

## EPILOGO



## HISTORIAS

1. *Etnología y Utopía* se escribió hace casi veinte años, en el momento final del proceso de transformación de los todavía amplísimos restos coloniales de África, Asia y Oceanía en Estados «soberanos», lo que comportaba efectos de primer orden en cuanto a la organización del oficio de antropólogo, que se había configurado de hecho, en su forma más popular, en un escenario misionero y colonialista. La crisis mundial de la Antropología afectaba muy poco, hace veinte años, a España, por la sencilla razón que la Antropología no existía aquí, al menos, como profesión (sin perjuicio de que hubiese insignes personalidades que cultivaban el «material antropológico», incluso instituciones que titularmente se encargaban de mantener despierta la atención hacia sus problemas). En esta perspectiva, cabría afirmar que *Etnología y Utopía* fue un libro prematuro o extemporáneo (entonces, dentro del horizonte académico, eran los psicólogos, más que los antropólogos, quienes constituían la «clase en ascenso»). Pero durante estos últimos años la

situación se ha invertido, por la marcha de las cosas. Por un lado, el paro profesional y la competencia de psiquiatras, asistentes sociales y masajistas ha frenado el ascenso de los psicólogos. Por otro lado, la transformación política de España en un «Reino de las autonomías», nos pone ante un escenario muy adecuado para la consolidación del punto de vista antropológico, en su sentido más popular (el que sucede al antiguo Folklore). En cierto modo, el nuevo Reino español reproduce en miniatura la situación del antiguo Imperio, en el cual una gran diversidad de naciones y culturas se encontraban reunidas por la Corona en una unidad política similar a aquella en la que se engendró y maduró la antropología inglesa del siglo XIX. Lo que eran los virreinos de Nueva Granada o Nueva España, serán, a nuestros efectos, ahora, las autonomías de Andalucía o Galicia. Ahora, los antropólogos españoles podrán hacer «trabajos de campo» en Cáceres o en El Bierzo, como lo hubieran hecho antes (como lo hicieron los precursores Bernardino de Sahagún o Diego González Holquín) entre aztecas o incas. Y, sin pretender establecer una relación causa a efecto, lo cierto es que durante estos años puede decirse que la institucionalización de la Antropología está en marcha en España y que los antropólogos son hoy una «clase en ascenso»: incremento espectacular de la bibliografía antropológica, transformación y potenciación de cátedras y departamentos de antropología biológica o médica en Facultades de Ciencias o de Medicina, cursos, cátedras, departamentos, licenciaturas y doctorados de «Antropología cultural», congresos de Antropología y revistas de Antropología, proyectos de creación de Facultades de Antropología (sin contar con la creación de disciplinas obligatorias en las Facultades de Filosofía que, por confusas que sean en cuanto a sus contenidos, no dejan,

sin embargo, de llevar el nombre de «Antropología filosófica»).

Esta frondosidad de formas nuevas incluye, naturalmente, junto con los intentos de cooperación y coordinación, cuestiones de «territorialidad», choques, conflictos de competencias, solapamientos en las definiciones de «áreas de conocimiento» y, juntamente con ello, la imperiosa necesidad de levantar esquemas de definición y coordinación de las disciplinas antropológicas, tanto más comprometedores cuanto que ellos arrastran la urgencia de tomar partido ante muchos, por no decir todos los valores humanos consabidos (ciencia, investigación científica, política, religión, lenguas vernáculas, etc.). Así pues, si no del libro, si al menos de su tema puede decirse que *Etnología y Utopía* ha dejado de ser prematuro y extemporáneo en España (y así ha debido creerlo el editor cuando se dispone a reeditarlo). Por otra parte, el problema de la definición de la Antropología, aunque ya hace mucho tiempo que está planteado en el mundo, sospecho que puede ser replanteado desde España con una peculiar claridad y fuerza, precisamente en función de ese «retraso» (para usar, por brevedad, un concepto absurdo por otro lado) que nos está permitiendo asistir, como en una reproducción de laboratorio, al proceso mismo de crecimiento e institucionalización de las nuevas disciplinas que globalmente suelen ser llamadas «Antropología».

2. Ahora bien: el «tema» de la definición de la Antropología y, por tanto, el de la «identidad» del propio antropólogo, es un asunto atravesado y envuelto por todas partes, como es evidente, por premisas ideológicas del más alto voltaje. Porque necesariamente en esta definición van implicadas, implícita o explícitamente, posiciones sobre el significado general de la *ciencia* y de la *filosofía* y sobre el sig-

nificado de la misma *Antropología* y de sus responsabilidades, en su conexión con otras disciplinas, con la política cultural estatal, autonómica o internacional. Quien, según esto, procediese aquí como si se tratase de una cuestión exenta, técnica o positiva —como pudiera serlo la definición de «ingeniero» a efectos laborales o fiscales—, demostraría estar situado en un estado de inocencia casi infantil, porque una cuestión que arrastra ideas tales como «ciencia», «cultura», «hombre» —y no hace falta aludir a más—, es una cuestión filosófica, si las hay. Lo que ocurre, sin embargo, es que la gran mayoría de quienes están comprometidos con estos problemas proceden como si se considerasen sus premisas ideológicas o filosóficas como evidencias inmediatas. Evidencias abrumadoras, desde las cuales algunos de los críticos de *Etnología y Utopía* (recuerdo a los muy respetables señores Fermín del Pino o Isidoro Moreno) podían creerse autorizados a una descalificación global, a la proclamación de la impertinencia de un libro que recurría a la filosofía para poner en tela de juicio evidencias de sentido común. Acaso estas evidencias abrumadoras de sentido común podían concretarse en estos cuatro puntos:

1) Existe una realidad positiva «dada en el espacio y en el tiempo» que es la realidad del hombre (si se quiere precisar: «el hombre y sus obras») y esta realidad nos es accesible, después de la Segunda Guerra Mundial, prácticamente en todas sus partes, desde Nueva Guinea hasta la cuenca del Amazonas.

2) Existe un método de conocimiento cuyo rendimiento ha sido ya contrastado en los campos más diversos, el *método científico*.

3) Ahora viene la premisa central: bastará decidirse a aplicar, con la escrupulosidad debida, desde luego, el *método*

*científico* al *hombre* y a sus obras para obtener como resultado precisamente la Antropología científica. No es preciso más, ni menos. Y, por ello, la Antropología ha de concebirse como una disciplina (o un conjunto de disciplinas coordinadas) cuya naturaleza ha de darse como establecida de antemano. Así como si disponemos de un gran muro blanco (supondremos, para preparar nuestra alegoría, que sea muy rugoso), por un lado, y de cubos de pintura roja (o verde) por otro, podremos asegurar que aplicando con los debidos pinceles o brochas, la pintura al muro, éste tomará una coloración roja (o verde), así también podremos asegurar que los conocimientos antropológicos tomarán una coloración científica tan pronto como los tratemos con las brochas o pinceles del método científico.

4) Naturalmente se reconocerá que el muro, dada su rugosidad (su *anomalía*), ofrece dificultades a los pinceles y a las brochas y que la marcha de éstos podrá resultar entorpecida. Se reconocerá que todavía hoy no todas las zonas del enorme muro han sido coloreadas adecuadamente, que no se procede de forma continua, sino tortuosa, que hay muchos lugares mal pintados, que el color va apareciendo de forma desordenada, lo que puede producir la impresión de caos (un equipo de antropólogos estudia los *empalados* de Valverde de la Vera y otros hacen tesis doctorales de antropología sobre los *picados* de San Vicente de la Sonsierra; otro equipo investiga la Semana Santa de Sevilla, el Carnaval de Cádiz o el entierro de la sardina, y un cuarto equipo analiza los supuestos antropológicos del reparto de la tierra en el valle del Aller o la distribución de droga en la margen izquierda del Nervión). Pero se confía en que todas estas investigaciones cristalizarán en su día en el cuerpo científico de la Antropología española, se presupone que

todas estas investigaciones antropológicas van orientadas infaliblemente hacia la constitución de una ciencia antropológica en cuyo marco se sienten cobijados y dignificados los investigadores de asuntos tan distintos como pintorescos. De ahí, que parezca del mayor interés la reflexión sobre la propia historia de esa Antropología, cuya unidad también se da por asegurada de antemano, sin perjuicio de que se conceda que está en estado de construcción.

Pero ocurre que estas cuatro evidencias abrumadoras, desde las cuales argumentan, llenos de confianza y entusiasmo, los nuevos antropólogos profesionales, sólo son abrumadoras a título de oscuros dogmas de fe, son creencias ideológicas ligadas, no solamente a la lógica del propio nuevo oficio, sino también a muchas otras cosas de nuestro presente. Se trata de una nueva fe y entusiasmo, una fe en la «ciencia del hombre» que, en cierto modo, sustituye (cuando se es materialista) a la antigua «ciencia de Dios» o (cuando se es espiritualista) confluye con ella («toda Teología es Antropología», de Feuerbach, pero también de Rahner). Ahora bien, la «ciencia del hombre», la Antropología, es un «fantasma gnoseológico», como lo fue la «ciencia de Dios». Y si a la filosofía le correspondió en otra época liquidar críticamente a los fantasmas teológicos, a nuestra época le corresponde liquidar estos fantasmas antropológicos que sobrevuelan en nuestros días por todos los rincones de España y de América latina, en vísperas hoy del quinto centenario de su «contacto».



## 2

LAS ANTROPOLOGÍAS Y EL «CONFLICTO  
DE LAS FACULTADES»

1. «Antropología» significa, por designio de quien forjó la palabra, tratado («científico») del hombre. Nada más nítido que semejante designio cuando «ciencia» y «hombre» se suponen conceptos más o menos delimitados. Pero esta suposición es puramente ideológica. Ni «ciencia» ni «hombre» son términos unívocos. Por el contrario, ellos cubren múltiples significados, muy diversos y aun opuestos. Y éste no sería el principal inconveniente, puesto que si esos significados fueran simplemente diferentes —es decir, si «ciencia» y «hombre» fuesen términos equívocos—, podríamos proceder a seleccionar estipulativamente alguno de ellos para trabajar con él, a fin de dar al término compuesto «Antropología» un contenido mínimamente preciso o, si se quiere, una lista numerosa, pero finita de acepciones claras y distintas. Pero la situación es otra: los diversos significados de uno de estos términos «ciencia» y «hombre», aun siendo muy heterogéneos y aun opuestos, están entretrejidados y no es posible arbitrariamente seleccionar y aislar alguno de ellos, puesto que es él quien nos remite internamente a los demás. De este modo explicamos la confusión implícita en el aparentemente-inocente término «Antropología». Su complejidad, pues, no puede aclararse mediante una hipotética descomposición en un conjunto finito de ocho o doce conceptos y acepciones que, aisladamente tomados, tuvieran un significado claro y distinto, puesto que la estructura de esa

complejidad sería más bien la de una unidad de ocho o doce conceptos entretreídos en una concatenación global, confusa y oscura. Si esto es así, tanta más oscuridad y confusión demostrará tener en su cabeza quien pretenda tratar al concepto de «Antropología» como obviamente claro y distinto.

2. Pues el término «ciencia» nos remite a conceptos diferentes, aunque dialécticamente concatenados, a la manera como el término «cónica» nos remite a conceptos diferentes y aún dotados de relativa independencia (elipse, hipérbola, par de rectas...), pero que están dialécticamente entretreídos. Simplificando al máximo, distinguiremos el término ciencia en el momento en que significa *ciencia categorial* (o «positiva») y en el momento en que significa *filosofía* —porque suponemos que filosofía, incluso como disciplina académica no es una ciencia al modo de la Geometría, de la Biología o de la Termodinámica, por estrechas que sean las relaciones dialécticas que mantiene con ellas. Y tampoco el término «ciencia categorial», suponemos, puede tratarse como un concepto unívoco, porque, y precisamente por su referencia al hombre (o a «lo humano») se disocia en dos familias de disciplinas que llamamos ciencias humanas (o ciencias etológicas y humanas) y *ciencias no humanas*, de suerte que entre ambas familias de disciplinas media también una oposición y concatenación dialéctica que hemos analizado en otras ocasiones (un resumen, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, Oviedo, abril 1982, Pentalfa Ediciones, págs. 315 a 337). El aspecto de esta dialéctica que puede resultar más relevante en este lugar, es el que se refiere a la connotación crítica que asociamos a los conceptos de *filosofía* (por ejemplo, en el contexto: «Antropología filosófica») y de *ciencias humanas*

(por ejemplo, en el contexto: «Antropología científica»). Pues cuando defendemos la naturaleza filosófica de ciertas cuestiones antropológicas (por ejemplo, el análisis del concepto de «cultura» o el de la propia naturaleza de la Antropología) no lo hacemos primariamente, como suelen entender algunos lectores, con el fin de reivindicar para la filosofía ciertos contenidos de su competencia o de su dominio, cuanto para criticar enérgicamente la inconsciencia de quienes creen que tales cuestiones, son, sin más, cuestiones científicas que pueden ser tratadas como tales y que, en todo caso, pertenecen a un hipotético «cuerpo de doctrina» de la Antropología general (como cuando Marvin Harris expone, como fase de un mismo cuerpo de doctrina, la teoría del campo antropológico en estructuración trimembre —infraestructura, estructura, superestructura— doblada por las columnas *etic / emic*, y el sistema del parentesco esquimal, iroques o hawaiano).

Asimismo, cuando hablamos de «ciencias humanas» lo hacemos también críticamente, consignificando que tales ciencias no alcanzarán el grado de cierre categorial propio de las ciencias naturales o formales, y, por tanto, que aun no siendo muchas veces filosofía, tampoco pueden ser consideradas por ello «ciencias» a secas: Por tanto, que cuando pretendemos estar barnizando nuestros saberes antropológicos con la pintura contenida bajo el rótulo «ciencia», deberemos saber que este rótulo cubre cosas muy heterogéneas, de coloraciones muy diferentes, y que no advertirlo así es incurrir en el modo más acrítico de proceder, por mucho que proclamemos nuestra decidida intención de hacer ciencia.

3. Si múltiples son las acepciones o dimensiones del término «ciencia», todavía más ricas son las acepciones o dimensiones del término «hombre» y más compleja es la

red de sus interrelaciones. Pues no es ya solamente que unas veces hombre signifique su cuerpo, pero no como una parte integral de un todo, sino como el todo mismo organizado (dado que el alma sería la «armonía de los miembros», al modo de los materialistas antiguos) y otras veces signifique su alma (y a lo sumo sólo de un modo indirecto, al cuerpo como instrumento suyo, como enseñaron, en la Edad Moderna, Gómez Pereira, Descartes o Malebranche), sino que otras veces significa precisamente el compuesto de ambos, su unión sustancial, gracias a la cual puede decirse (como decía Francisco Suárez, *De anima*, I, 9, 16), que «el hombre es príncipe del universo visible, por tener en sí el doble orden material y espiritual: a una criatura puramente espiritual no le cuadra el principado sobre lo sensible, ajeno a su natural contacto. Tampoco puede ejercitarlo un ser puramente sensible. Sujeto propio de tal dignidad es el ser compuesto de cuerpo y mente». Pero, y esto es todavía más sorprendente, *humano* y *hombre* significan muchas veces algo que, al parecer, debería ser puesto más allá del propio orden natural (sea éste orden natural entendido como cuerpo viviente, como alma espiritual o como compuesto de ambos); y estos significados aparecen en el propio cristianismo, en donde el hombre, al menos lo mejor de él, pertenece a un orden *sobrenatural*, al «reino de la Gracia», que es un Reino supraindividual, una comunidad mística alentada por el soplo del Espíritu Santo, y una comunidad que no sólo hay que pensarla como situada en los cielos, sino también en la Tierra. Por ello, cuando en la época moderna las creencias teológicas desfallezcan, no habrá que esperar la eliminación automática de la dimensión sobrenatural (ahora: suprazoológica) del hombre que, secularizada, tomará unas veces el nombre de *Espiritu* (sobre todo «Espíritu objetivo

o absoluto») y otras veces el nombre de *Cultura* (también en sentido objetivo, que no quiere reducirse a los contenidos estudiados por las ciencias naturales al hablar de las conductas derivadas del aprendizaje). También el *Espíritu* y la *Cultura*, que sirven muchas veces para definir al hombre en lo que tiene de específico, se presentan en oposición a la naturaleza. Y así se pretende la necesidad de reconocer un grupo de ciencias y de ciencias empíricas (no filosóficas), llamadas «ciencias del espíritu» o «ciencias de la cultura» que no podrían reducirse a la condición de las ciencias naturales. Sin duda se desconfiará de semejantes pretensiones, pero esta desconfianza arrastra consecuencias muy graves, si no se dispone de conceptos gnoseológicos suficientemente finos. La que más nos interesa en este momento sería ésta: la que tendería a reducir las ciencias culturales a la condición de ciencias naturales, y la Antropología, en cuanto ciencia, a la Zoología, a una especialidad dada dentro del horizonte de la Zoología. «La palabra Antropología —decía, en la España de hace un siglo, Antón, en su *Programa razonado*— se ajusta y conviene mejor al hombre considerado como especie que como individuo... Se trata de una parte de la historia natural y más concretamente de la Zoología, que estudia al hombre como la Cinología al perro o la Hipología al caballo...». Decimos «en cuanto ciencia», porque la reducción de la cultura material a la perspectiva instrumentalista zoológica (la idea de cultura que se abre ya en el mito de Epimeteo-Prometeo y que inspira nuestros actuales puntos de vista *socio-biológicos*) tiene un paralelo contracultural (que defendieron los cínicos, pero que, a través de la ascética cristiana o musulmana, llega a Rousseau y también a nuestros días), según el cual lo humano hay que ponerlo precisamente en el hombre como persona y no en

sus obras culturales. Por lo que difícilmente podría llamarse Antropología al estudio de la cultura objetiva. Y si a algún antropólogo cultural le parece que el humanismo cínico es una referencia excesivamente lejana e impertinente en una discusión sobre la naturaleza de la ciencia antropológica, habría que rogarle que tenga a bien considerar hasta que punto no es posible y aún necesario interpretar el rechazo global de la cultura objetiva por el humanismo cínico como una mera expresión límite del rechazo, ahora ya totalmente positivo, que unas culturas concretas hacen de otras culturas concretas (lo que compromete la neutralidad o la *Wertfreiheit* que ese antropólogo cultural acaso reclame para su ciencia del hombre).

4. Precisamente por tener a la vista las implicaciones contenidas en cualquier interpretación de la definición original (etimológica) de la Antropología como «ciencia del hombre» parece muy conveniente comenzar (críticamente) por disociar el «objeto» de la Antropología (o las ciencias antropológicas) del «hombre». Disociar, no eliminar, porque la referencia al hombre será constante e ineludible. No se trata de suprimir al hombre como referencia, sino de conseguir que ésta no sea inmediata en el horizonte gnoseológico. Alejamos, pues, al hombre de la definición y no solamente porque las ciencias no tienen un *objeto* (el hombre), sino un *campo* (cuya estructura lógica remite a múltiples objetos enclasados, muchos de los cuales no son hombres, en nuestro caso), sino también porque, incluso como objeto, puede decirse que el hombre lo es de la Física o de la Biología. En lugar de decir, por tanto, que la Antropología se ocupa inmediatamente del hombre como objeto propio, diremos, por ejemplo, que se ocupa de las relaciones de parentesco, de herramientas, de cerámicas, de danzas, de crá-

neos, de mitos o de sistemas políticos. Tampoco es correcto decir que la Historia es la «Historia del hombre» (o de la Humanidad, en tono aún más solemne), puesto que la Historia se define mejor como Historia de los Asirios, o de los Egipcios o de los Griegos o de los Romanos. Y aunque se exija que los contenidos de la Antropología hayan de ser *humanos* (herramientas humanas, cráneos humanos...) el planteamiento gnoseológico será ya diferente. Por de pronto, nos habremos librado de una dependencia inmediata respecto de determinadas concepciones sobre el hombre que envolverían necesariamente el objeto de la Antropología, pues ahora señalamos a una denotación objetiva cuyo formato es además precisamente el de una «multiplicidad de objetos enclasados». Denominar *humanos* estos objetos ya no dependerá de un *a priori*, sino que resultará del análisis de las relaciones entre las partes de ese material. ¿Es humano, o más bien prehumano, animal, un *choper* del paleolítico inferior? O bien: ¿es humano —o más bien praeterhumano, geométrico— el teorema 47 de Euclides, que se atribuye a un hombre, Pitágoras? O, por último, ¿es humano —o más bien sobrehumano, divino— el proceso de transustanciación que tiene lugar en el altar cuando el sacerdote católico consagra de oficio el pan y el vino?

El conjunto de los contenidos de este campo de la Antropología podría ser formalizado como una totalidad, y una totalidad es siempre correlativa a sus partes. Desde la perspectiva de las partes de este conjunto de objetos tendremos que reconstruir la distinción gnoseológica tradicional (hecha desde la perspectiva del *todo*) entre *objeto formal* y *objeto material* de una disciplina. Esta reconstrucción puede intentarse a partir de la distinción entre las *partes materiales* y las *partes formales* de un totalidad dada. Las partes for-

males son aquellas que conservan la forma del todo, lo que no significa que reproduzcan su figura, que sean homeomermias o *fractales* (en el sentido de Mandelbrot). Un jarrón roto en añicos se descompone en partes formales que no son jarrones, que solamente resultaron a partir del todo y que el arqueólogo puede reconstruir al cabo de muchos siglos. Partes materiales son aquellas que ya no conservan la forma del todo, aunque sean constitutivos internos y esenciales suyos (las moléculas de carbono son partes materiales de cualquier organismo, como lo son las partículas de caolín, si la rotura del jarrón fue tan rigurosa que pudiera decirse que el jarrón resultó «pulverizado»).

El adjetivo *humano* lo pondremos, en general, más bien del lado del todo, o de sus partes formales, antes que del lado de las partes materiales. Y, sin embargo, estas partes materiales pertenecen también al campo de la Antropología. Todo lo que un arqueólogo encuentra muchas veces tras una larga investigación son unas astillas carbonizadas. Si incluye estas partes materiales en su horizonte es porque dicen alguna conexión (por la disposición circular de los tizones, que ya no es derivable de la Química del carbono, o por el entorno en que se encuentran) con otras partes formales del campo. Por consiguiente, la distinción entre partes materiales y partes formales no es siempre clara e inmediata. Precisamente para tener en cuenta esta situación, utilizamos el concepto de *material antropológico* como correlato de la tradicional expresión «objeto de la Antropología». Diremos, según esto, que la Antropología o las disciplinas antropológicas se ocupan, no ya del *hombre*, sino del *material antropológico*. «Material antropológico» es así un concepto crítico, porque no solamente incluye la sustitución del «hombre» como supuesto objeto de la Antropología, sino



también el reconocimiento de que ese material es múltiple, que en él se estratifican partes materiales y partes formales, de fronteras no bien delimitadas, y que esta estratificación, en cuanto proceso que tiene que ver con la organización misma de las disciplinas antropológicas, no tiene porqué ser pensada como un proceso unitario que afecte a la totalidad del material, dado que puede tener lugar en regiones o demarcaciones suyas, es decir, en subconjuntos formados por partes suyas, ya sean *fracciones*, ya sean *determinaciones*. Un *campo categorial* es un conjunto de partes del material antropológico entre las cuales se ha logrado establecer un sistema circular de concatenaciones, es decir (cuando se añaden otras condiciones, relativas a la verdad), un *cierre categorial*. Lo que no puede darse por evidente es que la totalidad de los contenidos del material antropológico puedan ser alguna vez incorporados en un único círculo de concatenaciones, un círculo superponible al material total y por referencia al cual fuera posible definir la *antropología general* como disciplina científica.

5. La organización del material antropológico en campos materiales no es en todo caso el único proceso significativo desde un punto de vista filosófico, aunque su importancia es, desde luego, de primera magnitud. Muchas regiones o determinaciones de material quedarán segregadas de los círculos categoriales que eventualmente puedan irse cerrando y, no por ello, esas regiones o determinaciones dejarán de ser partes formales del material antropológico. El material antropológico no es una realidad amorfa, desde luego, pero las clases más adecuadas que en él se establezcan, no tienen por que ser siempre los campos categoriales. Por ejemplo, la división del *material antropológico* en dos grandes clases materiales (que a veces también suelen llamarse

categoriales, aunque en un sentido no gnoseológico), a saber, «el hombre y sus obras» (para seguir la terminología de Herskovits), o bien, dada la ambigüedad del término «obras», «el hombre y los objetos de su cultura material», es considerada por muchos como la distinción fundamental. Diríamos: el equivalente antropológico a la distinción del «material matemático» en *cantidad continua* y *cantidad discreta*, o la distinción del «material biológico» en *vegetales* y *animales* (al menos la palabra «Biología» se creó, en los tiempos de Lamarck, precisamente para englobar, en un sólo campo, a la Botánica y a la Zoología). Sin embargo, hay razones que mueven a pensar en la conveniencia de cruzar esta distinción bimembre como otra distinción, más genérica (pues se aplica a la Física, y Comte la aplicó a su *Física social*), la que media entre el punto de vista *estático* (mejor: no dinámico) y el punto de vista *dinámico*. Porque si bien esta distinción tiene efectos poco significativos aplicada a las «cosas» de la cultura material (y no ya porque aquí no pueda distinguirse una perspectiva estática de otra dinámica, cuanto porque tal distinción genérica no envuelve consecuencias específicamente antropológicas), en cambio tiene efectos específicos aplicada a los «hombres». Desde una perspectiva dinámica, en efecto, «hombres» es expresión equivalente a «acciones y operaciones humanas», entendidas como operaciones corpóreas, no «mentalistas» (acciones analizables en unidades del tipo de los *actones* de Barker, Wright o Harris, o bien del tipo de los *memes* de Richar Dawkins). Pero las acciones y operaciones humanas, sobre todo cuando se organizan en sistemas (las ceremonias), que son intrínsecamente procesos temporales (dinámicos) no agotan el concepto de «hombre», que también se realiza en el horizonte de las perspectivas no dinámicas.

en donde aparece el hombre dormido, pero también el cadáver (que constituye indudablemente *parte formal* del material antropológico) y el mismo concepto de *persona* (en tanto es definida, no precisamente por referencia al conjunto de acciones y operaciones positivas constitutivas de su biografía, sino también por referencia a aquellas acciones y operaciones *virtuales* en función de las cuales se definen, a la manera como la línea recta virtual no seguida por un cuerpo que se desvía de su trayectoria inercial, es necesaria para entender la aceleración de su trayectoria empírica). Según estas consideraciones cabría distinguir tres grandes clases de materiales antropológicos: A) La clase de las *personas*, cuyos términos se coordinan, en el lenguaje ordinario, con pronombres; B) La clase de las *cosas culturales*, coordinables con nombres, y C) La clase de las acciones y operaciones, coordinables, en general, con los verbos. Todos los contenidos de cada una de estas clases pueden llamarse propiamente *humanos*: tan «humano» es el cadáver de un guerrero como el golpe de maza (acción) de quien lo mató, o como la maza misma, es decir, el objeto cultural con el que se aplastó el cráneo. Cualquier esquema de conexión interna entre estas tres clases de entidades (puesto que la simple yuxtaposición —«el hombre y sus obras»— no puede pasar por conexión interna) constituye ya una filosofía del hombre. Por ejemplo, suponer que, mediante sus operaciones, los *hombres* construyen las *cosas*, es tanto como defender una visión teológica de la cultura, en la que el *demurgo* es sustituido por el *hombre*; una concepción opuesta a quien subraya la función causal que las cosas mismas tienen como moldeadoras de las propias personas («no fue el hombre quien inventó el fuego, sino el fuego al hombre»). Ahora bien, estas tres clases generales de materiales antro-

pológicos, no son categorías gnoseológicas o campos categoriales, si es que estos campos se encuentran siempre en los lugares de intersección de dos de estas clases o de las tres. Y, sin embargo, la clasificación es totalmente significativa, casi axiomática, desde la perspectiva antropológica —jurídica o moral—, en donde las relaciones entre personas y cosas (los derechos reales) son distintas de las relaciones entre personas y acciones y de las relaciones de las personas entre sí.

6. Pero hay más aún: los campos antropológicos y, con mayor razón, el material antropológico, no son esferas sustantivas y hay que reconocer, salvo que se esté dispuesto a compartir las premisas del antropologismo idealista más radical, la necesidad de contar con un contexto en el cual existe el propio material. Un contexto que tampoco puede considerarse como externo, no sólo porque sin él las disciplinas antropológicas no pueden desarrollarse —del mismo modo que el estudio de un sistema termodinámico no puede llevarse a cabo sin la consideración del medio—, sino porque el propio campo ha de considerarse inmerso en el espacio envolvente, a la manera como el campo magnético de la Tierra está inmerso en el espacio astronómico. Ahora bien, la determinación de este contexto envolvente del material antropológico es también una cuestión filosófica, y suponer que es pura constatación científica la interpretación de este contexto como el *mundo o medio del hombre* («el hombre y el mundo») es incurrir en simple nesciencia. La razón es que el contexto del material antropológico no es delimitable por una categoría dada (por ejemplo, «aguas, aires, lugares» del escrito hipocrático), sino que contiene la *omnitud entis*. Y no ya porque el hombre sea «la medida de todas las cosas», sino porque haya podido decirse que lo es, y este

*dictum*, junto con tantos otros productos culturales, forma parte del material antropológico. Por estos motivos y para evitar también críticamente comenzar en gnoseología hablando del «hombre en su mundo» (o «en su medio») hemos introducido el concepto de «espacio antropológico» como concepto gnoseológico vinculado, en cuanto *contexto envolvente*, a un campo o a un material antropológico. Lo importante, es, ante todo, en teoría de la ciencia disponer del concepto «formal» de espacio antropológico (G. B. M., *El Basilisco*, núm. 5, Oviedo, 1978, «Sobre el concepto de espacio antropológico»). No menos importante es determinar cuál sea la estructura de ese espacio, cuáles sean los ejes mínimos que a él haya que atribuirle. Y esta atribución no puede ser establecida, desde luego, por una Antropología general. El espacio antropológico del idealismo hegeliano (pero también el del materialismo histórico y el del materialismo cultural) es un espacio plano, bidimensional, con dos ejes: el «Hombre» y la «Naturaleza». Contrasta este espacio bidimensional, por su sobriedad, con la frondosidad de los «espacios antropológicos» de tantas concepciones del mundo, que solemos llamar mitológicos, como pueden serlo las concepciones gnósticas. Para determinar el «puesto del hombre en el mundo» —es decir, en el espacio antropológico— los gnósticos creían necesario introducir cuatro tipos de principios o ejes constitutivos de una primera tétrada (*Buthos/Sigé, Nous/Aletheia*), más otros cuatro de la tétrada, en la que ya aparecía, al menos, el arquetipo del hombre, si no el hombre histórico, que vendría después (*Logos, Zoe, Anthropos, Ekklesia*). Los filósofos fueron más sobrios y tendieron a manejar espacios tridimensionales, aun cuando sus ejes no fueran siempre los mismos. Así, el «espacio» aristotélico podría considerarse constituido por tres ejes o

sustancias concatenadas (la sustancia inmaterial incorruptible, la sustancia material incorruptible y la sustancia material corruptible), esquema que Plotino transformará y dirigirá contra los gnósticos (*Enneada*, II, 9). Los cristianos y musulmanes remodelaron, a su vez, este espacio antropológico según la consabida disposición, formulada en términos relacionales: «1) relaciones del hombre consigo mismo, 2) relaciones del hombre con la naturaleza y 3) relaciones del hombre con Dios». Esta disposición es la que prevalece en lo que podemos llamar *primera organización moderna de las ciencias*, en la cual el hombre ocupa un puesto de primer rango, a saber, en el *De augmentis scientiarum*, de Francisco Bacon: *De Homine*, *De Natura* y *De Numine*. La demolición de la Teología como disciplina científica o filosófica autónoma, consumada en la *Crítica* kantiana, conduce a la reducción del espacio tridimensional al espacio de dos dimensiones de referencia, llamadas *Naturaleza* y *Espíritu* en la filosofía hegeliana, o bien, *Naturaleza* y *Hombre* en la filosofía marxista. Por nuestra parte, nos ha parecido, por razones que aquí no parece necesario reproducir, no sólo que la reducción del espacio antropológico a un formato de dos dimensiones no es en modo alguno una exigencia científica, sino que está aliada a una filosofía que tiene mucho que ver con el subjetivismo antropológico y aún con el psicologismo, en general, con la metafísica «antropocéntrica», como se demuestra, sobre todo, en el momento en que es preciso ofrecer una interpretación antropológica de los fenómenos religiosos, recayendo, directa o indirectamente, en el camino de Feuerbach («el hombre hizo a Dios a su imagen y semejanza»; *vid.* G. B. M., *El animal divino*, Pentalfa, 1985). Ahora bien, la razón de que, puestos a ampliar las dimensiones del espacio bidimensional, nos detengamos

en tres dimensiones, es de índole dialéctica, y no empírica o intuitiva. No atribuimos tres dimensiones al espacio antropológico porque «levantando los ojos al cielo» veamos que el espacio tiene tres dimensiones (como pudiéramos ver, al modo de Jenófanes, que tenía una, o bien, al modo de Valentín o de Basilides, que tenía ocho, la *Ogdoada*), sino porque, partiendo del eje que es, desde luego, internamente antropológico (porque contiene a los componentes de la primera región del material antropológico que antes hemos definido, la región en la que habitan las personas humanas, individuales o sociales) habrá que introducir su clase complementaria (el conjunto de todas las entidades que no tienen naturaleza personal humana), sin que esto se agote la *omnitudo entis*, puesto que cabe siempre reconocer la posibilidad de entidades reales «personales pero no humanas» que «envolviendo» a los hombres formarán parte de su espacio antropológico. ¿Cómo denominar a este tercer eje? Sin duda, en él habrá que situar a los dioses de las religiones superiores. Pero sólo el teólogo podría hablar de este eje; no el antropólogo materialista que, en cambio, podría poner en él a animales terrestres o extraterrestres. También encierran grandes dificultades las denominaciones de los demás ejes. Ni siquiera al primero cabe denominar «eje de las relaciones entre los hombres», puesto que esto presupone dados a los individuos, como entidades psicológicas o sociales, con el peligro de reducir este primer eje a la condición de concepto sociológico o meramente psic-subjetivo (cuando también en este eje deben figurar las relaciones de índole política, jurídica, económica, etc.). A fin de conseguir una mayor abstracción crítica, a fin de desligar el concepto de los tres ejes de posibles interpretaciones que encierran un peligro reduccionista inicial, hemos optado por

denominarlos, del modo más neutro posible, a partir de un diagrama de puntos dispuestos en dos círculos concéntricos (que representan las regiones «humanas» y «no humanas») y de radios y ángulos entre ellos (representando el tercer eje). De este modo hablamos de eje «circular», eje «radial» y eje «angular». En particular, la adición del eje «angular», la interpretaremos en el contexto de la superación del dualismo y del antropocentrismo residual, ligados a la demolición de la Teología y a la reestructuración del espacio antropológico por obra de la filosofía clásica alemana y, en especial, de Hegel. En todo caso, lo que queremos subrayar ante el antropólogo convencional es la siguiente tesis: que el supuesto de un espacio bidimensional, aunque estuviese fundado en motivos materialistas, no podría ser expuesto por medio de conceptos antropológico-categoriales, puesto que el mismo requeriría un horizonte filosófico. En todo caso, al antropólogo *qua tale*, no le corresponde discutir si el espacio antropológico debe tener dos dimensiones, tres o siete.

8. Todas las relaciones dadas en el espacio antropológico guardan alguna conexión con el material antropológico, puesto que éste no contiene solamente relaciones «de lo humano con lo humano» (*circulares*), sino también relaciones de lo humano con lo que no lo es. Pero, evidentemente, no todas las relaciones habrán de tener significado antropológico inmediato. En cuanto contenidos del material antropológico, no todas serán partes formales. Así, por ejemplo, las influencias del medio atmosférico o gravitatorio en los hombres, dadas en el eje «radial», tendrán, en general, una naturaleza material y no formal, puesto que las relaciones formalmente antropológicas con el medio físico no son de índole meramente «natural», sino, para decirlo en tér-



minos tradicionales, «cultural» o «espiritual». Como esta terminología está impregnada de supuestos metafísicos, sin que por ello la distinción entre un estrato material y otro espiritual de las relaciones dadas en cada uno de los tres ejes pueda ser abolida, recurrimos a los símbolos  $\varphi$  (inicial de  $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ) y  $\pi$  (inicial de  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ) para referirnos a estos dos estratos o dimensiones de las relaciones dadas en el espacio antropológico, según la escala en la que estas relaciones se consideren. En términos muy globales y aun groseros, cabría decir que las relaciones circulares, en su nivel  $\varphi$ , son de índole zoológica, y en su nivel  $\pi$  son de índole simbólica (por ejemplo, lingüístico-gramatical); las relaciones radiales, en su nivel  $\varphi$ , son de índole fisiológica, o termodinámica, y en su nivel  $\pi$ , son de índole tecnológica; y las relaciones angulares, en su nivel  $\varphi$ , tienen un contenido biológico o ecológico, y en su nivel  $\pi$ , tienen un contenido eminentemente religioso.

9. Las sustituciones, a efectos del análisis gnoseológico, del «Hombre» de la antropología por conceptos tales como los de «material antropológico», «campos» o «espacios antropológicos», así como, en su caso, por los de «regiones», «clases» o «ejes antropológicos», no pueden equivaler, según ya dijimos, a una eliminación del término original. Comportan, sí, una mediación, en virtud de la cual será el material antropológico, o una región o determinación suya, aquello que inmediatamente alcance significado gnoseológico. Pero mediatamente es evidente que este significado tendrá siempre al hombre como referencia última. Y será el mismo término «hombre», aun conservándose idéntico como referencia, el que se desdoblará en diversos conceptos o Ideas, porque solamente esa diversidad conceptual podrá explicar la posibilidad de mediaciones tan heterogéneas

como las que venimos considerando, la posibilidad de que, al menos muchas de ellas, se refieran al hombre como totalidad (y no ya a regiones o parcelas suyas) desde tan diversas y heterogéneas perspectivas. Tratamos ahora de establecer cuáles son las «familias» más importantes de esos diversos conceptos o Ideas del hombre en la medida en que esa diversidad pueda tener inequívoco significado gnoseológico. Y, a este efecto, nos parece imprescindible distinguir entre dos «órdenes» diferentes de familias conceptuales desde las cuales es utilizado el mismo término «hombre» (o «humano»), en un sentido total. El primer orden contiene dos familias de conceptos, que corresponden respectivamente a la familia de los términos *factuales* (descriptivos, referidos al *ser*, expresados en juicios de realidad) y a la familia de los términos *axiológicos* (normativos, referidos al *deber-ser*, expresados en juicios de valor). El segundo orden contiene otras dos familias de conceptos, correspondientes respectivamente a la «familia de las categorías» (de los conceptos categoriales) y la «familia de las Ideas» (de las Ideas del Hombre). Dadas las diferencias de comportamiento gnoseológico de todas estas familias conceptuales, se comprenderá la pertinencia y aun imprescindibilidad de nuestras distinciones.

10. En primer lugar, pues, constatamos que el término «hombre» dice en muchos contextos significados estrictamente «descriptivos», es decir, se comporta como queriendo ser intencionalmente un puro concepto esencial, la formulación de alguna realidad efectiva dada entre las demás realidades. Tal es el alcance que el término pretende tener, sin duda, en contextos naturalistas del tipo «hombre de Cro-Magnon». Pretende tener, porque, sin perjuicio de su intención estrictamente taxonómica, el *homo sapiens* de Linneo

ya arrastra las connotaciones valorativas implícitas en el diferencial *sapiens* (un diferencial, dicho sea de paso, situado en el nivel  $\pi$ ). Sin embargo, es evidente que la intención del concepto linneano, a la cual debemos atenernos desde una perspectiva lógica, es esencial-neutral, puramente descriptiva. En general, esta intención es la que acompaña a la mayoría de los usos científico-antropológicos del término. Otra cosa es que ello sea posible, dado que, ya la mera intención de neutralidad, incluye una fuerte coloración valorativa, muchas veces negativa. («Ver a los hombres como si fueran hormigas» es un ideal del antropólogo que, en modo alguno, puede llamarse neutral; es, más bien, un ideal de zoólogo coloreado por una cierta misantropía.) Situación que abunda en nuestra tesis de la intrincación dialéctica de las diferentes acepciones del concepto «hombre», de la dificultad de entenderlas como simples *facetas* complementarias y armónicamente integrables en una unidad de conjunto.

Lo cierto es que «hombre», en tanto designa al propio hablante en cuanto miembro de un grupo social o cultural (*anthropos*, de los griegos; *baka*, de los pigmeos del Camerún; *muntu/bantu*, de más de la mitad de los africanos negros; *orang*, de los indígenas de Borneo...), que sólo en algunas sociedades pretende ser la «clase universal», puede considerarse como término originariamente axiológico o normativo, y las frases en las cuales figura como inequívocos juicios de valor: πολλὰ τὰ δεινὰ κούδέν ανδρωπον δεινότερον πέλει, dice el coro en el primer estásimo de la *Antígona* sofoclea: «todas las cosas son sobrecogedoras, pero la más sobrecogedora de todas es el hombre». Cuando la Asamblea general francesa, en 1789, proclama la «Declaración universal de los derechos del hombre», es evidente que no toma al

término hombre en un sentido meramente descriptivo, sino en un contexto normativo, como sujeto de derechos. Y el adjetivo «humano», como el adjetivo «cultural», no tiene casi nunca un uso meramente descriptivo, sino valorativo, ya sea de signo positivo («su comportamiento fue muy humano»), sea de signo negativo («humano, demasiado humano»).

11. Por otra parte, hay que constatar también que el término hombre o humano tiene la intencionalidad, muchas veces, que es propia de un concepto categorial. Así, en el *De humano corporis fabrica*, de Vesalio (1543), *humano* designa contenidos tan precisos categorialmente como huesos y cartílagos, ligamentos y músculos, venas y arterias de una especie determinada; y el *De homine* cartesiano (1662; *L'homme*, 1664) también pretende mantenerse en el círculo estrictamente categorial de una fisiología mecanicista. Sin embargo, nos parece de la mayor significación la constatación de que *Hombre* no figure como categoría en las grandes tablas de categorías, no ya en la de Aristóteles, sino tampoco en la de Kant. Esto sólo puede interpretarse teniendo en cuenta que «hombre» desborda ampliamente cualquier recinto categorial y funciona como una Idea. Esto es evidente en contextos tales como «el hombre es la medida de todas las cosas» o bien «el hombre es el príncipe del mundo, el rey de la creación», o también «el hombre es el auténtico microcosmos». No cabe pensar, por lo demás, que pueda trazarse siempre una precisa línea fronteriza entre el hombre-categoría y el hombre-idea. No solamente porque las ideas de hombre necesariamente incluyen contenidos categoriales, sino también porque las categorías antropológicas están atravesadas por todas sus partes por determinadas ideas. Así, el «microcosmos» de los médicos hipocráticos o

galénicos, podría considerarse (como lo haremos nosotros más adelante) como una idea que está engranada con un intento de definir los límites de una disciplina categorial, la medicina. Es, sin duda, el material antropológico el lugar en donde (comparativamente con otros materiales: geométricos, físicos, biológicos) la dialéctica entre *categorías* e *Ideas* alcanza su mayor intensidad y riqueza. Esto explicaría las dificultades para delimitar las antropologías que son disciplinas científicas y las antropologías que son disciplinas filosóficas, si es que definimos las ciencias por relación a las categorías y la filosofía por relación a las Ideas.

12. ¿Cabría establecer una coordinación paralela entre las familias de estos órdenes citados, en el sentido de asociar acepciones factuales y categoriales por un lado y acepciones axiológicas (o normativas) e Ideas, por otro? No, porque aunque las ideas tengan siempre un fuerte coeficiente axiológico (por ejemplo, las Ideas que Max Scheler, en su célebre escrito *El hombre y la historia*, reseña como «cuarta Idea» —una idea misantrópica que concibe al hombre como un paso en falso de la naturaleza— o como «quinta idea» —la idea del hombre como persona, «gélida soledad», «superhombre») sin embargo, también las intenciones axiológicas, pero intensamente normativas, conforman desde dentro conceptos claramente categoriales, como se ve, por ejemplo (sin contar el caso, ya citado, del *homo sapiens* de Linneo), en las categorías antropológicas médicas, que suponemos polarizadas en torno a los valores vitales «sano» y «enfermo». La dificultad que ofrece la compaginación de la neutral objetividad de los conceptos científicos con los valores que muchas veces estos conceptos incluyen, la resolvemos, por nuestra parte, interpretando estos valores como

*relaciones* (sintácticas) entre los términos de un campo gnoseológico, no como predicados exógenos a este campo.

13. Con lo que llevamos dicho, creemos que será suficiente para demostrar que el supuesto de una Antropología general científica, como «ciencia del hombre» es no sólo gratuito, sino inconsciente de sus propias implicaciones, porque semejante Antropología general habría de ser correlativa a la estructura categorial de la totalidad del material antropológico. Pero «hombre» no es reducible al plano de las categorías, puesto que se mueve también en el plano de las Ideas. Esta tesis no tiene el sentido de negar la cientificidad de la Antropología en términos absolutos, para declarar, a lo sumo, como única posibilidad abierta, la naturaleza filosófica de la Antropología general (como organizada en torno a las Ideas de hombre). Nuestra tesis tiene el sentido de negar la categoricidad de la Antropología general, en nombre, sobre todo, de disciplinas categoriales que no pueden llamarse antropologías generales, aun cuando tengan también una intención global o genérica. *Categoricidad* no incluye necesariamente (por respecto de un material dado) «regionalidad», condición de parte fragmentaria del todo. Una categoría puede extenderse, aun siendo particular, a la totalidad del campo, puede ser genérica (tener «abstracción total»). Pues hay que distinguir aquí imprescindiblemente entre totalidades integrales (y en su caso, géneros integrales) y totalidades determinativas (géneros determinantes); y, correlativamente, entre *partes integrantes* (fragmentos o fracciones) y *partes determinantes* (determinaciones). «Paralelogramo» es una determinación (particular y genérica) de «cuadrado», mientras que «triángulo» puede designar un fragmento suyo, también «particular».

No hay una categoría superponible al material antropo-

lógico, no es posible organizar este material como un campo categorial, debido a que existen varios campos materiales antropológicos y no todos en el mismo grado de compacidad. Y, del mismo modo, tampoco cabe suponer que necesariamente debe haber una sola Idea capaz de cubrir la totalidad del campo antropológico, es decir, tampoco debe darse por descontado que deba hablarse de una sola disciplina antropológica. Por lo demás, y dada la intención totalizadora respecto al material antropológico que parece convenir tanto a las categorías como a las Ideas antropológicas, podemos establecer, como un simple corolario (y no como una constatación coyuntural, acaso puramente empírica) que las diferentes disciplinas antropológicas habrán de mantener entre sí relaciones estructuralmente polémicas, conflictivas, dialécticas. Sería gratuito, según esto, esperar, una relación de cooperación y armonía «interdisciplinar», más propia de las disciplinas que se ocupan de regiones o partes integrantes de un material común. Este no es aquí el caso. Las categorías y las Ideas antropológicas no son *partes integrantes* de una misma realidad, sino que son *partes determinantes*, determinaciones cada una de las cuales tiende virtualmente a presentarse como *pars totalis*.

¿Hay algún hilo conductor que pueda guiarnos en este laberíntico conjunto polémico de disciplinas antropológicas, a efectos de establecer sus fronteras ideales, fronteras que no hay por qué esperar que hayan de estar siempre bien delimitadas? Hace varios años que nos hemos vuelto, una y otra vez, hacia la consideración de las *Facultades* académicas como horizonte histórico-cultural más adecuado, en la época moderna —pero con luz que irradia retrospectivamente hacia atrás y hacia adelante— para formar un criterio capaz de seguir el de otro modo errático curso de las dis-

ciplinas antropológicas. Pues no solamente puede con gran fundamento afirmarse que las diferentes Facultades tradicionales se sitúan ante el hombre de un modo peculiar y diferencial y, por institucionalizado, con más garantías de representar un arraigo profundo que el que pudiera convenir a una mera especulación individual, por importante que fuera (la de Descartes, o la de Suárez), sino también que las relaciones entre estas Facultades, en lo que tengan de relaciones polémicas, y no meramente «complementarias», reflejarán precisamente la dialéctica entre las Ideas y las categorías antropológicas. (La Facultad de Medicina tenderá a ver, por estructura, al hombre, como el eslabón más alto de la serie de los animales, pero la Facultad de Teología, lo verá como el eslabón más bajo de la serie de los espíritus, sin que pueda decirse que estas dos perspectivas son yuxtaponibles sin profundas distorsiones; la Facultad de Derecho tratará al hombre como persona dotada de libertad, pero la Facultad de Filosofía Natural propenderá ver al hombre como una máquina.) Es esto lo que nos sugiere reutilizar el famoso esquema de Kant sobre el «conflicto de las Facultades», como el hilo conductor que buscábamos. Pues Kant presentó, ante todo, las relaciones entre las cuatro Facultades clásicas (la Facultad de Medicina, la Facultad de Derecho, la Facultad de Teología y la Facultad de Filosofía, con sus dos secciones, la sección de las ciencias reales —naturales y civiles— y la de ciencias formales), como relaciones conflictivas. Y en lo que concierne a la materia del conflicto tampoco resulta ser completamente extraña a nuestro asunto. Incluso cabría decir que se subordina a él, en la medida en que pueda decirse con sentido que la Facultad de Medicina se organiza en torno al hombre en cuanto sano o enfermo, la Facultad de Derecho se ocupa del hombre en



cuanto es justo o injusto, así como la Facultad de Teología verá al hombre en cuanto que es santo o pecador. Y es evidente que los hombres sanos no son siempre los hombres justos, ni los hombres enfermos son siempre los hombres pecadores, ni los justos son siempre los santos. Además, las Facultades no son, sin más, coordinables con determinadas ciencias categoriales: la Facultad de Teología o la Facultad de Derecho no son «Facultades de ciencias» en el mismo sentido en que lo puedan ser las otras, puesto que son indisociables de ciertas Ideas del hombre. Kant agrupaba las cuatro Facultades en dos niveles: el nivel de las facultades *superiores* (Medicina, Teología y Derecho), y el nivel de la facultad *inferior* (la de Filosofía, que comprende las disciplinas de la historia natural y las de la historia civil). A la vez, ensayó la traducibilidad de esta ordenación por niveles (vertical), en una ordenación horizontal, en donde las Facultades superiores habría que situarlas a la derecha y la Facultad inferior a la izquierda, «porque en una Constitución tan libre como tiene que serlo la que defiende la verdad, no debe faltar el partido de la oposición, la izquierda, que es la banca de la Facultad de Filosofía»). Porque las Facultades superiores —diríamos, aprovechando la coordinación kantiana, las «Facultades de derechas»— son aquellas que se regulan por una norma superior; mientras que la Facultad de Filosofía, que sólo busca la verdad, debe servir a aquéllas —«aunque no se sabe si para llevarles la cola o la antorcha».

## 3

LAS DISCIPLINAS (CIENTÍFICAS) ANTROPOLÓGICAS  
CATEGORIALES

1. Hay muy buenas razones para afirmar que la primera disciplina antropológica «categorial» que se ha constituido como tal ha sido la Antropología médica. El primer tratado sobre el hombre que conservamos es, en efecto, precisamente, un escrito del círculo hipocrático atribuido a Pólibo, el ΠΕΡΙ ΦΥΣΙΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ, y un tratado que comienza demostrando su voluntad categorial de referirse al hombre precisamente desde la perspectiva médica («Para el que esté acostumbrado a escuchar a quienes hablan de la naturaleza humana más allá de cuanto ella guarda relación con la medicina, para ése no es útil oír este tratado»). Diríamos, pues, que la Antropología ha comenzado como disciplina categorial constituyéndose en la forma de una Antropología médica, y si esto ha sido así, también será necesario reconocer que las condiciones gnoseológicas esenciales debieron estar presentes desde el principio como hasta ahora (en Pólibo, como en Alexis Carrel), sin perjuicio de sus profundas variaciones. Pero estas variaciones históricas sólo alcanzarán significado gnoseológico precisamente cuando puedan ser analizadas desde un esquema que se supone ya firme desde el principio, de la misma manera que la Historia de la Geometría debe poder reconocer ya en los *Elementos* de Euclides ciertos rasgos invariantes (que, sin embargo, sólo desde el horizonte de las geometrías hiperbólicas o elípticas podrían haber sido delimitados). Por lo demás, hablamos de

«Antropología médica» como disciplina de síntesis de muy diferentes ciencias y tecnologías médicas o biológicas, una disciplina que no es fácilmente coordinable con las disciplinas académicas en curso en las Facultades de medicina, porque suele andar distribuida entre todas ellas, aproximándose de vez en cuando más a unas que a otras. En el siglo XVI la Antropología, como palabra nueva, significaba sobre todo Anatomía (*Antropologium*, de Magnus Hundt, 1501) y todavía en España, el fundador de la Sociedad Antropológica española (1865) y del primer Museo Antropológico (1875), González Velasco, consideró, en el discurso inaugural de este Museo, a la Anatomía como el cimiento más firme de la Antropología en general. Es cierto que tampoco puede hablarse de una identidad entre Antropología y Anatomía, porque otras veces se amplía hacia la Patología general y otras disciplinas médicas, con la obra de Plätner, *Anthropologie Für Artze*, 1912) e incluso a la Psiquiatría y Psicología (G. Schaumann pudo considerar, en 1792, a Luis Vives, por su obra *De anima et vita*, como «antropólogo»).

Supondremos que la Antropología médica va referida hoy (*sicut erat in principio, et nunc, et semper*) al hombre en tanto que es un cuerpo individual (es decir, no en tanto que es miembro de un grupo social o político) y complejo (es decir, compuesto de partes formales y materiales heterogéneas) susceptible de mantenerse en dos estados límites, a saber, como sano o enfermo. Para decirlo en forma gnoseológica y ateniéndonos, por brevedad, al eje sintáctico: los términos del campo categorial de la Antropología médica serían los individuos humanos corpóreos, enclasados según edades y sexos, en tanto son sistemas de partes heterogéneas (órganos, tejidos, miembros, etc.), lo que permitirá redefinir este campo como un campo de términos cons-

tituido por órganos, tejidos, miembros, etc., pertenecientes a sistemas individuales, enclasados según edades y sexos. Como *relaciones* categoriales y específicas de la Antropología médica podríamos tomar precisamente a los conceptos de *salud* y *enfermedad* que, en tanto son relaciones (limitadas por la muerte, límite que no afecta, por ejemplo, al «hombre» de la Facultad de Teología) pueden determinar no solamente a las partes del individuo corpóreo humano, sino también a regiones suyas, a los órganos o miembros sanos o enfermos, en un sentido total. «Tiene pues salud [el hombre] cuando se encuentren proporcionados esos elementos [constitutivos de su naturaleza] entre sí y en cuanto a su composición, fuerza, cantidad y, sobre todo, mezcla mutua. Se siente dolor cuando alguno de ellos se encuentra en defecto o en exceso, o bien se haya apartado dentro del organismo y no entre en composición con los demás» (Pólibo, en el escrito citado). En cuanto a las *operaciones* —y es el campo de la medicina el lugar en donde, por antonomasia, las operaciones son llamadas «quirúrgicas»— cabría decir, en general, que ellas son transformaciones (incluyendo los trasplantes de órganos), orientadas a pasar al cuerpo individual o a sus partes del estado enfermo al estado sano. (La transformación inversa —a la que una y otra vez contempla con nostalgia aquella clase de médicos que resulta estar intersectada con la clase de los biólogos— está prohibida por la norma misma constitutiva de la clase médica en general.)

La Antropología médica instaure, de este modo, una perspectiva categorial universal (genérica) y nomotética (hay enfermos, porque hay enfermedades) que se extiende a todos los hombres y que, por tanto, no puede menos que entrar en conflicto con las perspectivas constitutivas de otras Fa-

cultades, por ejemplo, de la Facultad de Teología, para la cual son la simplicidad del espíritu humano, así como su inmortalidad, los rasgos más sobresalientes. Pero también la Antropología médica se mantiene con la voluntad de distinguirse de otras disciplinas biológicas, de aquellas que pertenecen a la Facultad que cultiva la Historia natural (que, en la época de Kant, era la Facultad de Filosofía). Voluntad que está ligada inequívocamente a la normatividad que define sus operaciones, a la prohibición terminante, por ejemplo, de experimentar con cuerpos humanos como se experimenta con animales. ¿No es esta voluntad de todo punto extrínseca (desde el punto de vista gnoseológico), puesto que la estructura sintáctica del campo categorial definido parece una estructura genérica común a todos los organismos vivientes, en cuanto a la determinación de los términos y relaciones, incluso de las operaciones «directas»? La prohibición de las operaciones «inversas» habría, pues, de interpretarse como una restricción cuyo valor ético no tendría nada que ver con un valor lógico material, gnoseológico, de signo positivo. Dicho de otro modo, el concepto de una Antropología médica, así analizado, no podría sostenerse como una disciplina categorial y propiamente sólo *per accidens* podría ser llamada Antropología. ¿Cómo puede justificarse, sin apelar a motivos metafísicos, la voluntad de la Antropología médica en orden a la constitución de una Facultad que se refiere no ya a los hombres, sino, a los hombres de modo específicamente antropológico? La única vía gnoseológica que nos parece abierta sería la que parte de la consideración de que la genericidad que transpira la definición sintáctica del campo categorial de la medicina, tal como lo hemos presentado, es la genericidad propia de un género posterior, es decir, la genericidad que se encuen-

tra en el *regressus* de una materia, la humana, cuya especificidad se da ya por supuesta desde el mismo punto de partida. Así, cuando el médico considera al individuo humano necesariamente relacionado con *aguas, aires y lugares* (para decirlo en los términos hipocráticos), sin duda que lo traslada a una situación similar a la que también afecta a cualquier animal. Pero lo que no puede olvidarse es que ni siquiera el médico hipocrático ha dejado de partir *in medias res* de unos individuos que beben y respiran aguas y aires «artificiales», que viven en lugares fabricados por la propia cultura humana y que estos lugares, aguas o aires serán distintos según el medio, profesión o el estado social, porque el hecho de que el hombre sea considerado en su reducción individual no significa desconocer que el hombre pertenece siempre a un grupo social. Por ello una gran parte de los remedios hipocráticos —comer carne, reposar, o montar a caballo— son, como ya lo sabía Platón, operaciones reservadas a los ricos. Es a partir de esta especificidad de partida como la genericidad médica puede alcanzar un sentido revolucionario, porque la salud ya no podrá ser definida sino como concepto genérico posterior, un género que depende del grado mismo de salud que en cada época histórica vaya definiéndose, precisamente en virtud de la posición que se le otorgue al hombre y a las relaciones entre ellos en el conjunto del Universo. Y desde esta perspectiva podemos intentar conferir algún significado gnoseológico a la circunstancia notable de que hayan sido los médicos de todos los tiempos quienes, con más frecuencia, han apelado a la Idea del *microcosmos* para definir, no ya al hombre, sino al individuo humano corpóreo. La idea médica del hombre-microcosmos tiene que ver, sin duda, con el antropocentrismo exasperado que puede considerarse asociado a

la misma normativa práctica de la Medicina, en tanto pone a la salud humana como un valor supremo, al cual han de subordinarse todos los demás. El hombre-microcosmos es, sobre todo, el hombre en tanto recapitula a todos los demás vivientes, y el hombre así puede ser enfrentado específicamente a todos ellos, los utiliza como instrumentos, como alimentos, en tanto se concibe él como cúpula o coronación suya. No deja de ser significativo, en esta perspectiva, el que hayan sido médicos —tales como Alsberg o Bolk— quienes hayan intentado redefinir la especificidad del hombre frente al resto de los primates en los términos de lo que pudiera ser la contrafigura de la Idea del microcosmos, presentando al hombre, en la tradición del mito de Epimeteo, pero con categorías médicas, como una suerte de mono degenerado, como una criatura enferma o monstruosa, un feto de antropoide que, mediante la ortopedia de la cultura ha logrado sobrevivir en el estado adulto, *Contraria sunt circa eadem*.

2. La Antropología biológica, llamada otras veces física, es decir, la Antropología de la *Historia Natural* de Buffon, la del *Systema naturae* de Linneo, o la Blumenbach, es la gran perspectiva categorial que se constituye, sin restricción normativa de ningún género, como ciencia natural después de la Antropología médica. Sus fuentes son diferentes, sin perjuicio de múltiples interpretaciones, pero también de conflictos profundos que, de vez en cuando, salen a la superficie. (Desde un punto de vista estrictamente biológico, una malformación genética no es meramente una «aberración» que habría que corregir, sino el indicio, que habría que perseguir, de que el germen humano también está sometido a mutaciones, que es manipulable por la ingeniería genética, es decir, que su estructura ha de considerarse

como una fase de un proceso evolutivo más amplio; incluso muchas de las enfermedades ocupacionales podrán ser vistas por el biólogo desde una óptica distinta a la que inspiró *De morbis artificum*, de Ramazzini, es decir, como mecanismos de adaptación o, simplemente, como «soluciones» a la lucha por la vida.)

Como perspectiva categorial, la Antropología física accede al material antropológico en tanto representa la estructura de una totalidad distributiva. Sólo que ahora los términos de esa totalidad ya no son los individuos en cuanto constituidos por órganos, miembros, etc., sino los individuos enclasadados en razas y variedades, lo que no excluye, sino que incluye, la necesidad de considerar sus partes formales a diferentes escalas, que van desde los órganos y huesos y otras partes «morfológicas» hasta las partes que siguen siendo formales, por ejemplo, las macromoléculas de ADN, en la llamada «Antropología molecular». A la vez que los individuos aparecen enclasadados en razas y variedades y ligados a diferentes climas y lugares (no sólo segregados de ellos) también aparecen, no tanto como microcosmos, cuanto como partes o segmentos del orden de los primates y esto incluso con anterioridad a la Teoría de la Evolución (como se ve en el caso de Linneo). De hecho, y supuesto que el hombre se entiende como una especie, la Antropología física se organizará precisamente como Antropología de razas. Linneo, en la décima edición de su *Systema Naturae*, 1785, presenta al *Genus homo* dividido en dos especies, troglodita y sapiens, y a este inmediatamente diferenciado en seis variedades, ferus, montruosus, americanus, europeus, asiaticus y africanus; así como la obra fundacional de Blumenbach, 1775, se ocupa también precisamente *De generis humani varietate nativa*. Queremos subrayar, pues, que si



estos términos del campo, los individuos humanos, no estuviesen enclavados en clases subespecíficas, la Antropología física perdería su propia materia interna, reduciéndose a un capítulo de la primatología diferencial. Son precisamente las variedades internas dentro de la especie, de los individuos, aquello que delimita el horizonte propio de la nueva disciplina, que, en todo caso, sigue siendo un capítulo de la Zoología como desarrollo «co-genérico» de la perspectiva zoológica. En la hipótesis de que, en un día acaso no muy lejano, la variedad de los hombres desapareciese para dar paso, tras una mezcla de razas, a un tipo uniforme, acaso de aspecto similar al actual malayo, entonces también la Antropología biológica, salvo en su parte histórica, se reduciría a la condición de Primatología diferencial. Porque lo constitutivo de esta Antropología física es precisamente la consideración de la variedad humana, no solamente en sus diferencias estructurales, sino también genéticas y causales, y entre estas causas siempre cuenta de algún modo el habitat geográfico natural. Incluso en Hegel, el nombre de Antropología conserva este significado («la Antropología, como parte primera de la Filosofía del Espíritu, se ocupa del espíritu natural, en cuanto influido por el clima, etc.»). Y en Alejandro von Humboldt, la Antropología aparece como estudio de la «fauna humana».

La Antropología biológica, así entendida, parece comprometida con la variedad humana y sus mezclas, y aunque en modo alguno puede oponerse en teoría a la nivelación de las razas (que es una posibilidad dada dentro de sus conceptos), sin embargo, cabría añadir que, por estructura, se mueve dentro del horizonte de estas variedades y de ahí su histórico contacto con el racismo. La concepción y la muerte de los individuos no constituyen los límites de la

Antropología biológica, puesto que su interés (a diferencia de la Antropología médica) se orienta, sobre todo, a los individuos de diferentes razas en la medida en que tienen capacidad reproductora. Los límites de la Antropología biológica se determinan, *a parte ante*, por la Protoantropología, por el estudio de los homínidos, incluidos austrolopitécidos y pitecántropidos. *A parte post*, por la Antropología cultural, en tanto que muchas de las variedades biológicas aparecen en continuidad con las diferencias culturales. Y es aquí donde las fronteras de la Antropología biológica tienden a entrar en conflicto con las de la Antropología cultural, dada la necesaria tendencia «imperialista» (reduccionista) de la Antropología biológica. Admirablemente formulaba esta situación, hace ya más de un siglo, Edgar Quinet (*La creación*, libro VI, cap. 10): «Pero se dirá, un naturalista nada tiene que ver con las obras del hombre. ¡Cómo! ¿Nada tiene que ver con las costumbres, las industrias, las construcciones de los vertebrados o de los invertebrados?, ¿pues por qué no se añade también que en la vida de la abeja no hay para qué ocuparse de su industria, su arte, sus trabajos y su miel, y que todo esto no interesa más que a los poetas y soñadores?» «Como la arquitectura humana expresa todo el espíritu de una sociedad, así la concha de un molusco traduce más o menos exactamente los caracteres del animal que de ella ha hecho su habitación», decía en el libro XI, cap. 4. En realidad, Quinet no hace sino reflejar el proceder del propio Linneo cuando, con óptica de naturalista, nos ofrece descripciones tan pintorescas (no por menos citadas) como la siguiente: «el *homo americanus* es rojo, bilioso, derecho, cabellos negros, rectos, gruesos, narices anchas, cara pecosa, casi imberbe, terco, alegre, errante en libertad; se pinta líneas curvas rojas; regido por cos-

tumbres». Es decir, en una misma enumeración naturalista habrá que incluir rasgos somatológicos, rasgos etológicos y rasgos culturales. Pero lo que Linneo hace de este modo ingenuo, seguirá haciéndolo de modo más refinado la Antropología biológica posterior, incluyendo aquí la Antropología etológica.

Como rama de la Antropología biológica habrá, pues, que considerar también la Antropología etológica, es decir, la Etología humana o Etoantropología (a la cual se reduce, desde luego, la Psicología humana en funciones de Antropología). También la Etología humana es genérica, y su luz se extiende a todos los hombres. Según muchos, a la totalidad del reino de la cultura humana. Pero esta pretensión chocará con argumentos tomados de la metodología y de la Antropología cultural. Los argumentos de la Etología humana reduccionista son más convincentes a medida que regresamos «hacia atrás», o hacia lo genérico, por ejemplo, a medida que nos atenemos a los instrumentos como herramientas «prolongación de las manos». Pero se oscurecen cuando pasamos a las máquinas-herramientas y se apagan prácticamente cuando entramos en el reino de las máquinas automáticas. El etoantropólogo puede decir muchas cosas ante un hombre manejando una azada, pero sólo puede decir trivialidades ante un hombre que maneja una computadora. Sin embargo, la computadora, como antes la Geometría, son realidades culturales y esto es lo que determina la principal dificultad, a nuestro juicio, que suscita la pretensión de identificar la Antropología con la «Ciencia de la Cultura».

3. Consideraremos, por último, a la llamada «Antropología cultural» como la tercera gran perspectiva categorial constituida con posterioridad a la Antropología médica y a

la biología, con las cuales ha mantenido siempre relaciones muy ambiguas. Sin embargo, a nuestro juicio, la Antropología cultural, en cuanto ciencia categorial irreducible a la Antropología biológica y a la médica, tiene su propia estructura. La dificultad estriba en poder establecer su campo gnoseológico con fórmulas adecuadas, dado que ese campo está encubierto ideológicamente por los propios antropólogos que lo cultivan, incluso por quienes lo cultivan obteniendo frutos admirables. Se da por supuesto muchas veces que todos los que investigan bajo este rótulo (aunque unos sean especialistas en formas de parentesco elemental, otros en el carnaval y unos terceros en los flujos del puerto de Bilbao) trabajan dentro de una misma unidad sistemática. Pero esto es una ficción. La mayor parte de estos investigadores no son antropólogos —lo que no quiere decir que su trabajo no tenga mayor interés. Unas veces son geógrafos, otras sociólogos, otras historiadores o folkloristas. ¿Cómo definir, pues, el campo sistemático común? Tras el desarrollo de la Antropología médica, y el de la biológica, resulta imposible identificar este campo con el «Hombre». Ya desde el tiempo de E. Tylor, los antropólogos han recurrido a la Idea de *cultura* como fórmula capaz de cubrir investigaciones tan diversas, dado que las formas de parentesco elemental, los carnavales o los flujos del puerto de Bilbao son configuraciones culturales. La Antropología sería, en el fondo, «Culturología», según la conocida propuesta de W. Ostwald, popularizada por L. White. Pero semejante determinación del objeto de la Antropología cultural es aparente, por razón de que «Cultura» es una Idea y no una categoría y porque es sencillamente erróneo suponer que la Antropología cultural sea una Teoría General de la Cultura. Hay muchas estructuras culturales (por ejemplo,

las que estudian los lingüistas) que no son antropológicas. De hecho, la Antropología no se ocupa de la Economía, ni de la Teología (en el sentido de las religiones superiores): *Etnología y Utopía* quiso poner esto de manifiesto.

Supuesto que la Antropología cultural tenga un campo categorial propio habrá que redefinirlo. No es ni el *Hombre* ni la *Cultura*, sino una determinada perspectiva del Hombre y de la Cultura la que hace que los antropólogos culturales resulten capaces de organizar categorialmente los hechos, aunque según líneas diferentes a como los organiza la Antropología médica o la Antropología biológica. Precisamente por ello el análisis diferencial no solamente es indispensable, sino muy esclarecedor. Mientras en la Antropología médica (tal como la hemos presentado) los términos son los órganos del individuo humano, y en la Antropología biológica son las clases de individuos humanos (principalmente razas), en cuanto están inmersos en una taxonomía biológica envolvente, en cambio la Antropología cultural no tomaría como términos a los individuos, sino a *grupos* de individuos (bandas, clanes, tribus), en tanto estos grupos constituyen unidades o círculos culturales relativamente especificados, en rigor, «individualizados» en un rango lógico característico. La conexión entre estos grupos culturales y las razas de la Antropología biológica es una cuestión muy importante, pero que no implica confusión de ambas perspectivas (el concepto de *etnia* de Montandon, o el de *etnicidad*, se han construido para resolver *ad hoc* problemas de confluencia). Pero es evidente que un campo constituido por múltiples círculos culturales, relativa y suficientemente autónomos, en cuanto a la organización de la vida en un determinado medio geográfico, ha de ser un campo relativamente aislado (aislamiento que tiene un

sentido gnoseológico correlativo al que tiene la individualidad —con «solución de continuidad mutua»— de los organismos en la Antropología biológica). Pues solamente de este modo será posible analizar los procesos de su perpetuación, solamente así podrán establecerse relaciones nomotéticas entre los diferentes círculos culturales, constituyéndose clases, no ya de individuos biológicos, sino de sociedades o de culturas. Y ocurre que esta perspectiva —cuyo formato lógico es el de las totalidades distributivas— aplicada al estado actual de la humanidad en cuanto a su desarrollo cultural, es *casi* puramente abstracta. En algún sentido lo ha sido siempre, porque nunca ha habido sociedades humanas, a partir de un cierto nivel de su desarrollo, totalmente aisladas del resto. Pero, sin perjuicio de estos contactos, es evidente que tiene sentido hablar de sociedades «aisladas» o, por lo menos, «autónomas» en lo que se refiere al proceso de reproducción de sus formas culturales (entre las cuales se incluyen, desde luego, las formas de explotación de los recursos del medio y de su transformación endógena). La situación «distribuida» de la humanidad sería, pues, la situación de elección para la Antropología cultural, en cuanto a ciencia nomotética. Situación que no excluye, sino que incluye, la posibilidad de transformaciones «endógenas», por tanto, de paralelismos, entre otras sociedades. «Si se tratase de una evolución singular —dice un antropólogo político, Elman R. Service, refiriéndose al desarrollo de algunas antiguas civilizaciones— que se extendió a las otras áreas por conquista, difusión, emulación o por cualquier otra circunstancia, el problema sería *histórico*, es decir, que simplemente estaríamos interesados en las respuestas a estas dos preguntas: ¿qué sucedió? y ¿cuándo sucedió? Pero, dado que sucedió diversas veces en forma

independiente, inmediatamente nos preguntamos, incluso en el caso de que sólo hubiera sucedido dos veces (en el Nuevo y en el Viejo mundo), qué *causas* o *procesos* repetitivos fueron los que actuaron.»

Cabría también decir que así como la normatividad pertenece a la legalidad constructiva de la Antropología médica (y está ausente de la Antropología física) también ocupa un lugar en la Antropología cultural. La Antropología médica y la Antropología cultural (que puede, en cierto modo, considerarse heredera de la Facultad de Teología, así como de la Facultad de Derecho) serían Facultades, que, para decirlo en los términos de Kant, «se regulan por una norma superior». Sin duda, la Antropología cultural no puede prescribirse como norma (como lo hace la Antropología médica por relación a los organismos humanos) la perpetuación y reproducción de las culturas que considera. Pero de hecho tiende, por virtud de su propia categoricidad, a que tales unidades se mantengan e incluso se ha creado en los últimos años un concepto que parece destinado a transportar esa normatividad conservadora, a la que se le asignaría, además, la condición de núcleo o centro de la mirada antropológica, el concepto de *identidad étnica* o *etnicidad* (George de Vos & L. Ramanucci, *Ethnic Identity*, The University Chicago Press, 1982).

En *Etnología y Utopía* puse en correspondencia esta organización del material antropológico como campo gnoseológico de formato nomotético, con la distribución de la humanidad en la forma de sociedades bárbaras y, en consecuencia, hablé de la «barbarie» como campo de elección de la Antropología cultural. A medida que el desarrollo histórico de los últimos núcleos coloniales y su integración (acaso para desgracia de ellos) en la sociedad universal se

ha acelerado en el último siglo, así también la Etnología va desapareciendo y convirtiéndose en una disciplina arqueológica.

¿Qué tengo que rectificar hoy? Nada, en cuanto al fondo de la cuestión. Bastante, en cuanto a la posibilidad de generalizar unas fórmulas referidas fundamentalmente a la barbarie. Durante estos últimos años ha ido disminuyendo el uso este concepto y se han debilitado sus connotaciones peyorativas. La crítica a la civilización industrial, tanto en su versión capitalista como en su versión de socialismo real, repercute automáticamente en una diferente visión de la barbarie. Desde luego, en *Etnología y Utopía* tampoco aparecía la «civilización» como una etapa redentora, sino más bien como una etapa insoslayable «con toda su dureza». En todo caso, lo esencial para nosotros no era el concepto de barbarie, con sus connotaciones tradicionales, cuanto el concepto de «sociedades relativamente aisladas», cuyo paradigma son, sin duda, las sociedades tribales preurbanas, o preestatales. De hecho, éstas son efectivamente las sociedades que preferentemente aparecen en el campo de estudio de la Antropología cultural, las sociedades que estudió el funcionalismo y las que estudia el materialismo cultural, pues el «aislamiento», como hemos dicho, es, para la Antropología cultural, lo que la individualidad orgánica exenta es para la Antropología biológica o médica. Además, el *aislamiento distributivo* comporta la adaptación a un medio (tal como lo considera la Antropología ecológica) y no excluye, desde luego, los intercambios, regulares o eventuales, con otras sociedades «individualizadas». Según esto, tanto los axiomas del funcionalismo como los del materialismo ecológico, podrían ser considerados como «axiomas de cierre». En particular, el auge que en estos últimos quince



años ha experimentado la Antropología ecológica recibe una interpretación muy cómoda, precisamente en términos de la teoría de la Antropología cultural expuesta. Al propio tiempo, la estructura categorial del campo tampoco excluye su aplicabilidad directa (es decir, no sólo a través de los componentes *arcaicos*) al estado presente de la humanidad, al estado presente del material antropológico, en la medida en que aquí sea posible identificar unidades culturales (aldeas, pero también barrios, suburbios, incluso plantas de grandes construcciones, por ejemplo, la «antropología de los décimos pisos») con una estructura de aislamiento ecológico suficiente para dar cuenta de la recurrencia de determinados rasgos culturales. Desde luego, este aislamiento no se da de hecho, y cada vez menos, referido a contenidos importantes o con la frecuencia y estabilidad mínimas para poder hablar de un campo categorial. Pero cabe aducirlo dentro de nuestra teoría gnoseológica, como horizonte ideal que define una posibilidad.

## 4

## LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICAS

1. Se diría que cada una de las tres grandes categorías antropológicas consideradas en el párrafo anterior, y que hemos coordinado con la Antropología médica, con la Antropología biológica y con la Antropología cultural, pretende cubrir la totalidad del material antropológico. Se comportan estas disciplinas, en múltiples situaciones significativas, como *determinaciones* genéricas y globales del material antropológico. Y, de hecho, de algún modo, consiguen su objetivo.

Nadie puede quedar en sombra cuando la Antropología médica enciende su luz específica; todos los hombres quedan abarcados en horizonte abierto por la Antropología biológica. Incluso la Etnología o la Antropología cultural, tiene fuerza teórica suficiente para extender su mirada genérica a la totalidad de los hombres y de las culturas.

Ahora bien, aunque cada uno de estas categorías abarca la totalidad del material, no puede por ello decirse que lo agota, puesto que sus *determinaciones genéricas*, por importantes que sean, siguen manteniéndose del lado de la parte, y no del todo. En la medida en que estas categorías sean reconocidas como tales, ninguna de ellas podrá considerarse correlato de una «Antropología general»; sino que deberán ser interpretadas como campos de Antropologías especiales. Pues aunque cada una de ellas dice cubrir el todo, lo cubre desde determinaciones y formalidades diferentes y aún contrapuestas. Es la distinción entre determinaciones y fracciones la que nos permite dar algún sentido preciso al *dictum* escolástico: *totum ser non totaliter*.

Dicho de otro modo, en el momento mismo en que una de esas antropologías especiales se presente a sí misma como la Antropología por antonomasia, como Antropología general, en este momento está dejando de reconocer la autonomía de las otras Antropologías. Si procede coherentemente, cada categoría, erigida en Idea, tendría que considerar las demás categorías como subsumidas en sus propias mallas.

Si los antropólogos que venimos llamando *categoriales* son antropólogos *especiales*, será porque muchos contenidos del material antropológico y, lo que es más importante, la unidad de conjunto, permanecen sin ser iluminados por su luz. Y no cabe suponer, como algo evidente, que deba

haber una categoría superior, general, envolvente, capaz no solamente de incorporar los contenidos que las tres categorías reseñadas dejan fuera, sino también integrarlos «en síntesis superior», junto con los contenidos que quedaron fuera. El concepto de una «categoría de categorías» es tan sólo una posibilidad combinatoria lingüística y carece de aplicación al caso que nos ocupa. Pues dada la naturaleza, riqueza y extensión de los contenidos del material antropológico y la interna referencia que ellos hacen a la exterioridad de ese material (exterioridad, la del espacio, sobre la que es preciso comprometerse en juicios precisos para poder juzgar a su vez sobre el interior, en juicios que ya no sean en ningún modo antropológicos), es imposible y aun disparatada cualquier pretensión de organizar categorialmente este material en la forma de un campo unitario, que fuera el correlato de una Antropología general de carácter científico. La llamada «Antropología general» incluye formalmente premisas referidas al espacio antropológico. Y de este modo se sitúa de lleno en el horizonte de la filosofía, como se prueba, con toda evidencia, por ejemplo, en el momento en el cual la Antropología general pretende construir una doctrina fundamental de la religión, según hemos demostrado en *El Animal Divino*. Esta conclusión, en sí misma considerada, es esencialmente crítica, porque sólo alcanza un significado preciso en función de la dialéctica misma de las relaciones de las ciencias categoriales y las disciplinas filosóficas. Dos aspectos subrayamos dentro de este significado que llamamos *crítico* de nuestra conclusión:

- 1) crítica a quien, sin mostrar inconveniente mayor ante la conclusión, incluso aceptando con gusto la fórmula que estableciera la naturaleza filosófica de la antropología general, sobreentiende, sin embargo, esta naturaleza filo-

sófica como correlativa a la posibilidad de una síntesis armónica de las diferentes categorías o disciplinas científicas antropológicas, de suerte que la Antropología general pueda identificarse con una síntesis integradora de las ciencias antropológicas. Porque semejante síntesis integradora no sería otra cosa sino el rótulo de una enciclopedia antropológica en la que, en lugar del orden alfabético, se ha seguido un orden igualmente externo, de índole cronológico o de cualquier otro tipo.

2) crítica a quien rechazando la conclusión, o al menos mirándola con gran recelo, mantiene el carácter científico de la Antropología general, siquiera sea como proyecto en curso, más o menos avanzado, pero que no quiere confundirse con un proyecto filosófico. Semejante actitud encubre en realidad un reduccionismo, embozado o manifiesto, una antropología general que, en realidad, es antropología médica, o zoológica o Etología generalizada. Por ejemplo, podemos considerar como *determinaciones generales* que podrían interesar a la Antropología general, las siguientes: a) el hombre, como animal cultural, tiene la tendencia a permanecer más de dos tercios de su vida diaria en posición sedente; b) el hombre, como animal cultural, es omnívoro. Tanto la primera como la segunda proposición son susceptibles de brillantes desarrollos en el ámbito del material antropológico, presentando, por una parte, diversidad de asientos, tronos, sitiales, que sirven para aquella tendencia, o bien reexponiendo minuciosamente «lo crudo y lo cocido». Sin embargo, semejantes determinaciones son determinaciones propias de las categorías biológicas: *Sentarse* es una característica de los primates y *ser omnívoro* le viene al hombre de su doble condición de primate y de fiera. Por consiguiente, la Antropología general, cuando desarrolla esta

tesis, sigue siendo antropología biológica genérica. Podemos preguntar: ¿Cabe citar alguna determinación general, o algún sistema de determinaciones válido para todos los hombres que, sin tener la forma de algún predicado metafísico («espiritual», «libre», «pre-ocupado»...) no sea una determinación biológica genérica? Solamente un sistema de estas determinaciones podría justificar el proyecto de una Antropología general. Pero estas determinaciones son muy escasas, por nuestra parte sólo podríamos señalar una determinación que, aun procediendo de las sociedades bárbaras, trasciende ampliamente el horizonte de la Etnología, sin recaer en la genericidad etológica, a saber, el concepto de «actividad ceremonial» (*vid.* G. B. M., «Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias», *El Basilisco*, número 16).

2. La Antropología general, considerada desde la misma perspectiva de las categorías antropológicas, nos saca fuera del campo antropológico y nos pone en presencia de las Ideas antropológicas. Diremos, por tanto, que cuando se pretende erigir una determinada categoría antropológica en el horizonte de una Antropología general, es porque se está utilizando esta categoría como una Idea (por ejemplo, la categoría médica del hombre-microcosmos o la categoría biológica del hombre-primate, dentro de una concepción naturalista de la vida), es decir, más allá de su uso categorial científico. Porque tal como, por nuestra parte, entendemos la dialéctica de la relación entre categorías e Ideas, no será necesario suponer que las Ideas (en este caso, las Ideas antropológicas) permanecen en un mundo celeste (por ejemplo, la Idea del hombre como espíritu), al margen de las determinaciones categoriales. Antes bien, suponemos que

las Ideas se abren camino a través del propio desarrollo categorial y lo desbordan.

Se cometería, pues, una grosera simplificación si, aun aceptada nuestra conclusión, se diese por supuesto que de lo que se trata es de reconstruir el proyecto de una Antropología general sintética en los términos de una Antropología filosófica. Porque esto equivaldría a sobreentender que el objetivo de la Antropología filosófica habría de ser precisamente el de llevar a cabo, aunque reconociendo los componentes filosóficos de la tarea, el programa de una Antropología general. Este sobreentendido ha inspirado muchos proyectos de constitución de esta disciplina (bibliográfica o académica): Scheler, Landsberg, Plessner. Pero este sobreentendido es gratuito porque, a lo sumo, semejante concepto de Antropología filosófica, en cuanto disciplina sistemática, dotada de una arquitectura propia y relativamente autónoma, es tan sólo una posibilidad de interpretación (dependiente, en todo caso, de premisas filosóficas no antropológicas) entre otras posibilidades, la efectividad de las cuales obliga a rechazar a la expresión «Antropología filosófica» como rótulo de una supuesta disciplina sistemática, en torno a una problemática determinada y con una doctrina sobre la esencia, el ser o la sustancia del hombre. Tal rótulo es sólo una ficción académica o bibliográfica. Y no tanto porque una tal disciplina carezca de contenidos, sino porque, por el contrario, los posee superabundantes y tan heterogéneos y opuestos entre sí que su selección y ordenación no puede llevarse a efecto en un horizonte puramente antropológico. No estamos, pues, negando la posibilidad de una «Antropología filosófica» en términos absolutos. Estamos negando que esta disciplina tenga sentido como disciplina dotada de una estructura mínima autónoma, capaz de tra-

zarse a sí misma sus propios programas, dado que la orientación, planteamiento, selección o resolución de sus problemas está en función de «coordenadas filosóficas» que no son puramente antropológicas. En resolución, más que negar en absoluto la posibilidad de una Antropología filosófica estamos defendiendo, junto a la posibilidad de su negación, la efectividad histórica e ideológica de diferentes antropologías filosóficas enfrentadas entre sí. Es cierto que este enfrentamiento podría tomarse como punto de partida para la constitución de una disciplina académica dotada al menos de una unidad polémica. Pero como quiera que el mismo planteamiento de tal unidad habrá de ser diferente, según el partido contendiente, habrá que seguir afirmando que la Antropología filosófica no es una disciplina unitaria que pueda fundarse en la consideración de la propia realidad *exenta* del hombre, tal como pedía Gehlen («hasta ahora se ha intentado interpretar al hombre desde Dios o desde la Naturaleza; pero el hombre debe ser comprendido desde el hombre mismo»).

3. Hay múltiples, aunque no infinitas, Antropologías filosóficas, como existen múltiples filosofías del hombre, porque las concepciones filosóficas desde las cuales puede llegar a dibujarse la Idea de hombre son también diferentes. Con esto no estoy alineándome en posiciones relativistas o escépticas. Estoy queriendo decir que la defensa de una de estas Ideas de hombre no puede llevarse a cabo en el terreno exclusivo de la Antropología (aunque tampoco con desconsideración total del material antropológico). Hay antropólogos materialistas y hay antropólogos espiritualistas. Con todo derecho, los herederos de las tradiciones escolásticas de la Ontoleología (en cuyas divisiones de las ciencias o de las disciplinas filosóficas, incluyendo a los siglos XVI y XVII, no

figuraba, por cierto, una Antropología) pudieron rebautizar la antigua Psicología Racional (agregándole algunos contenidos de la filosofía moral) como «Antropología» en sentido filosófico, como se ve, por ejemplo, en el *Cursus philosophicus* de Rodier. Porque, efectivamente, tal «Psicología Racional» implicaba una determinada y muy precisa Idea de Hombre, cuya distanciamiento del interés por los contenidos de las más recientes Antropologías empíricas no podría atribuirse sin más a ignorancia (y en muchos casos no lo era), sino precisamente a sabiduría. O, dicho gnoseológicamente, a la potencia de abstracción de la misma Idea espiritualista de hombre. La sabiduría —la sabiduría filosófica— no consistiría tanto en conocer la división de los hombres según razas o sexos, en establecer las diferencias de sus ángulos faciales, de su morfología muscular o de las pigmentaciones de la piel, cuanto en considerar todas estas diferencias como accidentales y secundarias, algo que debe ser abstraído; por tanto, *en considerar a la Antropología física, en tanto es Antropología, como una ciencia de accidentes, incluso de apariencias*. Otro tanto se dirá, incluso con mayor razón, de las diferencias en indumento, formas de danza o costumbres y determinaciones culturales, en general. Sin duda esta «sabiduría filosófica» (que se aproxima a la sabiduría estoica —«no hay griegos, ni bárbaros»— o a la de los cristianos paulinos —«no hay judíos ni griegos»—), para desarrollarse como una filosofía académica y no permanecer como un impulso mundano —la sabiduría del misionero cristiano o la del humanista revolucionario— necesitaría reanalizar polémicamente los métodos y resultados de la Antropología empírica raciológica, biológica o cultural, lo que aproximaría otra vez (aunque desde una perspectiva sólo material) los contenidos académicos de las diferentes



Antropologías filosóficas, de acuerdo con lo que antes hemos dicho. Lo cierto es que esto no suele hacerse, y en su lugar se opta por incorporar al cuadro de la antigua Psicología Racional determinaciones que la sacan fuera de la «Pneumatología» y la ponen al menos mirando hacia la «Cosmología». De este modo, la Antropología filosófica llegará a cristalizar como un «género literario» especializado en atribuir predicados abstractos a un sujeto histórico, cultural y racialmente indeterminado (aunque se diga que es «de carne y hueso», se trata de una carne y un hueso indeterminados, flotantes en cualquier época, sociedad o cultura) llamado «el hombre» o «la persona», que, a lo sumo, se considera también en contexto con otras personas, pero igualmente indeterminadas. Un sujeto que sigue siendo gnoseológicamente intemporal, aunque de él se predique la temporalidad; que sigue siendo histórico, aunque de él se predique la historicidad; que sigue siendo individual-distributivo, aunque de él se predique el *ser-con-otro*. Es un género literario que, por sus procedimientos de ideación, recuerda al género teológico de los «nombres de Cristo». Podríamos llamar a este tipo de Antropología filosófica «Antropología de predicados», puesto que su estrategia (suficiente para extenderse en cursos dilatados y libros voluminosos) consiste en ir predicando conceptos distributivos del sujeto «hombre» a la manera como antaño se predicaban los nombres de Cristo. Incluso, en ocasiones, los predicados son los mismos o similares: «Hijo de Dios», «Pastor» («pastor del ser», de Heidegger). A veces, estos predicados resultan ser, por su contenido, muy audaces, revolucionarios y hasta picantes, cuando se consideran como predicados de un sujeto que en realidad procedía de la antigua Pneumatología (si se quiere, de la Facultad de Teología). Tal ocurre con los predicados

«tener cuerpo» (incluso cuerpo sexuado), o bien «ser-en-el-mundo». Es la misma *audacia* que, respecto de los docetas, movía a tantos cristianos a proclamar que Cristo, la segunda persona, tenía cuerpo real, con todo lo que esto implica (por ejemplo, diez metros de intestino). Pero también pueden otras veces resultar audaces estos predicados cuando se aplican a un sujeto que se considera procedente de la Facultad de Medicina, como cuando se dice que el hombre es un «ser elpídico» o un «ente lúdico» (Gehlen, Lain). Cuando los predicados se toman de la historia de la cultura —tal es la perspectiva de la *Antropología filosófica* de Cassirer—, la Antropología de predicados se aproximará a la posibilidad de liberarse de sí misma, precisamente por el carácter no distributivo, respecto de los individuos, de la mayor parte de los predicados procedentes del análisis de la cultura humana dada desde una perspectiva histórica.

4. No sólo desde las posiciones de la filosofía espiritualista puede llegarse a devaluar, por decirlo así, la importancia antropológica de las disciplinas científicas tales como la Antropología física o cultural. Al margen de que también una filosofía espiritualista puede desear incorporar en sus cuadros la interna significación de los «detalles empíricos» (por ejemplo, en una perspectiva evolucionista, al estilo del «fenómeno humano», de Teilhard de Chardin), lo que nos parece verdaderamente importante es constatar que los conflictos, con consecuencias gnoseológicas, en la concepción y desarrollo de la Idea de hombre subsisten en el horizonte mismo de la filosofía materialista. Esto es lo que nos autoriza a mantener la conclusión según la cual la naturaleza polémica de la supuesta Antropología a secas, no es tan sólo un reflejo, en el campo antropológico, del conflicto entre concepciones filosóficas de índole general (por ejemplo, un

reflejo de un conflicto entre el materialismo y el idealismo), puesto que también se alimenta de una dialéctica interna a la misma Idea de hombre.

Ateniéndonos aquí, por brevedad, únicamente a la dialéctica de las Ideas de hombre, o mejor, a las Ideas que se organizan en torno al material antropológico, y que puedan, desde coordenadas materialistas, ponerse en conexión con la dialéctica misma de las categorías antropológicas, me referiré a dos Ideas, internamente entretrejidas, por lo demás, y que podrían denominarse la *Idea antropológica* y la *Idea histórica*. Pues, referidas al material antropológico y aún cuando en largos trechos parecen poder caminar juntas, tales Ideas contienen virtualmente un conflicto o contradicción frontal entre dos disciplinas relativamente modernas, a saber, la Antropología filosófica, de un lado, y la Filosofía de la historia, del otro. Es cierto que ambas disciplinas suelen figurar como complementarias, en coexistencia pacífica, en una enciclopedia filosófica o en un plan de estudios académicos, porque se supone que son dos partes acumulativas, fracciones que se suman como partes de un todo. Incluso, a veces, se procede como si la divisoria entre estas partes pudiera trazarse mediante una línea cronológica, según la cual cada una de estas Ideas recubriría sucesivamente las dos grandes zonas del material antropológico (sin duda con una zona oscura de intersección): desde los orígenes hasta la fundación de las ciudades (antropología como prehistoria) y desde la fundación de las ciudades hasta el «juicio final» (filosofía de la historia, en sentido hegeliano). Pero este *modus vivendi*, según la complementariedad, es una apariencia, un *idolon theatri*, apoyado en la naturaleza de sus respectivos cuerpos de significantes. En realidad, el esquema dialéctico de conexión entre ambas

disciplinas es de otro tipo, pues entre ellas no hay coexistencia pacífica, sino dualidad. Porque cada una de ellas pretende absorber a la otra en su esfera, o bien debilitar o negar su derecho a existir. La Antropología filosófica tenderá, a lo sumo, a entender a la Filosofía de la historia como si fuera un capítulo suyo, por importante que él sea (el capítulo que expone «el desenvolvimiento histórico» de la naturaleza humana). Y la Filosofía de la historia tenderá a interpretar a las estructuras antropológicas como algo que, en todo caso, habrá de ir constituyéndose a lo largo del mismo proceso histórico, pero no como algo que pudiera considerarse previo a la historia o al margen de ella. Por lo demás, el conflicto entre Antropología e Historia es un conflicto secular, por más que todavía Comte pretendiera disimularlo con su distinción entre una *Estática* y una *Dinámica*, dentro de su «Física social». Las formulaciones de este conflicto son muy diversas, pero consideramos, como las más importantes, las que cristalizan en famosas polémicas que, por nuestra parte, entendemos que pueden ser interpretadas a la luz del conflicto gnoseológico entre Antropología e Historia, a saber, la polémica sobre Naturaleza e Historia en el Hombre (Quinet, Dilthey, Ortega), que alcanzó su clímax antes de la Primera Guerra Mundial, y la polémica de los años sesenta y setenta de nuestro siglo, entre estructuralismo y marxismo (Levy Strauss, Sartre, Lefebvre, Godelier) o incluso la ofensiva explícita contra la Antropología filosófica (que tuvo lugar en los años sesenta) como disciplina imperialista y subjetivista por parte de un nutrido grupo de pensadores marxistas (K. Kosik, J. Zeleny, el *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig, 1964). Desde nuestro punto de vista, estas polémicas no son episodios pasajeros, originados en una coyuntura en la que los términos no

estuvieran suficientemente aclarados, sino que constituyen manifestaciones de una dialéctica permanente que será preciso formular, porque las formulaciones utilizadas en las polémicas citadas no podrían siempre ser estimadas como plenamente adecuadas. Las fórmulas que proponemos intentan mantenerse en una perspectiva lógica (lógico-material), o, si se quiere, gnoseológica, es decir como conflicto entre la Antropología filosófica y la Filosofía de la historia, es decir, entre dos Ideas organizadoras del material antropológico en torno a las cuales tenderían a organizarse estas disciplinas.

Distingamos las dos situaciones extremas posibles y correspondientemente los dos planos principales, en los cuales las dos Ideas de referencia pueden mantener relaciones mutuas:

I. Aquella en la cual la Idea antropológica y la Idea histórica parece que pueden ser tratadas como correlativas, como referidas ambas al hombre, como modos de desarrollo de la «filosofía del hombre».

II. Y también será necesario considerar la situación en la cual ambas Ideas aparecen como requiriendo un tratamiento disociado, de forma que ya no se dé por evidente la referencia inmediata de la Idea de historia al Hombre (sino, por ejemplo, a la Cultura o al Espíritu).

Por lo que respecta a la situación I: Es evidente que si la Idea histórica se interpreta como «Historia del hombre», la Filosofía de la Historia alcanzará un significado formalmente antropológico. Pero este significado determinará una dialéctica gnoseológica que haríamos consistir en la incompatibilidad de ambas disciplinas, en cuanto a disciplinas distintas, pues 1) o bien se supone que el hombre se despliega según fases históricas —lineales o cíclicas— que sólo po-

drían derivarse de la propia Idea antropológica, y, entonces, la Filosofía de la historia se reduce a Antropología filosófica. Esta «ciencia de nueva creación» que Ibn Jaldún, siglos antes que Vico, dice haber descubierto (en el prefacio al libro I de *Al-Muqaddimach*), se corresponde muy bien con esta antropología, que encuentra su material en la misma historia, percibida como el efecto de las constantes de la naturaleza humana. Y constantes las más profundas y espaciales, si nos atenemos a lo que Ibn Jaldún hace (más que a sus axiomas explícitos, relativos a los atributos 4.º, 5.º y 6.º), cuando toma a la *assabiya*, el espíritu de grupo «de banda», de origen eminentemente familiar —y no el instinto de conservación individual, o la voluntad individual de poder, que serían genéricos—, como auténtica unidad de la voluntad de poder, enfrentada a otras unidades. La *assabiya* es la que lleva a los hombres hacia el reino y a la gran ciudad, como grado más alto del progreso histórico. Pero en la gran ciudad el hombre vuelve a perder la «condición humana» por la corrupción que la gran ciudad genera, y sólo por la *assabiya*, que renace en la vida nómada (aquí, *ser* y *deber ser* se confunden), donde el ciclo de la historia de la naturaleza humana vuelve a comenzar (libro IV, capítulo 18). 2) O bien se supone que el hombre sólo puede conocerse en el decurso empírico, acaso sistemático, de su desenvolvimiento, y entonces la Antropología se resolverá ella misma en Filosofía de la historia, tal como acaso la concibió Dilthey u Ortega: «Ella [la historia] es, por antonomasia, la ciencia del hombre» (Ortega y Gasset, «Una interpretación de la historia universal», Madrid, *Revista de Occidente*, Alianza Editorial, pág. 91).

Pero tan importante como la situación I es la situación II, en la cual podemos contemplar cómo las dos Ideas, llevadas

a sus posiciones más distantes, pueden acaso llegar a diferenciarse incluso por su formato lógico:

1) El núcleo de la Idea antropológica de hombre tendría que ver, sobre todo, con un peculiar formato lógico de esta Idea, en tanto organización totalizadora del material antropológico. Este formato podría caracterizarse por estas dos líneas maestras: aquella en virtud en la cual el material antropológico se trata como material *exento* (por respecto de otros materiales biológicos o cósmicos), y aquella según la cual ese material exento se considera como una totalidad distributiva, en función de la peculiar morfología que cada doctrina le asigne. Estas dos líneas no sólo se refuerzan, sino que se complementan gnoseológicamente: solamente si al material antropológico se le dota de una lógica interna distributiva sería posible tratarlo por conceptos cuando, a su vez, lo consideramos exento.

2) El núcleo de la Idea histórica de hombre tendría también que ver con un peculiar formato lógico, a saber, la organización del material antropológico como totalidad atributiva, un «individuo», pero un individuo global. Este es el formato que otorgaba Solon (según el testimonio de Herodoto, I, 30-32) a la vida humana, si bien entendida en su reducción biográfica, individual (que, no por ello, deja de formar parte del material antropológico e incluso, según algunos filósofos, su parte más formal): «Supongamos 70 años el término de la vida humana. La suma de sus días será de 25.200. Pues en todos estos días se hallará uno sólo que por la identidad de sucesos sea enteramente parecido al anterior.» Se comprenderá que este formato del material antropológico nos remitiría a una situación ininteligible conceptualmente si, a la vez, el material se tratase de manera exenta, como tiende a tratarlo la Antropología.

Podríamos decir, por tanto, que, como contrapartida lógica, el formato atributivo del material tiende a darle un estado no exento, sino inserto o inmerso en otros contextos envolventes.

Ahora bien, de acuerdo con esas caracterizaciones, la Idea antropológica propiciará la consideración del material antropológico como el lugar en el que tienen efecto relaciones universales distributivas, nomotéticas, cualquiera que haya sido el origen de la especie humana hombre, una especie dada ya en su origen, desde sus principios. Esto no excluye la capacidad de la Idea antropológica para reconocer el cambio y la multiplicidad, no implica que esté siempre condenada a ver la uniformidad inmutable del *nihil novum sub sole*. Tales posiciones —posibles desde luego dentro de la Idea antropológica— sólo en algunos casos llegan a consolidarse tomando la forma de «antropología de predicados». La Idea antropológica encuentra precisamente su expresión más fértil cuando reconoce el cambio y la multiplicidad, sólo que este cambio y multiplicidad aparecerán expuestos precisamente como el despliegue de una Idea genérica de hombre que se desarrolla internamente, preferiblemente en formas cíclicas, y según estadios predeterminados. De este modo, la idea antropológica recupera el punto de vista histórico, pero entendido, esto sí, dentro del horizonte antropológico. Tal fue el punto de vista de los evolucionistas clásicos (Morgan, Tylor). La propia historia humana podrá ser entendida como un proceso nomotético, en el que se aplican, acaso de modo variado, las mismas leyes generales: esto se ve claro en el tratamiento que Marvin Harris da a la historia medieval europea en su libro *Caníbales y reyes* (Alianza Editorial, 1987).

Pero aunque la Antropología, en el sentido de la antro-



pología cultural moderna, constituya la principal forma de tratamiento del material según la Idea antropológica de hombre, sin embargo esta forma no es la única. En realidad, habría que decir que esta Idea fue inaugurada por Platon, con su concepción cíclica de los procesos históricos, tal como se exponen, por ejemplo, en el libro III de *Las Leyes*. Porque las concepciones cíclicas de la historia son la forma más característica mediante la cual la Idea antropológica puede incorporar el punto de vista histórico. Los ciclos suponen, en efecto, la referencia a un sistema que permanece dado en los propios cambios, como las «revoluciones» de los planetas suponen el sistema solar inmutable (un sistema que fue, además, para los griegos el paradigma de los ciclos históricos). El caso de Spengler podría ser citado como confirmación, si se tiene en cuenta que *La decadencia de Occidente* pretende demostrar precisamente la negación de la historia universal. Sin duda, esta tesis es una tesis de Filosofía de la historia, y *La decadencia de Occidente* es comúnmente considerada como una obra de Filosofía de la historia. Pero habrá que reconocer, al menos, que se trata de una Filosofía de la historia que consiste en negar la historia como historia de la Humanidad, como historia universal, en nombre de unas supuestas legalidades nomotéticas, pero no por ello materialistas (en el sentido, al menos, del «materialismo cultural»), que regulan a las culturas-organismos, cuyos paralelismos profundos constituirían el objeto de la nueva ciencia.

6. Por el contrario, la Idea histórica pura tenderá a desconfiar de todo cuanto signifique consideración de la humanidad como *sistema perfecto*, o como despliegue de un sistema perfecto. La historia humana, como la vida individual en el famoso discurso de Solon, no está nunca termi-

nada. Es *infecta*, y, por tanto, no puede considerarse como el despliegue de alguna estructura preestablecida. Propiamente, la historia no tiene al hombre como su sujeto, lo que no significa que el curso histórico haya de ser caótico, indeterminista. Simplemente no se podrá concebir como despliegue de un sistema previo, sino como un proceso empírico, una *continuidad* (en el sentido de Burckhardt), indefinible, en la cual el hombre, o se supone ya dado como un invariante (y, por tanto, no puede tomarse como sujeto de la historia) o se supone como algo que está haciéndose (y, por tanto, tampoco podrá ser el sujeto de la historia). La Filosofía de la historia, pues, contiene virtualmente la abstracción misma del hombre como entidad presupuesta. Tenderá a concebir la historia como la historia de la cultura o del espíritu, en cuanto que son contradistintos del hombre. Se trata de una Idea de la historia que tampoco es ajena a la Idea agustiniana, a la historia como desarrollo de una sobrenaturaleza (ni siquiera de la naturaleza humana). Y tampoco es ajena a la Idea de historia presente en el Idealismo alemán, incluso en el materialismo histórico o en Nietzsche. Pues la historia va referida, en estos casos, más que al hombre empírico, al hombre «total», incluso al superhombre (lo que equivale a negar la Antropología como disciplina referida al hombre original). El materialismo histórico mantiene esta ambigüedad, puesto que, en él, la Historia es tomada como Prehistoria, por no ser historia del hombre, sino del hombre alienado.

7. El conflicto dialéctico entre la Idea antropológica y la Idea histórica, aplicadas al material antropológico, se habría manifestado ya en el siglo pasado como el conflicto entre la *Naturaleza y la Historia*. Edgar Quinet, por ejemplo, pretendió definir la peculiaridad de la humanidad con-

siderándola como un «reino» viviente, negándose a aceptar que el hombre pudiera considerarse como una especie (como una naturaleza específica), al lado de las otras especies zoológicas. Según él, lo que caracterizaría al hombre sería precisamente la historia. «Lo que esencialmente le caracteriza [al hombre] es ser un mundo histórico, es transformarse con el tiempo, transformarse no sólo en cuanto al individuo, sino en cuanto a la especie... No reduzcáis la descripción del hombre a la del hombre salvaje, pues esto es pararse en la infancia: vedle en su adolescencia, en la edad madura, en toda la serie de su desarrollo; ahí solamente está el reino humano» (*La Creación*, libro VI, cap. 8). También Ortega y Gasset consideró como «sustancia» del hombre precisamente a su variación, a su proceso histórico (*Historia como sistema*, op. cit., t. VI, pág. 40; *Guillermo Dilthey y la Idea de la vida*, op. cit., t. VI, pág. 181). Ahora bien, Ortega creyó incluso necesario apelar a la contraposición Heráclito /Parménides, para decir que el hombre no tiene *naturaleza* (eleática), sino *historia* (heraclíteica), o bien, para decir que la naturaleza del hombre es su historia. Esta formulación de la dialéctica fundamental entre las dos ideas que venimos considerando, aunque puede servir para caracterizar doctrinas influyentes, es gnoseológicamente incorrecta. No es lícito considerar como núcleo de la Idea histórica a la negación de la *naturaleza humana*. Más bien, la Idea histórica sitúa a la naturaleza humana en un horizonte ahistórico. Por ello tampoco es adecuado referir el heraclitismo a la Historia, como si los biólogos fuesen fijistas. Por esto hemos subrayado que lo distintivo de la Idea histórica, cuando es aplicada al hombre, es su condición de idea no *exenta*. La Idea histórica de la humanidad puede reconocer etapas estables o invariantes, como los admite el biólogo

evolucionista. Pero lo significativo es que tales etapas invariantes sean proyectadas en el conjunto del proceso global de transformación de la especie humana.

8. Algunas de las relaciones conflictivas entre las dos Ideas que venimos considerando podrían ponerse en correspondencia con el conflicto entre la *tesis* y la *antítesis* de la tercera antinomia de Kant. Porque la antítesis («la voluntad humana está sometida a la concatenación causal de la naturaleza») parece cubrir el núcleo de la Idea antropológica materialista: «No hay libertad, y todo sucede de acuerdo con las leyes naturales»; es decir, la Humanidad debe ser pensada como un capítulo de la Historia natural. Pero la tesis («es necesario reconocer una causalidad libre para dar cuenta de las acciones humanas»), podría ponerse en relación con la Idea de historia, entendida como desarrollo de las acciones humanas libres, sometidas a las leyes naturales, sino el ritmo de una espontaneidad creadora. Si la coordinación es efectiva deberíamos concluir aceptando una suerte de averroísmo latino antropológico, una teoría de la doble verdad, pues tanto la tesis como la antítesis, por ser miembros de una «antinomia dinámica», habrán de considerarse verdaderas a la vez. Por tanto, no sólo la Antropología filosófica sino la Filosofía de la historia, sin perjuicio de su oposición, debieran tratarse como igualmente legítimas en términos gnoseológicos.

Sin embargo, esta interpretación de la relación dialéctica entre las dos Ideas de referencia es enteramente discutible. La Idea histórica no dice mayor libertad de la que pide la Idea antropológica. Sobre todo, es la Idea antropológica la que nos presenta el material antropológico como *exento* respecto a la concatenación causal. Por consiguiente, si defendiésemos la legitimidad simultánea de la Antropología

filosófica y de la Filosofía de la historia, no sería por razón de construir «valores» de las funciones de *tesis* y de *anti-tesis* de la tercera antinomia, sino por otros motivos y con otro alcance, que habrá que derivar del marco mismo en el que ambas Ideas han sido dibujadas:

La Idea antropológica, en el marco de las totalidades distributivas «exentas», precisamente aquellas que se relacionan también con las categorías de la Antropología médica y cultural (que son categorías «conservadoras»); la Idea histórica, en el marco de las totalidades atributivas e «inmersas» en el contexto cósmico (precisamente un marco que cubre también a las categorías de la Antropología física). Así pues, la dialéctica que, en el plano de las Ideas, y en sus posiciones extremas, anuda a la Antropología filosófica con la Filosofía de la historia, en la misma dialéctica que, en el plano de las categorías, enfrenta a la Antropología médica y cultural (a las «Facultades superiores») por un lado, con la Antropología física (de la «Facultad inferior»), por otro. Porque la esencia de la Antropología física la ponemos precisamente en la inserción metódica del material antropológico en el «sistema de la naturaleza», inserción que cobra, en la doctrina de la evolución, un giro particularmente acusado, pero que aparece también en el fijismo de Linneo (en el momento en que accede al hombre precisamente como una especie más del orden de los primates).

No se infiere de nuestras premisas que las dos Ideas extremas que organizan el material antropológico deban ser «verdaderas» a la vez, ni tampoco que deban ser falsas a la vez. O, dicho gneoseológicamente, que sea preciso destimar simultáneamente todo proyecto de Antropología filosófica y de Filosofía de la historia (proyectos que pueden abrirse camino en planos muy diferentes). Por nuestra parte,

nos inclinaríamos a decir que ninguna de estas Ideas son ni verdaderas ni falsas, en un sentido especulativo. Son, más bien, modos dialécticamente opuestos de configurar el material antropológico como un todo, modos «dioscúricos», si es verdad que cada una de ellas debe apagarse para que la otra pueda brillar. Pero son Ideas imprescindibles, porque la totalización del material antropológico está impuesta por la misma Idea de hombre. Esta Idea se da inmediatamente en dos Ideas opuestas, que se desarrollan recubriéndose la una a la otra, dualmente, como los puntos y las rectas en Geometría. Y, a la vez, son indecisibles, porque estos recubrimientos mutuos jamás pueden llevarse a efecto de un modo material, por la sencilla razón de que el material no está dado íntegramente, puesto que el material futuro forma parte esencial del material antropológico. Por este motivo, las Ideas antropológicas no pueden fundar una ciencia empírica (diríamos: una «ciencia de visión»), pero tampoco una ciencia deductiva («ciencia de simple inteligencia»). Son Ideas que van en busca de una «ciencia media» (en el sentido molinista) de la Humanidad. Si esto es así, la Idea antropológica sólo se sostendrá cuando se suponga que las leyes nomotéticas que han regido hasta ahora seguirán rigiendo en el futuro; y la Idea histórica, en su forma más radical, sólo se sostendrá si se supone que el futuro va a continuar rebasando todo «núcleo de cristalización», para dar lugar a una especie diferente (subhumana, infrahumana o preterhumana). Pero si no se incluyen los estadios futuros, no podrá hablarse de una totalización del material antropológico. Ni siquiera podrá hablarse de «Humanidad», salvo desde un punto de vista formal. Porque el material *futuro* figura como parte interna del material efectivo, una parte cuya trayectoria es necesario conocer para determinar

el significado del presente. Por ser el futuro parte interna suya no será posible prescindir de él cuando nos referimos globalmente al material efectivo.

## FINAL

1. Hemos intentado exponer en abstracto, y del modo más esquemático posible, las líneas según las cuales se desenvolvería la compleja dialéctica que liga a las categorías y a las Ideas antropológicas. Pero esta dialéctica, aunque la hemos expuesto en abstracto, no es ella misma un mero concepto abstracto, sino un proceso histórico-cultural, que tiene que ver con el propio movimiento del material antropológico vivo, y del cual forman parte las mismas vicisitudes (lógicas, gnoseológicas) que se ordenan a la constitución de las mismas disciplinas antropológicas y con los conflictos entre ellas (el «conflicto de las Facultades»).

Se comprende, por tanto, que la obligada apelación a la «historia de la antropología» como fuente necesaria para formar juicios adecuados sobre el propio concepto de Antropología, esté ella misma necesariamente envuelta en esa dialéctica. Lo que significa que el historiador de la Antropología ha de situarse desde alguna de las perspectivas que, en abstracto, hemos intentado esquematizar. Una de ellas es la perspectiva (inocente y precrítica) de quien se propone colaborar a la «reconstrucción unitaria» de la historia de la Antropología, como si se tratase de la reconstrucción de una ciencia categorial, con sus «paradigmas», «matrices disciplinares» y «revoluciones científicas», que seguirán a las etapas de desarrollo de la Antropología «normal». Semejante «historia de la Antropología» no tiene más consis-

tencia de la que pudiera atribuirse a una «historia total de las artes» que intentase ofrecer «sistemáticamente» el desenvolvimiento de las formas musicales y poéticas, junto con las técnicas de la aviación y de la mampostería, en sus relaciones los estilos pictóricos y escultóricos, la danza y el teatro. Cuando el análisis histórico cobra una cierta coherencia es precisamente cuando se lleva a cabo desde una perspectiva especial, es decir, cuando la historia es historia de la Antropología ecológica o historia de la Antropología médica, o física o filosófica. Por otra parte, como ya hemos dicho, como estas perspectivas antropológicas tan heterogéneas se desenvuelven históricamente de forma entretrejida, y muchas veces como una unidad polémica, podríamos pensar si esta misma unidad polémica no puede describir algún tipo de trayectoria susceptible de una consideración histórica.

2. ¿Cómo alcanzaría algún sentido la historia de esa trayectoria global que las diferentes perspectivas, polémicamente entretrejidas, pueden describir? Me inclinaría a concluir en una dirección negativa, cuando consideramos estas relaciones en sí mismas. Pero puede haber sentidos muy profundos al considerar esas relaciones como partes de procesos más globales de la historia de las Ideas, entre las cuales figuren las Ideas antropológicas. *Según esto, la Historia de la Antropología no debiera proyectarse en la perspectiva de la exposición de un supuesto proceso de autoconsciencia que el hombre fuera alcanzando en función de su mismo desarrollo histórico.* Podría dudarse, con fundamento, además, de que un hombre de hoy, con relación a su computadora, sea más conciente que un hombre magdaleniense con relación a su raedera. La configuración histórica de la Antropología no habría que estudiarla, en suma, en la perspectiva de una supuesta relación metafísica de la conciencia



del hombre con la misma realidad humana, sino en la perspectiva de la relación de las Ideas sobre el hombre respecto de otros sistemas de Ideas que puedan ser determinados. En este sentido, por ejemplo, comenzará a ser relevante el hecho, que hemos tocado de pasada, de que en los sistemas de las ciencias antiguas o medievales el hombre no figuraba en ninguna tabla de categorías, ni tampoco se constituía en centro en torno al cual se organizase alguna familia de disciplinas, o una disciplina antropológica. Se diría que el material antropológico aparecía dispersado y distribuido en diferentes «objetos formales»: el de la Física, el de la Pneumatología, el de la Moral, etc. Si en la época moderna comienzan a perfilarse, como un nuevo «género literario», los tratados *de homine*, esto no tendrá en principio nada que ver con un incremento de la *autognosis*, según el esquema hegeliano. Esquema prácticamente aceptado, acaso como una fórmula «cómoda», por tantos historiadores que hablan, por ejemplo, de la época sofística, o de la época del Renacimiento como épocas en las cuales el hombre «alcanza una mayor conciencia de sí mismo», como si antes estuviese durmiendo, o como si el autoconcebirse como «Señor del Mundo» comportase un grado mayor de conciencia que el autoconcebirse como «esclavo de la Naturaleza». Por el contrario, lo que convencionalmente suele denominarse, referida al Renacimiento, «la nueva conciencia del hombre propia del humanismo», tendrá que ver, por ejemplo, con la reordenación del espacio antropológico y, en concreto, con los desplazamientos de la posición relativa que los ángeles ocupan, a consecuencia de la profundización cristiana del dogma de la Encarnación (el «Cristo pimpollo» de fray Luis de León), frente a la teología musulmana, y de ahí el lugar privilegiado de España reconocido, a su modo, por

M. Foucault, en la configuración de una nueva Idea del hombre.

La Historia de la antropología, según esto, se nos presenta como una empresa que debe plantearse como fundamentalmente crítica de su mismo objetivo, puesto que lo que ella tendrá que probar es precisamente que no hay tal Historia en un sentido unitario, sino que hay una dialéctica mucho más compleja, cuyos hilos no podrían ser extraídos con los simples recursos de la historiografía.

Junio, 1986.

*Gustavo Bueno Martínez*

## SUMARIO

	Págs.
INTRODUCCION ... ..	9
I. Meta-Etnología y Filosofía ... ..	17
II. Ejemplos de definiciones de Etnología. Etnología y «Barbarie» ... ..	21
III. La «ilusión etnológica» ... ..	26
IV. Crítica a la «ilusión etnológica» ... ..	32
V. El concepto de «etnocentrismo» y sus límites como concepto crítico ... ..	37
VI. Discusión de una definición <i>categorial</i> de Etnología ... ..	47
VII. La Idea de «Cultura bárbara» como universo de la Etnología ... ..	54
VIII. Construcción de la Idea de «Cultura bárbara» ... ..	61
IX. Un modelo dialéctico para la formulación de las oposiciones clásicas entre la <i>ciudad</i> y el <i>campo</i> ... ..	75
X. Sobre las diferencias entre Etnología e Historia. ... ..	92
XI. El «cierre categorial» de la Etnología ... ..	103
XII. Las «escuelas etnológicas» y su significado gnoseológico ... ..	121
XIII. Crítica de la «Teoría de la Cultura» y de la «Antropología cultural» como ciencias ... ..	133
CONCLUSION ... ..	136
NOTAS ... ..	149
EPILOGO ... ..	161

# JUCAR UNIVERSIDAD

Abraham Moles  
TEORIA DE LA INFORMACION Y PERCEPCION ESTETICA

Vladimir Illich Lenin  
SOBRE ARTE Y LITERATURA

Noëlle Châtelet  
LA AVENTURA DE COMER

Jean Louis Calvet  
LINGUISTICA Y COLONIALISMO

Emilio Alarcos Llorach  
ENSAYOS Y ESTUDIOS LITERARIOS

Ernest Gellner y otros  
PATRONOS Y CLIENTES

Roger Bastide  
SOCIOLOGIA DE LA RELIGION  
(Dos tomos)

T. E. Lawrence  
LOS SIETE PILARES DE LA SABIDURIA  
(Dos tomos)

**E**s éste un libro histórico y raro en el mercado español de las ideas, cuya importancia para la institucionalización de la antropología en este país nunca han sabido apreciar los antropólogos profesionales españoles, poco interesados en general por la teoría, y menos aún por la polémica.

Nació *Etnología y utopía del encuentro casual* —luego convertido en necesidad— de la etnología y la filosofía en las especiales circunstancias de una universidad de provincias bajo el franquismo, lo que quizás explique cierto tono apocalíptico de su discurso, ahora atemperado en un amplio epílogo actualizador.

La tesis del libro, por discutible y agresiva que resulte, sigue siendo plenamente actual, al menos como interrogación: ¿Tiene necesariamente la etnología un fondo romántico? ¿Puede constituirse en una ciencia positiva como pretende? ¿No es su intención, acaso, convertirse en la rival utópica de la filosofía, desde una utopía añorante y hasta reaccionaria? El debate sigue en pie, tal como Gustavo Bueno lo planteó por primera vez en 1971, sin que los tecnicismos filosóficos puedan servir en este caso de disculpa, por tratarse del libro más meridiano de su autor. Si bien lo más probable sea que el yermo de las ánimas español le dé, una vez más, la llamada por respuesta.

GUSTAVO BUENO (Logroño, 1924), catedrático de Filosofía de la Universidad de Oviedo, es sobradamente conocido en el ruedo intelectual español por sus obras y su magisterio, aunque de ello no se siga el merecido reconocimiento. De sus obras hay que destacar: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (Nueva Ciencia, 1971); *Ensayo sobre las categorías de la economía política* (La Gaya Ciencia, 1972); *Ensayos materialistas* (Taurus, 1972); *La metafísica presocrática* (Pentalfa, 1974), y el recientemente aparecido *El animal divino* (Pentalfa, 1986).