 27-30.

general de Kant, el *espíritu absoluto* de Hegel, el *yo trascendental* de Husserl, el *centro radical de actos* de Scheler o el *para-sí* de Sartre.

Esta virtualidad de la noción de psique la señala Cassirer en los siguientes términos:

«La teoría de la evolución, en un sentido filosófico general, no era en manera alguna una conquista reciente; había recibido su expresión clásica en la psicología de Aristóteles y en su visión general de la vida orgánica. La distinción característica y esencial entre la versión aristotélica de la evolución y la moderna consiste en el hecho de que Aristóteles ofrecía una interpretación formal mientras que los modernos intentaban una interpretación material»<sup>21</sup>.

Dos explicaciones, una material y otra formal, de una misma realidad —la escala zoológica— pueden ser difíciles de integrar, pero probablemente resultará más fácil que la integración de dos realidades heterogéneas como son la escala zoológica y la *res cogitans*, por ejemplo. Por eso es por lo que esta noción de *psique* se puede tomar como una de las claves para una antropología fenomenológico-ontológica.

El ápice de la psique es el *Nous*, que Aristóteles concibe como inmune a las interferencias de los dinamismos orgánicos y de la afectividad. Sin esa inmunidad, el conocimiento no sería posible hasta que no hubieran cesado todos los condicionamientos psicológicos y sociológicos, y no se podría elaborar ninguna antropología, positiva o filosófica, ni ninguna psicología ni sociología que pudiera tomarse por válida ni por inválida. Una vez que se obtiene un punto de apoyo firme para la actividad cognoscitiva, se puede obtener cognoscitivamente la estructura unitaria del ser humano y la dinámica de sus funciones. El *Nous* constituye un punto de apoyo con tales características porque su actividad cognoscitiva alcanza la ultimidad en una coincidencia con el fundamento, en el acontecimiento que se denomina evidencia de los primeros principios.

Desde este nivel trascendental es posible fundar los procesos lógico-reflexivos y lógico-rationales, que a su vez explican los plexos de hechos empíricos, y es posible afrontar el conflicto de las interpretaciones con alguna probabilidad de éxito.

El *Nous*, con las características que se acaban de señalar, es lo que permite caracterizar al *Zoón* que lo posee como *echon lógon*: animal dotado de logos. El *Nous* es, pues, la segunda de las claves para una antropología fenomenológico-ontológica, porque permite dar

[21] CASSIRER, E.: *op. cit.*, p.39.

cuenta de toda la actividad científica humana incardinándola en el viviente que la realiza: el animal dotado de logos.

El logos humano tiene tres funciones teóricas (*Nous*, *episteme* y *sophia*), una práctica (*phrónesis*) y una técnica (*téchne*), siendo la función del *Nous* el fundamento de las otras cuatro. Pero lo más peculiar de estas cinco funciones es que todas ellas se definen como *hexis* (hábitos) del logos.

La noción de *hexis* está intrínsecamente vinculada con la de *eleuthería* (libertad), y ambas expresan la autodeterminación y el autoperfeccionamiento del hombre<sup>22</sup>. Las nociones de *eleuthería* y *hexis* permiten fundamentar el dinamismo operativo humano, sin romper la originaria unidad de *energeia* y *forma*, en una *naturaleza humana* que tiene las características de una forma energética compleja que se hiperformaliza a resultas de su autoeficiencia, y que incrementa su autoeficiencia a resultas de su hiperformalización. Es decir, la noción de hábito es la primera formulación teórica de la existencia de un sistema de feed-back positivo establecido entre organismo, cerebro y medio ambiente, como el señalado por Geertz, que permite explicar la aparición de la cultura y la modulación cultural del hombre sin incurrir en círculo vicioso. Entre naturaleza y cultura se inserta la naturaleza humana, que, en cuanto dotada de un logos susceptible de hábitos, constituye un sistema de feed-back incomparablemente más poderoso que el de cualquier otro organismo viviente, y permite dar razón de la estridente diferencia entre la «cultura» animal y la cultura humana. En virtud de los hábitos se dice que el hombre adquiere una *segunda naturaleza*.

La noción de hábito permite, entre otras cosas, incorporar a la antropología fenomenológico-ontológica los desarrollos realizados en el campo de la cibernética y en los estudios sobre la inteligencia artificial, y esto constituye uno de los motivos por los que se puede tomar como otra de las claves para esta antropología, pero hay más motivos.

No solamente el logos humano es susceptible de hábitos, sino que también lo es el conjunto de instancias desiderativas humanas y el cuerpo mismo. Si tenemos en cuenta estos últimos hábitos, se pueden integrar en la antropología filosófica los estudios empíricos sobre modulación cultural de los sistemas nutritivo-metabólico, motor y reproductor; si nos fijamos en los hábitos desiderativos, se pueden

[22] He tratado de la vinculación entre *hábitos* y *libertad* en mi trabajo *Hábito y espíritu objetivo*, en «Anuario filosófico», ix, 1976, pp. 11-71.

integrar los dinamismos conscientes e inconscientes de los afectos, deseos y elecciones, y si consideramos los hábitos del logos teórico, práctico y técnico resultan subsumibles y referibles a su fundamento los sistemas de representaciones simbólicas, de organización social y de artefactos técnicos. Es decir, la noción de hábito permite establecer el estatuto ontológico de la cultura en todas sus dimensiones.

Buena parte del sistema de los hábitos se traduce en expresiones objetivas externas al individuo, constituyendo lo que desde Hegel y Dilthey se denomina espíritu objetivo, y que Hartman desglosa en espíritu objetivo y espíritu objetivado. El espíritu objetivo es susceptible a su vez de consideración autónoma: es todo el tema de la estructura y la dinámica sociocultural. La noción hegeliana de *Gewohnheit* permite la integración filosófica de los estudios sobre dinámica socio-cultural y sobre la articulación entre esa dinámica y el individuo, es decir, entre sociedad, cultura y personalidad.

«El hábito – dice Hegel – es la cosa más esencial a la existencia de toda espiritualidad en el sujeto individual... a fin de que el contenido religioso, moral, etc., pertenezca a él como a este sí mismo, a él como a esta alma, y no... como sensación o representación pasajera, ni como interioridad abstracta separada del hacer y de la realidad, sino en su ser»<sup>23</sup>.

El ritmo de desarrollo de cada hábito, en sí mismo considerado y en su relación de interdependencia con los demás, es diferente según se considere en su estatuto de objetividad externa, en la subjetividad individual o en la intersección de objetividad externa y subjetividad. Esto plantea cuantiosos problemas de estrategia científica –y de estrategia didáctica–, referentes a cómo abordar el estudio de todos esos factores, aisladamente y en su conexión con la totalidad, para obtener un estudio verdaderamente total de la cultura, o, al menos, lo más total posible, para evitar la absolutización de un estudio parcial (reduccionismos), es decir para lograr una integración satisfactoria y suficiente. Veamos ahora un poco más detenidamente las posibilidades de integración de los diversos estudios sobre la cultura<sup>24</sup>.

Como es sabido, «cultura» no es un término que el occidente haya heredado de la Grecia clásica. Proviene del mundo latino. Es en este ámbito en el que surge el verbo «colere» con su triple sentido: físico (cultivar la tierra), ético (cultivar-se, según el ideal de la «humanitas»)

[23] HEGEL: *Enciclopedia*, parágrafo 410.

[24] Sigo ahora, en parte, mi exposición de este tema en *I fondamenti della Sociabilità*, en Actas del XX Convegno di Universitari, Como, 1978.

y religioso (dar culto a Dios). No importa ahora si este último sentido engarza con el primero mediante la conexión –más o menos estrecha– entre tierra y divinidad.

En el campo de la antropología sociocultural el término cultura tiene un sentido propio, distinto del que le confiere el uso ordinario del lenguaje, que conserva las tres dimensiones del «colere» clásico<sup>25</sup>. En el plano de la antropología sociocultural «cultura» designa un conjunto de tres factores: el instrumento técnico o, en general, la técnica (agricultura, ganadería, caza, pesca, etc.), la regla (costumbres, instituciones, normas éticas y jurídicas) y la representación simbólica (lenguaje, mito, religión). Estos tres factores de la cultura se pueden designar también con tres verbos de rancio abolengo en occidente: *hacer, obrar, saber (facere, agere, scire)*.

El conjunto de estas tres actividades, y, más específicamente, el resultado de ellas, es lo que se denomina «cultura» y lo que se estudia en contraposición a lo que se denomina «naturaleza» como articulación entre «lo innato» y «lo adquirido» en el ámbito de la sociología, la psicología y la antropología positiva.

«Cultura», tal como se suele emplear en el lenguaje ordinario, se entiende habitualmente con el sentido del tercer factor del «colere», es decir, como conjunto de representaciones cognoscitivas de orden ideal (filosóficas, artísticas, etc.). Es de esta «cultura» de la que se habla cuando empleamos expresiones del tipo «un hombre culto», «tener cultura», «cultura de masas y de élites», «defenderse de la cultura», «mediatización ideológica de la cultura», etc.

En su sentido socio-antropológico, «cultura» significa aquello que es irreductible al orden biológico y que, en cuanto tal, modula dicho orden. La contraposición entre «natura» y «cultura» no es sin embargo, el resultado de decisiones metodológicas tomadas por modernas disciplinas científicas para llevar a cabo sus investigaciones. Se encuentra establecida con todo su rigor y profundidad en el *Protágoras* de Platón: ése es el contenido del mito de Epimeteo y Prometeo tal como se narra en el mencionado diálogo. Después que Epimeteo hubo repartido todos los dones, habilidades y destrezas entre las diversas especies del género animal, se encontró con que el hombre quedaba completamente desvalido e inerte, sin fuerzas y sin recursos de ningún tipo que le permitieran subsistir en el conjunto de

[25] Cfr. KAHN, J. S.: *El concepto de cultura*. Barcelona: Anagrama, 1975.

los vivientes que poblaban el planeta. Fue entonces cuando Prometeo consiguió una chispa de la inteligencia de los dioses y se la confirió al hombre, convirtiéndolo así en el más excelente de todos los animales, en el animal que *podía saber*.

¿Y bien, cuáles serían los objetivos de ese poder y cuáles serían los beneficios de ese saber? En primer lugar, vivir, y, en segundo lugar, el mejor vivir.

Ciertamente el estudio sobre las deficiencias del hombre en el plano estricto de la biología, de modo sistemático y amplio, se debe a ciencias modernas (sociología, antropología, psicología). Es paradigmático en esta línea el estudio en que Marcel Mauss ponía de manifiesto cómo el ser humano tenía que aprender a usar su propio cuerpo como un instrumento técnico: aprender a estar de pie o sentado, a caminar o a correr, a tirar una piedra o a comer<sup>26</sup>. Muchos estudios se han realizado en el campo de la psicología, la sociología y la etología, para mostrar, en esa misma línea, que desde el bipedismo hasta el lenguaje, lo característico del hombre es la modulación cultural de lo biológico, y que lo biológico solo, dejado a su espontáneo dinamismo, no da lugar a ninguna característica humana<sup>27</sup>.

La tesis de que lo biológico del hombre requiere siempre la modulación de lo cultural es válida no sólo a nivel del individuo singular, sino también a nivel de configuración de la sociedad.

Si a nivel de programación filogenética no hay nada que *determine* el estilo de vida individual y social del ser humano, entonces se puede sostener que el estilo de vida es algo plenamente cultural, que carece de toda base en la naturaleza (adviértase la identificación que se lleva a cabo entre «naturaleza» y «programación filo genética»). Es ésta la hipótesis que ha inspirado al culturalismo norteamericano desde F. Boas hasta M. Mead. Es cierto que la etología anglo-alemana (Wilson, Tinbergen, Lorenz, Eibl Eibesfeldt) ha replicado al relativismo culturalista desde el propio plano de la biología, pero no nos interesa ahora detenemos en los avatares de esta polémica<sup>28</sup>. Lo que importa señalar es el hecho mismo de que esté en

[26] Cfr. MAUSS, M.: *Les techniques du corp*, en *Journal de Psychologie*, 1935, pp. 271-293.

[27] Todavía tiene interés, en este sentido, el estudio de MALSON, Lucien: *Les enfants sauvages*, París: Union Générale d'Éditions, 1964, sobre los 53 casos conocidos hasta esa fecha. Aunque sus presupuestos teóricos sean muy discutibles, la aportación documental mantiene todo su valor.

[28] Una crítica al biologismo de Wilson puede verse en HARRIS, M.: *Cultural materialism*. New York: Random House, 1979, capítulo 5. Una crítica al culturalismo de M. Mead puede verse en I. EIBL-EIBESFELDT, *Adaptaciones filogénicas en el comportamiento del hombre*. en GADAMER Y VOGLER, *Nueva Antropología*, vol. 2, pp. 3-56.

cuestión la articulación entre «naturaleza» y «cultura» y el hecho de que resulte problemática la fundamentación de la cultura en la naturaleza. Ello indica que se ha agudizado la conciencia de la disociación entre los dos factores, y que tal disociación no es sólo una decisión metodológica (lo que podría equivaler a una ficción científica), sino que corresponde a un problema real.

La conciencia de la disociación entre naturaleza y cultura y entre los tres factores de la cultura no ha acontecido propiamente en nuestra centuria. Viene de más atrás, lo mismo que los intentos de articular lo disociado. Lo más característico de nuestra centuria es la problematización aguda de esos intentos.

El intento marxista consistió en postular que el primer factor de la cultura era el *hacer*, la técnica (*facere* latino, trabajo-praxis en sentido marxista). El trabajo, la técnica, emerge espontáneamente de la naturaleza animal, es decir, de la necesidad biológica de alimento, vivienda y vestido, y funda los otros dos factores de la cultura (el ético-jurídico y el filosófico-religioso) originando así y dirigiendo toda la dinámica social.

El intento freudiano consistió en postular que el primer factor de la cultura era *la regla* (la norma ético-jurídica), que se articula con la naturaleza (biológica) en la forma de reprimir el deseo erótico fundamental (prohibición del incesto) y funda los otros dos factores de la cultura (el técnico y el simbólico-religioso) dando lugar a la dinámica social.

El intento idealista consistió en postular que el primer factor de la cultura era la idea, que funda a los otros dos factores (técnica y ética) desde su posibilidad lógica, y a la naturaleza misma (entendida en sentido biofísico). Este intento fue cronológicamente el primero, y quedó descalificado por los otros dos dentro de la pasada centuria.

¿Por qué se han realizado esos intentos? ¿Por qué han tenido cierta vigencia y aceptación? ¿Por qué han quedado abocados posteriormente a una problematización aguda?

Volvamos al mito que se narra en el Protágoras. Platón refiere que Prometeo obtuvo una chispa de la inteligencia de los dioses y la confirió al hombre constituyéndolo como tal. Con ello se significa que el intelecto (el *nous*) es también natural, y que la identificación entre naturaleza humana y biología es un reduccionismo arbitrario.

---

Si la cultura es un producto humano (lo que hay que admitir para no caer en la noción de *causa sui*), y es preciso por tanto buscarle un fundamento en el hombre, hay que ampliar la noción de la naturaleza humana allende la biología. Una noción de la naturaleza humana suficientemente amplia y capaz de hacerse cargo de cualesquiera formas culturales es la de *animal racional* (*Zoón echon lógon*). Esta formulación de la noción de naturaleza humana no es ciertamente latina, sino griega, y, según señalamos, aristotélica, pero obsérvese cómo engarza con los tres factores (técnico, ético y religioso) del *colere* latino.

El *logos* aristotélico tiene tres factores, tres órdenes de actividades específicamente diversas. En cuanto *logos poietikós* su actividad propia es el hacer (*facecere, poiesis*) y su producto específico la *techné*, los instrumentos técnicos y lo elaborado con ellos (*prágmata*). En cuanto *logos praktikós* su actividad propia es el obrar (*agere, praxis*), y su producto específico la *norma* (ética y jurídica). En cuanto *logos theoretikós* su actividad propia es el saber (*scire, theorein*), y carece de producto específico: se refiere a lo que ya es, a lo que es siempre, a lo que permanece de la misma manera (la realidad física, la realidad humana, la realidad divina: mundo, hombre, Dios).

La tesis aristotélica es que la naturaleza humana es *también* espiritual. Ello significa que la indeterminación natural-biológica es cubierta por la capacidad de autodeterminación natural-espiritual, capacidad que Aristóteles designa con la palabra *libertad* (*eleuthería*). La libertad aparece así como el *fundamento natural de la cultura*. Que la libertad sea natural significa que se distingue de la arbitrariedad, del azar, lo cual lleva consigo que las formas culturales no son indiferentes, no son irrelevantes para el vivir humano.

Si hay una naturaleza del hombre en tanto que animal y en tanto que racional, los tres factores de la cultura son *naturales*: saber, obrar y hacer son el trayecto del hombre hacia la culminación de su propia naturaleza, y son tendencias naturales abiertas indefinidamente, es decir, radicadas en la libertad.

Y bien, ¿cuál es el primer producto de ese plexo operativo humano? El primer *producto* es, simultáneamente, el lenguaje y la sociedad (recuérdese la etimología latina de *pro-ducere*: llevar hacia adelante y también sacar de sí). La sociedad es algo *obrado-hecho*, es algo *cultural*, algo que surge de la naturaleza del animal racional. Las formas en que se constituye la sociedad humana no dependen en modo alguno de ninguna programación filogenética (ni las distintas formas del lenguaje tampoco). Por tanto, depende del *logos*, es decir,



lo que constituye a la sociedad en cuanto tal es ya cultura. Esta es la dimensión práctica de la cultura. Cultura es configuración, organización del vivir humano, y la afirmación anterior de que la cultura no es arbitraria significa aquí que la sociedad es natural.

Que la sociedad es natural quiere decir que se funda en y que surge de tendencias biológico-rationales moduladas racionalmente. Y todas esas tendencias, consideradas en su conjunto, es lo que cabe llamar *sociabilidad* del hombre.

El fundamento de la sociabilidad hay que buscarlo en el hecho de que el hombre desarrolla su vivir y alcanza su mejor vivir (también su culminación en plenitud), por referencia a otras personas (a otras personas humanas y a Dios en tanto que persona o, mejor dicho, Personas). Este «hecho» pertenece a su propia esencia, lo cual quiere decir que no se trata de un hecho, sino de algo constitutivo de su *naturaleza*.

Obviamente no resulta posible aquí trazar un esquema, ni siquiera somero, de las diversas teorías sobre la constitución y la dinámica de la sociedad humana. Tampoco resulta necesario, puesto que las que han obtenido mayor difusión son generalmente conocidas en mayor o menor grado. En el presente contexto basta con señalar que todas ellas toman en consideración factores reales de la dinámica social y reglas que constituyen el orden de la sociedad.

En efecto, la necesidad económica y el trabajo como factores dinámicos y la propiedad como institución, son constitutivos de la realidad social, aunque no lo sean en un sentido tan absoluto como se sostiene en los diversos planteamientos marxistas. La sexualidad, la prohibición del incesto y la familia como institución son constitutivos de la realidad social, aunque no lo sean en un sentido tan exclusivo como pretende Freud. La voluntad de poder y la necesidad de ser reconocido por los demás, junto con el dominio y la autoridad institucionalizados, también son constitutivos de la realidad social, aunque no lo sean de un modo tan radical como lo consideran Nietzsche y Hegel respectivamente. El afán de seguridad y el miedo que su carencia implica, junto con los pactos que se establecen para garantizarla, también son constitutivos de la sociedad, aunque no lo sean en un sentido tan absoluto como Hobbes sostiene.

Las críticas que cabe dirigir a esas teorías y a otras similares no es que hayan afirmado la realidad de una tendencia y de la institución o instituciones ligadas a su despliegue, sino que hayan absolutizado *esa* tendencia y *esas* instituciones negando la existencia de las demás o

intentando explicarlas deductivamente a partir de la que se afirma con carácter absoluto.

La razón teórica, la razón práctica y la razón técnica, irreductibles entre sí pero articulables según relaciones funcionales y de fundamentación, son constitutivos intrínsecos de la naturaleza humana, la cual, porque es susceptible de hábitos y puede ser caracterizada como libre, pueda establecerse como fundamento de la cultura, la sociedad y la historia, que resultan así *naturales*, y que en cada caso constituyen lo que se llama *segunda naturaleza* del hombre.

El problema de la diferenciación entre lo que pertenece a la primera y lo que pertenece a la segunda naturaleza es otra de las cuestiones que requiere la conjunción de la antropología filosófica con las antropologías positivas.

Por otra parte, el hecho de que se establezca como uno de los fundamentos de la segunda naturaleza la libertad de la primera (pues si la primera no fuese libre, la segunda no podría existir), no impide que las antropologías positivas formulen leyes para la segunda, es decir para los procesos socioculturales y para la modulación cultural de lo biológico. A su vez, las leyes formuladas para la segunda naturaleza no pueden anular la libertad que es intrínseca a la primera. Naturalmente esto no es un postulado, sino, estrictamente, un axioma: de la existencia de un efecto (cultura) no se puede seguir la inexistencia de su causa (naturaleza humana libre). Por supuesto que la relación de *feed-back* entre naturaleza y cultura, que se considera siempre positiva, puede revestir también formas negativas, pero no hasta tal punto que su resultado sea la anulación de los términos correlacionados.

La articulación de la naturaleza libre con las leyes de los procesos socioculturales podría establecerse a través del «principio de las posibilidades limitadas» de Goldenweiser, que tiene vigencia tanto en el ámbito de la razón técnica como en el de la práctica y la teórica.

Los problemas a los que la razón técnica tiene que hacer frente en cada momento son finitos, y las posibilidades de solucionarlos, también. La limitación de las posibilidades de problemas y de soluciones viene dada por la correlación grupo-medio ambiente, de manera que dada una serie de problemas determinada por una correlación, podría —en determinadas condiciones— predecirse la probabilidad de una o varias soluciones. Ese es el campo y la tarea de la antropología ecológica. El riesgo de incurrir en reduccionismo por parte de la antropología ecológica está en centrarse exclusivamente en los procesos adaptativos, omitiendo la consideración de la naturaleza

de las actividades técnicas, prácticas y teóricas del hombre y la de sus objetos respectivos, y en interpretar toda la cultura en función de los resultados adaptativos. El reduccionismo estriba en que el hombre no es simplemente un animal que se adapta al medio (que sólo realiza actividades adaptativas), y en que sus actividades adaptativas no son siempre mera y exclusivamente adaptativas.

También la razón práctica, en lo que se refiere a organización social, opera sobre el principio de las posibilidades limitadas. Dado un conjunto de actividades que tiene que realizar un grupo humano, y dado un número de individuos que están en condiciones de realizarla, las formas en que los individuos se pueden organizar para realizarlas es finito.

Las condiciones geográficas condicionan las actividades económicas, y la economía condiciona la organización social, pero no se puede admitir que este condicionamiento sea un férreo determinismo, porque también la organización social condiciona la actividad económica. Por eso tan legítima es la antropología ecológica como la antropología social al modo en que Malinowski y Radcliffe Brown la concibieron.

Por lo que se refiere a la razón práctica en su función ética, el principio de las posibilidades limitadas puede operar de dos modos: respecto de lo que es indeterminado en la primera naturaleza y requiere regulación ética desde la segunda, y respecto de las actividades técnicas y la organización social, que entra en relación de reciprocidad con la ética y la religión.

Finalmente, la razón teórica, tanto en su actividad precientífica y extracientífica, como en su actividad reflexiva y crítica fundante, es susceptible de consideración por referencia a su interacción con la razón técnica y la razón práctica, y por referencia a ella misma en lo que cabe denominar la teleología propia del espíritu (consciente e inconsciente). Esta doble consideración no obliga en modo alguno a definir el espíritu como autoconciencia creciente de una legalidad que se desarrolla de modo necesario en todas sus actividades y manifestaciones, de forma que la libertad plena viniera definida como el pleno conocimiento de una necesidad absoluta. Obliga simplemente a una filosofía de la historia en la que queden integradas las antropologías positivas con la psicología y la sociología del conocimiento.

Esta integración permite tener en cuenta las legalidades y recurrencias que se pueden establecer para la interrelación entre razón técnica, razón práctica y razón teórica, y es imprescindible para que la filosofía de la historia no degenera en una especulación vacía. Pero esta integración no es, de suyo, una respuesta a las cuestiones sobre qué es el lenguaje, la ciencia, la técnica, el arte, la moral, el derecho, la política, la religión,

la historia, etc... Dicho de otra manera, la integración a que se alude no es inmediatamente antropología filosófica, sino aquello que permite responder a la pregunta «qué es el hombre» (cuya formulación ha sido posible por referencia a la ontología trascendental, mediante el método del análisis ontológico, según dijimos), de manera que la respuesta no se formule en términos tan abstractos que resulte siempre vulnerable desde las antropologías positivas.

Esto significa que la antropología filosófica, o es una antropología total, o no es una antropología filosófica, porque no se hace cargo de todos los fenómenos humanos<sup>29</sup>, sino que los deja desasistidos, y como la aspiración a la totalidad es indeclinable, las interpretaciones totalizantes que se hagan sobre el hombre desde fenómenos humanos concretos (desde fenómenos parciales), quedan errantes sin una instancia superior a la que apelar y en la que pueden ser sometidas a examen crítico.

Pero si la antropología filosófica ha de hacerse cargo de todos los fenómenos humanos, y de las explicaciones científicas sobre ellos, entonces no puede darse por terminada nunca: considerarse a sí misma como terminada equivale a firmar su propia acta de defunción como antropología filosófica, es decir, totalizante. No obstante, esto no significa que no pueda asentar nunca nada como firme: la integración de las novedades, aunque implique remodelaciones de lo establecido, no implica la anulación de ello, y, desde luego, las aportaciones realizadas desde ámbitos epistemológicos regionales, no anula lo que con propiedad se puede establecer desde el plano epistemológico trascendental.

[29] En esta totalización consiste la segunda y la tercera función que L. Cencillo asigna a la antropología filosófica. Cfr. CENCILLO, L.: *El hombre, noción científica*, cit., pp. 174-177.

## SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA:

El criterio seguido en la composición de esta selección bibliográfica es múltiple. En primer lugar se han agrupado los títulos correspondientes a Antropología física, biológica y psicológica; en segundo lugar, los correspondientes a Antropología social y cultural, y en último término, los de Antropología filosófica.

La selección se ha hecho también con la idea de brindar, con el menor número de libros posible, una visión lo más completa posible de los diversos campos de la antropología. Por otra parte, se ha procurado recoger las ediciones en lengua castellana, ya se trate de las que se pueden encontrar en el mercado o de las que, si están agotadas, pueden hallarse en bibliotecas universitarias.

Del área de la antropología física, biológica y psicológica se han consignado las obras que actualmente se consideran ya clásicas, algunos manuales básicos y las monografías y ensayos que, en las diversas subáreas, ejercen un influjo más determinante en la actualidad.

En la sección de antropología social y cultural se han recogido las obras de los ya clásicos de estas materias, algunos manuales que abordan el conjunto de los temas sistemáticamente, los estudios más importantes de historia de la antropología social y cultural, las monografías y ensayos representativos de los enfoques de mayor influjo y vigencia, y algunos estudios pertenecientes a cada una de las subáreas mencionadas de la antropología económica, política, cognitiva, etc.

Por lo que respecta a la antropología filosófica, se han omitido los clásicos, es decir, las fuentes, porque el pensamiento antropológico de los grandes filósofos puede encontrarse de modo sucinto en los manuales de historia de la filosofía —de los cuales hay bastantes y de buena calidad editados en lengua castellana— y directamente en las obras de los filósofos. Se han recogido, en cambio, los manuales, estudios históricos y monografías más representativos de los diversos enfoques y tendencias.

Con esta selección bibliográfica resulta posible, en principio, continuar el estudio de las antropologías positivas y de la antropología filosófica en cualquiera de las subáreas y siguiendo cualquiera de los enfoques de los que se ha hablado a lo largo de las páginas del libro.

Para terminar, debo dejar constancia de mi gratitud al profesor Dr. D. Jorge Vicente Arregui por su ayuda en la elaboración de esta selección bibliográfica.

## ANTROPOLOGÍA FÍSICA, BIOLÓGICA Y PSICOLÓGICA

- ARDREY, R.: *El contrato social*, Plaza Janés, Barcelona: Plaza Janés, 1974  
– *Evolución del hombre: la hipótesis del cazador*, Madrid: Alianza, 1981.  
– *Génesis en África. La evolución y el origen del hombre*, Barcelona: Hispano Europea, 1969.  
– *Instinto de dominio en la vida animal y en los orígenes del hombre*, Barcelona: Hispano Europea, 1970.
- ASHBY, W. R.: *Introducción a la cibernética*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.  
– *Proyecto para un cerebro*, Madrid: Tecnos, 1975.
- AYALA, F.J.: *Evolución molecular*, Barcelona: Omega, 1980.  
– *Origen y evolución del hombre*, Madrid: Alianza, 1980.
- BERTALANFFY, L. von.: *Robots, hombres y mentes*, Madrid: Guadarrama, 1971.  
– *Teoría general de los sistemas*, F. C. E., México, 1976.
- BODEN, M. A.: *Inteligencia artificial y hombre natural*, Madrid: Tecnos, 1984.
- BOLK, L.: *Das Problem der Menschwerdung*, Jena: Fischer, 1926.
- BUETTNER-JANUSCH, J.: *Antropología física*, México: Limusa, 1980.
- BUYTENDIJK, F. J. J.: *Mensch und Tier*, Hamburgo: Rowohlt, 1970.  
– *Prolegomena einer anthropologischen Physiologie*, Salzburgo: Müller, 1967.  
– *Traité de psychologie animale*, París: P. U. F., 1952.
- CANNON, W. B.: *The wisdom of the body*, New York: Norton, 1932.

- COON, C. S.: *Las razas humanas actuales*, Madrid: Guadarrama, 1969
- CHOMSKY, N.: *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona: Seix y Barral, 1973.  
 – *La lingüística cartesiana*, Barcelona: Seix y Barral, 1970.
- DARWIN, Ch.: *El origen de las especies*, Madrid: Edaf, 1979.  
 – *El origen del hombre*, Madrid: Edaf, 1982.  
 – *Ensayo sobre el instinto*, Madrid: Tecnos, 1983.
- DOBZHANSKY, Th.: *Genetic diversity and human equality*, New York: Basic Books, 1973.  
 – *The biology of ultimate concern*, Londres: Rapp and Whiting, 1969.  
 – *La evolución humana*, Barcelona: Ariel, 1962.
- EIBL-EIBESFELDT, I.: *El hombre preprogramado*, Madrid: Alianza, 1981.  
 – *Etología: elementos del estudio comparado del comportamiento*, Barcelona: Omega, 1974.
- FROMM, E.: *Anatomía de la destructividad humana*, Madrid: Siglo XXI, 1982.
- GRASSE, P. P.: *El hombre, ese dios en miniatura*, Barcelona: Blume, 1977.  
 – *Evolución de lo viviente*, Barcelona: Blume, 1984.
- JOHANSON, D.: *El primer antepasado del hombre*, Barcelona: Planeta, 1982.
- KELSON, A. J.: *Antropología física*, Barcelona: Bellaterra, 1978.
- LAMARCK, J. B.: *Filosofía zoológica*, Barcelona: Mateu, 1971.
- LEAKEY, R. E.: *La formación de la humanidad*, Barcelona: Serbal, 1981.
- LENNEBERG, E. H.: *Fundamentos biológicos del lenguaje*, Madrid: Alianza, 1982.
- LEROI-GOURHAN, A.: *Le geste et la parole*, París: A. Michel, 1965.
- LEUKEL, F.: *Introducción a la psicología fisiológica*, Barcelona: Herder, 1977.
- LORENZ, K.: *Biología del comportamiento humano*, Madrid: Siglo XXI, 1971.  
 – *Sobre la agresión*, Madrid: Siglo XXI, 1982.
- LURIA, A. R.: *El cerebro humano y los procesos psíquicos*, Barcelona: Fontanella, 1979.  
 – *Procesos cognitivos*, Barcelona: Fontanella, 1980.
- LYONS, J.: *Introducción a la lingüística teórica*, Barcelona: Teide, 1979.
- MALTHUS, T. R.: *Ensayo sobre el principio de la población*, México: F. C. E., 1951.  
 – *Primer ensayo sobre la población*, Madrid: Alianza, 1981.
- MACKAL, P. K.: *Teorías psicológicas de la agresión*, Madrid: Pirámide, 1983.

- MONOD, J.: *El azar y la necesidad*, Barcelona: Tusquets, 1981.
- MONTAGU, A.: *The concept of race*, New York: Free Press, 1964.  
 – *La naturaleza de la agresividad humana*, Madrid: Alianza, 1983.  
 – *El sentido del tacto*, Madrid: Aguilar, 1981.
- MORRIS, D.: *El mono desnudo*, Barcelona: Plaza Janés, 1972.
- OPARIN, A. I.: *El origen de la vida*, Madrid: Akal, 1980.
- PAULOV, I.P.: *Fisiología y Psicología*, Madrid: Alianza, 1980.
- PENFIELD, W.: *El misterio de la mente. Estudio crítico de la conciencia y del cerebro*. Madrid: Pirámide, 1977.
- PIAGET, J.: *Biología y conocimiento*, Madrid: Siglo XXI, 1977.  
 – *Psicología y epistemología*, Ariel, Barcelona: Ariel, 1981.
- PIVETEAU, J.: *L'origine et la destinée de l'homme*, París: Masson, 1973.
- RUSE, M.: *Sociobiología*, Madrid: Cátedra, 1983.
- SALET, G.: *Hasard et certitude, le transformisme devant la biologie actuelle*, París: St. Edme, 1972, ed. española en ed. Alhambra.
- SHANNON, C. E.: *Teoría matemática de la comunicación*, Madrid: Forja, 1981.
- SKINNER, B. F.: *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona: Fontanella, 1978.  
 – *Ciencia y conducta humana*, Barcelona: Fontanella, 1982.
- STEINBUCH, K.: *Automat und Mensch*, Berlín: Springer, 1965.
- TINBERGEN, N.: *Estudios de etología*, Madrid: Alianza, 1975.  
 – *El estudio del instinto*, Madrid: Siglo XXI, 1975.
- TURING, A. M.: *¿puede pensar una máquina?*, Valencia: Universidad de Valencia, 1974.
- WIENER, N.: *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge: M. I. T. Press, Mass. 1948.  
 – *The human use of human being*, Londres: Sphere Books, 1968.  
 – *Sobre modelos de los nervios, el cerebro y la memoria*, Madrid: Tecnos, 1969.
- WILSON, E. O.: *Sociobiología*, Barcelona: Omega, 1980.  
 – *Sobre la naturaleza humana*, México: F. C. E., 1980.
- YOUNG, J. Z.: *Antropología física*, Barcelona: Vicens, 1976.



## ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

- ADAMSON, H.: *Antropología*, Barcelona: Omega, 1973.
- ADORNO, Th. et. al.: *The authoritarian personality*, New York: Harper and Row, 1950.
- ALCINA FRANCH, J.: *Arte y antropología*, Madrid: Alianza, 1982.
- ARDENER (ed.): *Social Anthropology and language*, Londres: Tavistock, 1971.
- ARON, R.: *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires: Siglo xx, 1970.
- BACHOFFEN, J. J.: *Gesammelte Werke*, Basilea: Schawabe, 1966.
- BALANDIER, G.: *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, París: P. U. F., 1971.  
— *Antropología política*, Barcelona: Ediciones 62, 1976.
- BASTIAN, A.: *Etnische Elementargedanken in der Lehre von Menschen*, Berlín: Veidmannsche Buchhandlung, 1895.
- BATESON, G.: *Steeps to an ecology of mind*, Random House, New York, 1975.
- BASTIDE, R.: *Antropología aplicada*, Buenos Aires: Amorrortu, 1977.
- BENEDICT, R.: *El hombre y la cultura*, Buenos Aires: Sudamericana, 1967  
— *Raza: ciencia y política*, México: F. C. E., 1941.  
— *El crisantemo y la espada*, Madrid: Alianza, 1974.
- BERGER, P.: *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona: Kairós, 1971.
- BERGER y LUCKMANN.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- BERGER et al.: *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander: Sal Terrae, 1979.
- BOAS, F.: *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires: Solar, 1964.  
— *General Anthropology*, New York: Heath, 1938.  
— *The mind of primitive man*, New York: Free Press, 1965.
- BORY, J. B.: *La idea de progreso*, Madrid: Alianza, 1971.
- BUXO REY, M. (ed.): *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*, Barcelona: Mitre, 1983.

- CASTANEDA, C. *Las enseñanzas de don Juan*, México: F. C. E., 1979.  
 – *Una realidad aparte*, México: F. C. E., 1978.  
 – *Relatos de poder*, México: F. C. E., 1978.  
 – *Viaje a Ixtlán*, México: F. C. E., 1979.  
 – *El segundo anillo de poder*, Barcelona: Pomaire, 1979.  
 – *El don del águila*, Madrid: Eyra, 1982.
- DEVEREUX, G.: *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires: Amorrortu, 1975.  
 – *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Barcelona: Barral, 1973.
- DOLGIN, J. L. et al.: *Symbolic Anthropology*, New York: Columbia Univ. Press, 1977.
- DURKHEIM, E.: *Las reglas del método sociológico*, Madrid: Akal, 1982.  
 – *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal, 1982.  
 – *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1982.  
 – *El suicidio*, Madrid: Akal, 1982.
- ELIADE, M.: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París: Payot, 1968.
- EVANS-PRITCHARD, E.: *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid: Siglo XXI, 1978.  
 – *Ensayos de antropología social*, Madrid: Siglo XXI, 1978.  
 – *La mujer en la sociedad primitiva*, Barcelona: Península.
- FERGUSON, A.: *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1974.
- FIRTH, R.: *Elementos de antropología social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1977.  
 – *Essays on social organization and values*, Londres: Athlone Press, 1964.
- FOX, R.: *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid: Alianza, 1980
- FRAZER, J. C.: *La rama dorada*, México: F. C. E., 1951.
- FREEDMAN, M.: *Antropología*, en HAVET, J. (ed.): *Corrientes de la investigación en ciencias sociales*, t. 2, Madrid: Tecnos-Unesco, 1981.
- FREUD, S.: *Esquema del psicoanálisis*, Madrid: Alianza, 1981.  
 – *El malestar de la cultura*, Madrid: Alianza, 1981.  
 – *Tótem y tabú*, Madrid: Alianza, 1982.
- FRIED, M., HARRIS, M. y MURPHY, R. (eds.): *War: the anthropology of armed*

- conflict and aggression*, New York: Natural History Press, Garden City, 1968.
- FROBENIUS, L.: *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar: E. Felber, 1898.
- GEERTZ, C.: *The interpretation of cultures*, New York: Basics Books, 1973.  
 – *Local knowledge. Further Essays in interpretative Anthropology*, New York: Basics Books, 1983.
- GLUCKMANN, M.: *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid: Akal, 1978.
- GODELIER, M.: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid: Siglo XXI, 1978.  
 – *Instituciones económicas*, Barcelona: Anagrama, 1982.
- GOLDENWEISER, A.: *History, psychology and culture*, New York: Knopf, 1933.  
 – *Anthropology: an introduction to primitive culture*, New York: F. S. Crofts, 1942.
- HALL, E. T.: *Más allá de la cultura*, Barcelona: G. Gili, 1976.  
 – *The silent language*, New York: Anchor Press, Garden City, 1973.
- HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1978.  
 – *El materialismo cultural*, Madrid: Alianza, 1982.  
 – *Introducción a la antropología general*, Madrid: Alianza, 1981.
- HARRIS, O. y YOUNG, K. (eds.): *Antropología y feminismo*, Barcelona: Anagrama, 1979.
- HERSKOVITS, M. J.: *El hombre y sus obras*, México: F. C. E., 1964.  
 – *Cultural relativism*, New York: Random House, 1972.
- HODGEN, M.: *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*, Filadelfia: Univ. of Pennsylvania Press, 1964.
- KAHN, J. S. (ed.): *El concepto de cultura*, Barcelona: Anagrama, 1975.
- KAPLAN, A.: *Studying personality cross-culturally*, Evanston: Row Peterson, 1961.
- KARDINER, A.: *El individuo y su sociedad*, México: F. C. E., 1975  
 – *Fronteras psicológicas de la sociedad*, México: F. C. E., 1955.
- KIRK, G. S.: *Myth. Its meaning and function in ancient and other cultures*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970.
- KLUCKHOHN, C.: *Antropología*, México: F. C. E., 1949.

- *Anthropology and the classics*, Providence: Brown Univ. Press, 1961.
- KLUCKHOHN, C. y otros. *La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura*, Barcelona: Grijalbo, 1969.
- KROEBER, A.: *El estilo y la evolución de la cultura*, Madrid: Guadarrama, 1969.
- *Antropología general*, México: F. C. E., 1946.
- *An anthropologist looks at the world*, Berkeley: Univ. of California Press., 1963.
- KRADER, L. y ROSSI, I.: *Antropología política*, Barcelona: Anagrama.
- KUPER, A.: *Antropólogos y antropología*. Barcelona: Anagrama, 1975.
- LAFFITEAU, J. F.: *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, París: Saugrain l'aîné, 1724.
- LAPLANTINE, F.: *Introducción a la etnopsiquiatría*, Barcelona: Gedisa, 1979.
- LEACH, E.: *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona: Seix y Barral, 1971.
- *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI, 1981.
- LEACH, E. et. al.: *The structural study of myth and totemism*, Londres: Tavistock, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural*, Buenos Aires: Eudeba, 1976.
- *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires: Paidós, 1981.
- *El pensamiento salvaje*, México: F. C. E., 1964.
- *Mythologiques*, París: Pion, 1966-71, 4 vols.
- *El totemismo en la actualidad*, México: F. C. E., 1971.
- *Tristes trópicos*, Buenos Aires: Eudeba, 1976.
- LÉVY-BRUHL, L.: *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, Buenos Aires: Lautaro, 1947.
- *El alma primitiva*, Barcelona: Península, 1974.
- *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires: Leviatán, 1957.
- *La mitología primitiva*, Barcelona: Península, 1978.
- LEWIS, O.: *Five families: mexican case studies in the culture of poverty*, New York: Basic Books, 1959.
- *Los hijos de Sánchez*, México: F. C. E., 1964.
- LINTON, R.: *Estudio del hombre*, México: F. C. E., 1942.
- *Cultura y personalidad*, México: F. C. E., 1945.
- LOWIE, R.: *Historia de la etnología*, México: F. C. E., 1946.

– *La sociedad primitiva*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972. *Las religiones primitivas*, Madrid: Alianza, 1976.

LLOBERA, J. R.: *Antropología económica*, Barcelona: Anagrama, 1981

– *Antropología política*, Barcelona: Anagrama, 1981.

MAIR, L.: *Introducción a la antropología social*, Madrid: Alianza, 1970.

– *El gobierno primitivo*, Buenos Aires: Amorrortu, 1977.

– *La brujería en los pueblos primitivos actuales*, Madrid: Guadarrama, 1969.

MALINOWSKY, B.: *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona: Edhasa, 1970.

– *Los argonautas del pacífico occidental*, Barcelona: Península, 1973.

– *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

– *Los jardines del coral*, Barcelona: Labor, 1977.

– *Magia, ciencia y religión y otros ensayos*, Barcelona: Ariel, 1975.

– *Estudios de psicología primitiva*, Barcelona: Paidós Ibérica.

MAUSS, M.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Barral, 1970.

– *Institución y culto*, Barcelona: Barral, 1971.

– *Introducción a la etnografía*, Madrid: Istmo, 1971.

– *Sociedad y ciencias sociales*, Barcelona: Barral, 1972. *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos, 1979.

MCLENAN, J. F.: *Primitive marriage*, Edinburgh: Adam y Charles Black, 1865.

– *Studies in ancient history*, Londres: Macmillan, 1876.

MEAD, M.: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona: Laia, 1981.

– *Ciencia y concepto de raza*, Barcelona: Fontanella, 1972.

– *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Barcelona: Laia, 1981.

– *La antropología y el mundo contemporáneo*, Buenos Aires: Siglo xx, 1975.

– *Educación y cultura*, Buenos Aires: Paidós, 1972.

– *El hombre y la mujer*, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1966.

– *Continuities in cultural evolution*, New Haven: Yale Univ. Press, 1966.

– *Culture and commitment: a study of the generation gap*, New York: Natural History Press, Garden City, 1970.

MERCIER, P.: *Historia de la antropología*, Barcelona: Península, 1968.

MONTAGU, A.: *Frontiers of Anthropology*, New York: Putnam's Sons, 1974.

– *La mujer, sexo fuerte*, Madrid: Guadarrama, 1970.

– *La dirección del desarrollo humano*, Madrid: Tecnos, 1964.

MORGAN, L. H.: *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington: Smithsonian Institution, 1870.

- *La sociedad primitiva*, Madrid: Ayuso, 1975.
- MURDOCK, G. P.: *Outline of World cultures*, New Haven: Human Relations Area Files, 1963.
- *Ethnographic atlas*, Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 1967.
- NADEL, S. F.: *Fundamentos de antropología social*, México: F. C. E., 1951.
- *Teoría de la estructura social*, Madrid: Guadarrama, 1966.
- NEEDHAM, R.: *Rethinking kinship and marriage*, Londres: Tavistock, 1971.
- PARSONS, T.: *Estructura de la acción social*, Madrid: Guadarrama, 1968.
- PENNIMAN, T. K.: *A hundred years of anthropology*, Londres: Duckworth, 1965.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.: *Estructura y función en las sociedades primitivas*. Barcelona: Península, 1968.
- *El método de la antropología social*, Barcelona: Anagrama, 1975.
- RADIN, P.: *El hombre primitivo como filósofo*, Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- RATZEL, F.: *Anthropogeographie*, Stuttgart: J. Engelhom, 1899.
- ROHEIM, G.: *Psicoanálisis y antropología*, Buenos Aires: Sudamericana, 1973.
- SAHLINS, M.: *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- SCHMIDT, W.: *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster: Aschendorf, 1926-55.
- SPENCER, H.: *Principies of sociology*, New York: Appleton.
- TYLOR, E. B.: *La cultura primitiva*, Madrid: Ayuso, 1977.
- WAITZ, T.: *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig: G. Gerland, 1859.
- WALLACE, A.F.C.: *Culture and Personality*, New York: Random House, 1970.
- WESTERMACK, E.: *The history of human marriage*, New York: Macmillan, 1894.
- WHITE, L.: *La ciencia de la cultura*, Buenos Aires: Paidós, 1949.
- *Tecnología y cambio social*, Buenos Aires: Paidós, 1974.
- WHORF, B. L.: *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona: Barral, 1971.

## ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

- ADLER, A. *Conocimiento del hombre*, Madrid: Espasa-Calpe, 1962.
- AJURIAGUERRA, PIAGET, y otros.: *Introducción a la psicolingüística*, Buenos Aires: Proteo, 1969.
- ALLPORT, G. W.: *The nature of personality*, Westport: Greenwood Press, 1975.
- ALTHUSSER, C. et al.: *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México: Siglo XXI, 1968.
- ALVIRA, R.: *¿Qué es la libertad?*, Madrid: Prensa española-Magisterio español, 1976.
- ARELLANO, J.: *La existencia cosificada*, Pamplona: Eunsa, 1981.
- ARENDT, H.: *Sobre la revolución*, Madrid: Revista de Occidente, 1967.  
— *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, 1974.
- ARON, R.: *Introduction a la philosophie de l'histoire*, París: Gallimard.
- ARVON, L.: *Ludwing Feuerbach ou la transformation du sacré*, París: P.U.F., 1957.
- AUGE, M.: *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, París: Hachette, 1979.
- BARBOTIN, E.: *El lenguaje del cuerpo*, Pamplona: Eunsa, 1977.
- BATTAGUA, F.: *Filosofía del trabajo*, Madrid: Revista de Derecho Privado, 1955.
- BIDNEY, D.: *Theoretical Anthropology*, New York: Columbia Univ. Press, 1953.
- BOCHENSKI, I.M.: *La lógica de la religión*, Buenos Aires: Paidós, 1967.
- BOGLIOLO, A.: *Antropología filosófica*, Roma: Univ. Lateranense, 1972.
- BOLLNOW, O. F.: *Mensch und Raum*, Stuttgart: Kohlhammer, 1963.
- BOSS, M.: *Van der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse. Wege zu neuen Selbstverständnis*, Viena-Munich-Zurich: Europaverlag, 1979.
- BRUAIRE, C.: *Philosophie du corps*, París: Seuil, 1968.
- BRUN, J.: *La nudité humaine*, París: Fayard, 1973.
- BRUNNER, A.: *La religión*, Barcelona: Herder, 1963.

- BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?*, México: F.C.E., 1973.  
 — *Yo y tú*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1956.
- BURCHKHARDT, J.: *Historia de la cultura griega*, Barcelona: Iberia, 1954.
- CANGILHEM, G.: *Formación del concepto de reflejo*, Barcelona: Avance, 1975.
- CANTONI, R.: *El hombre etnocéntrico*, Madrid: Guadarrama, 1972.
- CARUSO, I.: *Análisis psíquico y síntesis existencial*, Barcelona: Herder, 1958  
 — *Bios, psique, persona*, Madrid; Gredos, 1964.  
 — *Psicoanálisis dialéctico*, Buenos Aires: Paidós, 1964.
- CASSIRER, E.: *Antropología filosófica*, México: F.C.E., 1975.
- CENCILLO, L.: *Mito. Semántica y realidad*, Madrid: BAC, 1970.  
 — *El inconsciente*, Madrid: Marova, 1971.  
 — *Dialéctica del concreto humano*, Madrid: Marova, 1975.  
 — *El hombre, noción científica*, Madrid; Pirámide, 1978.
- CORETH, E.: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona: Herder, 1972.  
 — *¿Qué es el hombre?*, Barcelona: Herder, 1976.
- CHAUCHARD, P.: *Alma o cerebro: ¿qué es el hombre?*, Madrid: Iberoamericana, 1971.
- CHOZA, J.: *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona: Eunsa, 1978.
- DESSAUER, F.: *Discusión sobre la técnica*, Madrid: Rialp, 1964.
- DEWEY, J.: *Naturaleza humana y conducta*, México: F.C.E., 1966.
- DONCEEL: *Antropología filosófica*, Buenos Aires: C. Lohlé, 1969.
- DUFRENNE, M.: *Pour l'homme*, París: Seuil, 1968.  
 — *La personalidad básica*, Buenos Aires: Paidós, 1969.
- DURAND, G.: *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari: Dedalo, 1972.
- ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza, 1972.  
 — *Lo sagrado y lo profano*, Madrid: Guadarrama, 1967.
- EY, H.: *La conciencia*, Madrid: Gredos, 1967.
- FARRE, L.: *Antropología filosófica*, Madrid: Guadarrama, 1968.
- FABRO, C.: *Introducción al problema del hombre*, Madrid: Rialp, 1981.  
 — *Percepción y pensamiento*, Pamplona: Eunsa, 1978.



- *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma: Editrice Studium, 1967.
- FERRATER MORA, J.: *Indagaciones sobre el lenguaje*, Madrid: Alianza, 1970.
- *Las palabras y los hombres*, Barcelona: Península, 1972.
- *El ser y la muerte*, Barcelona: Planeta, 1979.
- FINANCE, J.: de. *Ensayo sobre el obrar humano*, Madrid: Gredos, 1966.
- FINK, E.: *Il gioco come símbolo del mondo*, Roma: Cerici, 1969.
- FLINT, R. F.: *History of the philosophy of history*, New York: Scribner, 1894.
- FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, Madrid: Siglo XXI, 1978.
- *Arqueología del saber*, Madrid: Siglo XXI, 1979.
- FREUND, J.: *Las teorías de las ciencias humanas*, Barcelona: Península, 1975.
- FREYER, H.: *Teoría del espíritu objetivo*, Buenos Aires: Sur, 1973.
- FRUTOS, E.: *Antropología filosófica*, Zaragoza: C.S.I.C., 1972.
- GABRIEL, L.: *Hombre y mundo en la encrucijada*, Madrid: Gredos, 1963.
- GADAMER, H. G.: *Nueva antropología*, Barcelona: Omega, 1976.
- *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- GARAUDY, R.: *Perspectivas del hombre*, Barcelona: Fontanella, 1970.
- GEBSATTEL, V. E. von.: *Imago hominis*, Madrid: Gredos, 1967.
- GEHLEN, A.: *El hombre*, Salamanca: Sígueme, 1980.
- GIANNINI, G.: *Il problema antropologico. Dai presocratici a S. Tommaso*. Roma: Univ. Lateranense, 1965.
- GILSON, E.: *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Pamplona: Eunsa, 1976.
- GISBERT, P.: *El hombre preliterario*, Alcoy: Marfil, 1970.
- GRANGER, G.: *Pensée formelle et sciences de l'homme*. París: Aubier.
- GRIMALDI, N.: *Le désir et le temps*, París: PUF, 1971.
- *Alienation et liberté*, Paris: Masson et Cie, 1972.
- GROETHUYSEN, B.: *Antropología filosófica*, Buenos Aires: Losada, 1951.
- GUARDINI, R.: *Mundo y persona*, Madrid: Guadarrama, 1963.
- GUERRA, M.: *Antropología y teología*, Pamplona: Eunsa, 1976.
- GUSDORF, G.: *Mito y metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1960.

- *Les sciences humaines et la pensée accidentale*, 6 vols., París: Payot, 1967-77.
- HABERMAS, J.: *Conocimiento e interés*, Madrid: Tauros, 1982.
- HENGSTENBERG, H. E.: *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, 1963.
- JAEGER, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México: F.C.E., 1942.
- JANKELEVITCH, V.: *La mort*, París: Flammarion, 1977.
- JOLIVET, R.: *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre*, Madrid: Gredos, 1970.
- *Psicología*, Buenos Aires: C. Lohlé, 1956.
- KOLAKOWSKI, L.: *El hombre sin alternativa*, Madrid: Alianza.
- KWANT, R.: *Filosofía del trabajo*, Buenos Aires: C. Lohlé, 1967.
- LACAN, J. et al.: *Significante y sistema en el psicoanálisis*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- LADRIERE, J.: *El reto de la racionalidad*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- LAIN ENTRALGO, P.: *La espera y la esperanza*, Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- *Teoría y realidad del otro*, Madrid: Tauros, 1961.
- LAING, R. D.: *El yo dividido*, México: F.C.E., 1980.
- LANDMANN, M.: *Antropología filosófica*, México: Uteha, 1961.
- LANGER, S. K.: *Mind. An essay on human feeling*, Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1967.
- LAVELLE, L.: *Las potencias del yo*, Buenos Aires: Sudamericana, 1954.
- LERSCH, Ph.: *La estructura de la personalidad*, Barcelona: Scientia, 1974.
- *El hombre en la actualidad*, Madrid: Gredos, 1979.
- LEVINAS, E.: *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI, 1974.
- *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1978.
- *Le temps et l'autre*, París: PUF, 1983.
- LÓPEZ IBOR, J. J.: *Los rasgos neuróticos del mundo contemporáneo*, Madrid: EISA, 1964.
- LOWITH, K.: *El sentido de la historia*, Madrid: Aguilar, 1956.
- *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires: Sudamericana, 1968.
- LUYPPEN, L.: *Fenomenología existencial*, Buenos Aires: C. Lohlé, 1967.

- MAC INTYRE, A.: *After Virtue*, Notre Dame, Indiana: Notre Dame Univ. Press, 1981.
- MALSON, L.: *Les enfants sauvages*, París: U.G.E., 1964 (ed. española, Madrid: Alianza).
- MANDRIONI, H. D.: *Max Scheler: el concepto de espíritu en la antropología scheleriana*, Buenos Aires: Itinerarium, 1965.
- MANNHEIM, K.: *Tres ensayos de sociología de la cultura*, Madrid: Aguilar, 1957.
- MARCUSE, H.: *Eros y civilización*, Barcelona: Seix y Barral, 1968.  
– *El hombre unidimensional*, Barcelona: Seix y Barral, 1969.
- MARIAS, J.: *Antropología metafísica*, Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- MARITAIN, J.: *Humanismo integral*, Buenos Aires: C. Lohlé, 1966.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península, 1975.  
– *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires: Hacette, 1957.
- MILLAN PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad*, Madrid: Rialp, 1973.  
– *Economía y libertad*, Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1974.
- MINKOWSKI, E.: *El tiempo vivido*, México: F.C.E., 1973.
- MONDOLFO, R.: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires: Eudeba, 1969.
- MORIN, E.: *El paradigma perdido*, Barcelona: Kairos, 1978.  
– *El método II. La vida de la vida*, Madrid: Cátedra, 1983.
- MOUNIER, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid: Tauros, 1967.
- NUTTIN, J.: *El psicoanálisis y la concepción espiritualista del hombre*, Buenos Aires: Eudeba, 1972.
- OTTO, R.: *Lo santo*, Madrid: Revista de Occidente, 1925.
- PARIS, C.: *Mundo técnico y existencia auténtica*, Madrid: Guadarrama, 1959.  
– *Hombre y naturaleza*, Madrid: Tecnos, 1970.
- PIAGET, J.: *Introducción a la epistemología genética*, Buenos Aires: Paidós, 1978.
- PIEPER, J.: *Las virtudes fundamentales*, Madrid: Rialp, 1980.

- PINILLOS, J. L.: *Principios de psicología*, Madrid: Alianza, 1981.
- PLESSNER, H.: *La risa y el llanto*, Madrid: Revista de Occidente, 1960.  
 – *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin: W. de Gruyter, 1965.  
 – *Die Frage nach der conditio humana. Aufsatz zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1976.
- POLI, E.: *Homo sapiens. Metodologia della interpretazione naturalistica*, Milano: Vita e pensiero, 1972.
- POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona: Eunsa, 1984.
- POPPER, K. R.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires: Paidós, 1946.  
 – *La miseria del historicismo*, Madrid: Tauros, 1957.
- POPPER, K. R. y ECCLES, J. C.: *El yo y su cerebro*, Barcelona: Labor, 1980.
- PORTMANN, A.: *Entlasst die Natur den Menschen. Gesammelte Aufsätze. Biologieu. Anthropologie*, Munich: Piper, 1970.
- RADHAKRISHNAN, S. y RAJU, P. T.: *El concepto del hombre*, México: F.C.E., 1964.
- RICOEUR, P.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Tauros, 1982.  
 – *Freud. Una interpretación de la cultura*, Madrid: Siglo XXI, 1973.  
 – *El discurso de la acción*, Madrid: Cátedra, 1981.
- RIESMAN, D.: *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires: Paidós, 1964.
- ROHDE, E.: *Psique. La idea de alma y de inmortalidad entre los griegos*, México: F.C.E., 1948.
- ROTHACKER, E.: *Philosophische Anthropologie*, Bonn: Bouvier, 1966.
- RUYER, R.: *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, París: Gallimard, 1964.
- RYLE, G.: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires: Paidós, 1967.
- SCHAFF, A.: *Filosofía del hombre*, México: Grijalbo, 1965.
- SEIFERT, J.: *Leib und Seele*, Salzburgo: A. Pustet, 1973.
- SPAEMANN, R.: *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona: Eunsa, 1980.
- SPENGLER, O.: *El hombre y la técnica*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.
- STRAWSON, P. F.: *Individuals. An Essay in descriptive Metaphysics*, Londres: Methuen, 1974.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El fenómeno humano*, Madrid: Tauros, 1963.  
 – *La energía humana*, Madrid: Tauros, 1963.

- *El medio divino*, Madrid: Tauros, 1963.
- TINLAND, F.: *La difference anthropologique*, París: Aubier Montaigne, 1977.
- TODOLI, J.: *Filosofía de la religión*. Madrid: Gredas, 1955.
- TOULMIN, S. et al.: *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid: Alianza, 1974.
- TRESMONTANT, C.: *El problema del alma*. Barcelona: Herder, 1972.
- UEXKULL, J. von.: *El hombre y la naturaleza*, Barcelona: Labor, 1961.
- VAN DER LEEUW, M.: *Fenomenología de la religión*, México: F.C.E., 1984.
- WAELEHENS, A.: *La psicosis*, Madrid: Morata, 1973.
- WOJTYLA, K.: *Persona y acción*, Madrid: BAC., 1983.
- ZUBIRI, X.: *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Editora Nacional, 1974.
- *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza, 1981.



## COLECCIONES DE EDITORIAL THÉMATA.

### **Colección Pensamiento**

**Director Jacinto Choza**

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales, humanidades y artes.

1. *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales.*

SATUR SANGÜESA

2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.*

JUAN JOSÉ ARECHEDERRA Y JACINTO CHOZA

3. *Aristotelismo.*

JESÚS DE GARAY

4. *El nacimiento de la libertad.*

JESÚS DE GARAY.

5. *Historia cultural del humanismo.*

JACINTO CHOZA

6. *Antropología y utopía.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS.

7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.*

CONCEPCIÓN DIOSDADO, FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS, JUAN ARANA.

8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.*

JACINTO CHOZA Y ESTEBAN PONCE-ORTÍZ

9. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán.*

ALEJANDRO MARTÍN NAVARRO

10. *Heráclito: naturaleza y complejidad.*

GUSTAVO FERNÁNDEZ PÉREZ

11. *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo.*

ROSARIO BEJARANO CANTERLA

12. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.*

URBANO FERRER SANTOS

13. *La ética de Edmund Husserl.*

URBANO FERRER SANTOS Y SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN

14. *Celosías del pensamiento.*

JESÚS PORTILLO FERNÁNDEZ

15. *Historia de los sentimientos.*

JACINTO CHOZA

16. *¿Cómo escriben los estudiantes universitarios en inglés?. Claves lingüísticas y de pen-samiento.*

ROSA MUÑOZ LUNA

17. *Filosofía de la Cultura.*

JACINTO CHOZA

18. *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo.*

ENRIQUE ANRUBIA

19.- *Filosofía para Irene.*

JACINTO CHOZA

20. *La llamada al testigo. Sobre el Libro de Job y El Proceso de Kafka.*

JESÚS ALONSO BURGOS.

21. *Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz.*

JACINTO CHOZA.

22. *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

23. *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural.*

JESÚS DE GARAY Y JAIME ARAOS (EDITORES)



24.- *Antropologías positivas y antropología filosófica.*

JACINTO CHOZA

### **Colección Seminare**

**Director Jacinto Choza**

Siembras de sugerencias, tormentas de ideas, seminarios, debates y coloquios.

1. *Danza de oriente y danza de occidente.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

2. *La escisión de las tres culturas.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

3. *Estado, derecho y religión en oriente y occidente.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

4. *La idea de América en los pensadores occidentales.*

MARTA C. BETANCUR, JACINTO CHOZA, GUSTAVO MUÑOZ.

5. *Retórica y religión en las tres culturas.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

6. *El Fanatismo en las tres culturas.*

JACINTO CHOZA Y JESÚS DE GARAY

7. *Narrativas fundacionales de América Latina.*

MARTA C. BETANCUR, JACINTO CHOZA, GUSTAVO MUÑOZ.

8. *Dios en las Tres Culturas.*

JACINTO CHOZA, JESÚS DE GARAY, JUAN JOSÉ PADIAL.

10. *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario.*

JACINTO CHOZA, JESÚS FERNÁNDEZ MUÑOZ, ANTONIO DE DIEGO Y JUAN JOSÉ PADIAL

10. *Pensamiento y religión en las Tres Culturas.*

MIGUEL ANGEL ASENSIO, ABDELMUMIN AYA Y JUAN JOSÉ PADIAL

## **Colección Arte y Naturaleza**

**Director Jacinto Choza**

Escritos de estudio y creación sobre artes visuales y espacios naturales.

1. *La Danza de los árboles.*

JACINTO CHOZA

## **Colección Literaria**

**Directores Francisco Rodríguez Valls y Alejandro Martín Navarro**

Obras de creación literaria en general. Novela, relato, cuento, poesía, teatro.

1. *Cuentos e imágenes.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

2. *El linaje del precursor y otros relatos.*

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

En preparación

3. *Cuentos completos.*

OSCAR WILDE. EDICIÓN DE FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

## **Colección obras de autor.**

**Directores Juan José Padial Bentiguaga y Alberto Ciria**

Obras de autores consagrados en la historia del pensamiento.

Próximas publicaciones

1. *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau.*

REINHARDT LAUTH

2. *¿Qué significa hoy ser abrahamita?.*

REINHARDT LAUTH

3. *Metrópolis.*

THEA VON HARBOU

4. *“He visto la verdad”. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática.*

REINHARDT LAUTH

5. *Lecciones sobre filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones.*

G.W.F. HEGEL. EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

En preparación

6. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología.*

G.W.F. HEGEL. EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA

7. *Lecciones sobre filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología.*

G.W.F. HEGEL. EDICIÓN DE JUAN JOSÉ PADIAL Y ALBERTO CIRIA



## OBRAS DE JACINTO CHOZA

*Antropologías Positivas y Antropología Filosófica*. Tafalla (Navarra): Cenlit, S.L. 1985, (2) Sevilla: Thémata.

*La Supresión del Pudor y Otros Ensayos*. Pamplona: EUNSA, (2) 1990.

*Conciencia y Afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*. Pamplona: EUNSA, (2) 1991.

*Manual de Antropología Filosófica*. Madrid: Rialp, 1988.

*La Realización del Hombre en la Cultura*. Madrid: Rialp, 1990.

*Antropología de la Sexualidad*. Madrid: Rialp, 1991.

*Amor, Matrimonio y Escarmiento*. Barcelona: Tibidabo Ediciones S.A., 1991.

*Al Otro Lado de la Muerte. Las Elegías de Rilke*. Pamplona: EUNSA, 1991.

*Los Otros Humanismos*. Pamplona: EUNSA, 1994.

*Ulises, un Arquetipo de la Existencia Humana*. Barcelona: Ariel, 1996.

*San Agustín, Maestro de Humanismo*. Sevilla: Fundación San Pablo Andalucía CEU, Servicio de Publicaciones, 1998.

*Antropología Filosófica. Las Representaciones de Sí Mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

*Metamorfosis del Cristianismo: Ensayo Sobre la Relación Entre Religión y Cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

*Heidegger: 2º Bachillerato*. Pozuelo de Alarcón, Madrid: Editex, 2003.

*Locura y Realidad: Lectura Psico-Antropológica del Quijote*. Madrid: You & US S.A., 2005.

*Locura y Realidad. Lectura Psico-Antropológica del Quijote*. Sevilla: Themata. 2006, (2), 2015.

*La Danza de los Árboles*. Sevilla: Themata, 2007.

*Presencia Ausencia. Catálogo exposición de Melero*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, 2007.

*Historia Cultural del Humanismo*. Sevilla-Madrid: Themata-Plaza y Valdés, 2009.

*Breve Historia Cultural de los Mundos Hispánicos*. Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

*Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata, 2011.

*Mutadismo. Catálogo exposición de Melero*. Cartagena: Ayuntamiento de Cartagena, 2011.

*Filosofía de la cultura*. Sevilla: Thémata, 2013, (2) 2015.

*Filosofía para Irene*. Sevilla: Thémata, 2014.

*Filosofía del arte y la comunicación. Teoría del interfaz*. Sevilla: Thémata, 2015.

## **VOLÚMENES EDITADOS POR JACINTO CHOZA**

*Identidad humana y fin del milenio*. Sevilla: Thémata, 1999.

*Infieles y Barbaros en las Tres Culturas*. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2000.

*Orden religioso y orden político en las tres culturas*. Sevilla: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2010.

*La Antropología en el Cine. Vol. I*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

*La Antropología en el Cine. Vol. II*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

*Sentimientos y Comportamiento*. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2003.

*Antropología y Ética Ante los Retos de la Biotecnología*. Sevilla: Themata, 2004.

*Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

*Danza de oriente y danza de occidente*. Sevilla: Thémata, 2006.

*La Escisión de las Tres Culturas*. Sevilla: Themata, 2008.

*Estado, Derecho y Religión en Oriente y Occidente*. Sevilla-Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

*La Idea de América en los Pensadores Occidentales*. Sevilla-Madrid: Themat-Plaza y Valdes, 2009.

*Pluralismo y Secularización.* Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

*Narrativas fundacionales de américa Latina.* Sevilla: Thémata, 2011.

*Dios en las tres culturas.* Sevilla: Thémata, 2012.

*La Intelección. Homenaje a Leonardo Polo.* Sevilla: Thémata, nº 50, 2014.







Este libro se terminó de  
imprimir el día 17 de  
agosto de 2015, festividad  
de San Jacinto.