

El estado de la cuestión

La antropología hoy y perspectivas inmediatas

Francisco Rodríguez

El siglo XVIII francés debe ser considerado como precursor de la antropología, entendida ésta como ciencia globalizadora y diferenciada del hombre. La atención de los auto-denominados «philosophes» recayó desde un principio sobre dos dimensiones humanas: 1.^a) *La material-biológica* (Condillac, La Mettrie, Cabanis, Holbac, Helvetius...) b) *La histórico-social* (Turgot, Condorcet, Boulanger, Volney, Constant...). Ya a finales del siglo XVIII (1798) Kant trata de justificar de algún modo esa bifurcación del estudio del hombre en el mismo prólogo de su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*: «Una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en sentido *fisiológico* o en sentido *pragmático*. El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la *naturaleza* hace del hombre; el pragmático, lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo»¹. He dicho en alguna ocasión que las dos consideraciones del hombre dieron lugar más tarde a las dos grandes ramas de la antropología científica (la física y la cultural) e, incluso, a dos formas bien distintas de antropología filosófica².

Con los precedentes anteriores, la antropología intenta sentar plaza de ciencia autónoma en la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX. Como dice Lévi-Strauss en su *Anthropologie structurale*, la antropología, fiel a su etimología, aspira desde un principio a ser «un conocimiento aplicable al conjunto de la evolución del hombre desde, digamos, los homínidos hasta las razas modernas y tiende a conclusiones, positivas o negativas, pero válidas para

¹ KANT, E.: *Antropología en sentido pragmático*. (Madrid 1935)⁸. Cito la edición de la Revista de Occidente, en traducción de José Gaos.

² RODRÍGUEZ PASCUAL, F.: «Los discursos filosóficos sobre el hombre de Juan Pablo Forner», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, IV (Salamanca 1980) 327.

todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia»³. Distinguiendo con la Escuela entre objeto material y formal, diríamos que el *objeto material* de la nueva ciencia es el hombre y lo humano, es decir, *todo* el hombre (el hombre como un todo entitativo, operativo, relacional...), *todos* los hombres (los hombres de todos los tiempos —incluido el futuro— y de todos los espacios geográfico-culturales) y la *obra* del hombre (la cultura); el *objeto formal* (*ratio formalis sub qua*) es el hombre *en cuanto totalidad*. Así lo entienden incluso los antropólogos científicos. Escribe E. Adamson Hoebel: «El antropólogo se propone como objetivo, principalmente, el estudio del género humano como un *todo*. Una premisa fundamental de la antropología es que ninguna parte puede ser entendida completamente, ni siquiera correctamente, separada del todo. Y, a la inversa, el todo —el hombre y sus manifestaciones— no puede ser percibido sin un conocimiento agudo y especializado de las partes».

Los historiadores de la antropología han señalado varios factores coadyuvantes en el nacimiento de esta ciencia: 1^º) El hecho histórico del colonialismo europeo (su pecado de origen), que condicionó fuertemente las primeras sistematizaciones antropológicas del siglo pasado y comienzos del presente. 2^º) La abundancia de conocimientos puntuales sobre el hombre, subrayada por Max Scheler y Heidegger, entre otros; el exceso de datos estaba exigiendo una conceptualización unitaria de los mismos. 3^º) El pensamiento humanístico vigente, con sus presiones y, sobre todo, sus crisis; como es bien sabido, Martin Buber opina que es en las épocas críticas e inseguras cuando el hombre cuestiona su propio ser. Se podrían citar algunos factores más que, de una forma u otra, intervinieron en la aparición de la antropología.

Cuando quiere salir a la luz pública la antropología, el panorama epistemológico es el siguiente: por una parte está la *filosofía*, que acaba de atravesar una época de esplendor con el idealismo alemán y busca caminos nuevos; por otra, las *ciencias*, en su doble modalidad de *ciencias de la naturaleza* y ciencias del espíritu o *ciencias humanas*, éstas sin acertar todavía con su propio estatuto. La anterior división de los saberes dará lugar a la aparición de tres modelos de antropología en algo más de medio siglo:

Filosofía.....	Antropología filosófica
Ciencias Naturales.....	Antropología física
Ciencias Humanas.....	Antropología socio-cultural

Es decir, la antropología emerge en el campo epistémico con un carácter plural, con un traje de arlequín, en expresión que gusta repetir a Angel Aguirre Baztán. Como observa Ibáñez Langlois, con el nombre de antropología se arropan disciplinas diversas y hasta diferentes formas de saber, personalizadas por personajes tan distintos y distantes como Leakey, Leach, Simons, C. Baroja y Plessner.

³ LÉVI-STRAUSS, C.: *Anthropologie Structurale*. (París 1958) 388.

No sólo esto. Desde un principio se tuvo conciencia de la enorme *dificultad* de la nueva disciplina. Algunos llegaron a hablar de la *inviabilidad* de la misma o de su *inutilidad*, adelantándose a los pregoneros posteriores de la muerte del hombre. Las dificultades se referían a múltiples facetas: campo epistemológico, contenidos, fundamentación, etc. Se ha hablado de la complejidad y ambigüedad del objeto, de su falta de relieve ontológico, del desdoblamiento artificioso sujeto-objeto que requiere dicha ciencia, de la carencia de métodos y técnicas adecuadas, etc. Después de un siglo largo de existencia, aún no se tiene un mínimo estatuto epistemológico de la antropología en sus tres vertientes: filosófica, física y cultural. Pero se ha recorrido un camino, y esto es lo importante. Como dijo Leslie A. White, «ciencia es hacer ciencia».

No voy a hacer la historia de la antropología en su breve periplo existencial, reseñando los avatares más significativos; otros lo han hecho ya. Con las líneas que siguen sólo pretendo expresar, de forma casi telegráfica, la situación actual de la ciencia del hombre (estado de la cuestión) y aludir a las perspectivas inmediatas que se abren ante los ojos de algunos antropólogos. No sigo un orden especial en la exposición de los temas.

Me referiré por separado a cada una de las antropologías existentes (física, cultural y filosófica), aun cuando a veces tengan problemas comunes. A manera de apéndice, hablaré al final sobre los diversos intentos de reunir las tres antropologías dentro de unos límites epistemológicos compartidos o, al menos, dentro de una organización académica (departamentos, por ejemplo) que no les haga considerarse como disciplinas mutuamente extrañas, aunque posean el mismo nombre.

I. *La antropología física*

Quizá haya sido la menos cuestionada de todas y la que ha admitido planteamientos menos innovadores. Sin embargo, algunas ideas sí que se han expresado a través de varios autores y sistemas. Las consignamos brevemente a continuación:

1) La antropología física, ciencia bastante ambigua desde su comienzo, parece que va encontrando su norte en el horizonte de los saberes. Entre muchos de sus cultivadores se va tomando conciencia de su naturaleza específica: no es una ciencia que estudie al hombre en cuanto realidad física, sino que es una ciencia física o de la naturaleza que estudia al hombre en cuanto totalidad. Dicho con otras palabras, hoy se tiende a considerar la antropología física como una *clase* de antropología, no como una *parte* de la antropología.

2) También se va cobrando una conciencia cada vez más poderosa de la amplitud del campo investigativo (unidad, variedad, medio, procesos...) La antropología física debe estudiar el ser humano en su unidad y heterogeneidad. Tiene que considerarlo estáticamente, pero también dentro de plurales

procesos: evolutivo, ontogenético, biográfico... Por último, no puede individualarlo o aislarlo del medio al cual está vitalmente unido. De esta manera se pretende superar cualquier tipo de parcialismo, reduccionismo o abstraccionismo.

3) La complejidad de la ciencia antropológica postula variedad de métodos. Estos no tienen por qué ser excluyentes. La llamada «complementariedad metodológica» se va abriendo camino entre los cultivadores de la antropología física o natural, como vía válida para llegar a la meta: el descubrimiento del ser humano.

4) La *antropometría* (forma clásica, principalmente en la antropología francesa, pero que se encuentra también en amplias zonas de la antropología actual) no pasa de ser una *técnica*, un medio para llegar al conocimiento del ser humano, nunca un fin en sí. Asimismo, la paleontología, la primatología, la geología humana, la arqueología, la genética, la morfología, la fisiología, la ecología, la etología, etc., son simples ciencias *auxiliares* de la antropología física, pero en manera alguna sus sustitutos.

5) Los actuales estudios de la denominada «cultura animal» inclinan a algunos investigadores hacia el esclarecimiento de las *raíces* biológicas y zoológicas de la cultura (fenómeno considerado en general como específicamente humano). El desarrollo de «ciencias fronterizas», como la bio-sociología, la bio-cultura, etc., justifican o respaldan esa tarea relativamente *nueva* en el espacio antropológico. Todo ello explica la presencia de la antropología física en la socio-cultural, como puede verse en numerosos libros de texto.

6) Desde la antropología física se está reclamando la sistematización de su *aplicación*; en primer término a sus ciencias auxiliares (a ellas las tiene que iluminar desde su peculiar altura), pero también a diversos temas concretos, como la salud, el deterioro ambiental, la demografía, etc.

7) Hoy asistimos, por un lado a la revalorización creciente de la corporeidad como elemento esencialmente constitutivo del hombre. Por otra parte, se ha vuelto a poner en circulación la antigua dicotomía cuerpo-alma, cerebromente. Algunos antropólogos físicos son conscientes de que ambas realidades tienen su propia palabra que decir.

8) Washburn ha estudiado a fondo el problema del «aggiornamento» de la antropología física. Establece los siguientes contrastes entre el modelo *clásico* y el *nuevo* que reclama la altura de los tiempos:

a) En el pasado, la meta era clasificar los fenómenos investigados (evolución, razas, constitución, restos fósiles...). Ahora se intenta más bien comprender e interpretar.

b) En sus comienzos, la antropología física no consideró importante la *teoría* (por ejemplo, a propósito del hecho orgánico evolutivo). Pero actualmente la teoría adquiere valor a medida que se amplía el campo de los conocimientos y se precisa con mayor urgencia la formulación de los problemas humanos.

c) Para entender el *comportamiento* del hombre, el antropólogo debe estudiar primero los sujetos *vivos*. La interpretación de los restos fósiles ha de hacerse en función de las formas vivas. No olvidemos que aquéllos fueron antes seres animados, adaptados a su época y que deben, por consiguiente, ser estudiados en su ambiente o medio.

d) En términos más explícitos podemos afirmar que la *nueva* tendencia de la antropología física se orienta a enriquecer el conocimiento del pasado mediante el estudio del presente. Dicho más gráficamente, se quiere explicar el pasado muerto en términos de función y vida⁴.

9) Juan Comas está fundamentalmente de acuerdo con Washburn en cuanto a la concepción de la nueva antropología, aunque introduce algunas importantes matizaciones. Piensa que, después de una primera etapa descriptiva, la antropología física entra en otra de carácter principalmente analítico. Se necesita para ello un marco teórico consistente. El antropólogo no debe tener miedo a utilizar teorías, incluso exógenas, como las que atañen a la evolución, a la genética, etc. Pero cree el español-mexicano que «si se quiere entender el proceso filogenético del hombre, se necesita complementar la nueva y dinámica orientación en antropología física con una honda apreciación de la historia y del mecanismo de la cultura». Cita a este respecto unas palabras de McCown, en las que se critica algunas de las *tesis* de Washburn: «El mundo *natural* del hombre, en consecuencia, está integrado por dos componentes: el orgánico y el cultural». Comas, después de reconocer que la antropología física está en un período de transición, termina haciendo una alusión-llamada a la unidad de la antropología *positiva* como ciencia. Lo que no dice es si esto comportaría la desaparición de la antropología física y de la socio-cultural en cuanto ciencias autónomas. Su *praxis* científica parece más bien que lo desmiente⁵.

10) Stanley M. Garn proclama una «*más nueva* antropología física» (*newer physical anthropology*), considerando obsoletos los textos o manuales de Martin, A. Montagu, Comas, etc. La *novedad* que propone el autor americano es la introducción de las técnicas más avanzadas de investigación: cromatografía, electroforesis, espectrometría, etc.⁶ Le Gros Clark, aun admitiendo la importancia de las técnicas, señala también sus peligros: «convertirnos en esclavos de tales técnicas en detrimento de las ideas».

11) La tipificación física o somática del hombre sigue teniendo un puesto de interés en la antropología física actual. Pero los cultivadores de esta ciencia exigen que se tipifique según parámetros nuevos y mensurables:

⁴ WASHBURN, S. L.: «The New Physical Anthropology», en *Transaction of the New York Academy of Sciences* 13 (1951) 298-304.

⁵ COMAS, J.: *Manual de Antropología Física*. (México 1976) 49-51.

⁶ STANLEY M. GARN: «The newer Physical Anthropology» en *American Anthropologist* 64 (1962).

cariotipo (genotipo y fenotipo), fórmula serológica, glándulas endocrinas, etcétera.

12) La crisis hodierna de todo el saber científico afecta también —iba a decir que sobre todo— a las ciencias humanas y a la antropología. Dicha crisis se manifiesta de muchas maneras. Una de ellas es la conciencia lúcida de los propios límites epistemológicos. Esto inclina a la actual antropología física hacia la búsqueda de una aproximación a la antropología socio-cultural, pidiendo en algunos casos la fusión de ambas en un solo saber positivo. Es la manera de responder a los problemas que plantea la «naturaleza cultural» del hombre. Otros antropólogos físicos reclaman la ayuda de la antropología filosófica para hacer frente a los más grandes y graves interrogantes que penden sobre la cabeza del ser humano: de dónde vengo, qué soy, a dónde voy... Dicho con otras palabras, muchos propugnan la construcción de una antropología *integral* o *general*.

II. *La antropología socio-cultural*

Tal vez sea de las tres antropologías la que mayores avatares y transformaciones ha sufrido en los últimos tiempos. En Francia, Inglaterra, Estados Unidos... se ha intentado plantear o replantear el problema de la antropología socio-cultural desde supuestos bien diferentes a aquellos que le dieron origen. Es muy abundante la literatura existente sobre este asunto. Recogeremos solamente algunos temas, dejando para otra ocasión una explicación más detenida. He aquí algunas de las nuevas orientaciones y expectativas:

1) Estudio de los aspectos «dinámicos», incluso en las sociedades primitivas, a las que muchas veces se las ha considerado como frías o sin historia. A lo largo de la existencia de la antropología socio-cultural se ha estudiado primordialmente los aspectos «estáticos». Así lo han hecho incluso sistemas bien recientes, como el funcionalismo de Malinowski, el modelismo cultural de los americanos y el estructuralismo de Lévi-Strauss.

2) Rechazo cada vez más creciente de la imagen clásica de las sociedades humanas, sobre todo las ágrafas: armónicas, coherentes, sin fisuras internas... Se trata de descubrir la existencia de tensiones y conflictos, y, por ello, se presta una mayor atención a los fenómenos de transformación. Los conflictos no son considerados como negación del equilibrio. Leach distingue acertadamente entre *equilibrio* y *estabilidad*. Un equilibrio no tiene que ser por fuerza estable. Cabe un equilibrio dinámico: es precisamente el que suele existir en los grupos humanos, en los cuales los «conflictos» representan un componente constitutivo y esencial.

3) Contra la valoración *negativa* de las sociedades llamadas «diferentes» por parte de muchos autores, algunos antropólogos, como Leach, piensan que los fenómenos de transformación son esenciales a toda sociedad humana. Los

primeros suelen ver en la transformación una secuela del colonialismo, una muestra más de la relación dominante-dominado (que es la *lógica* peculiar de las comunidades humanas). El antropólogo inglés y otros opinan que la integración social nunca es total; los elementos disgregadores y transformadores también cumplen una función importante y aun imprescindible en la morfología y fisiología de las sociedades de hombres. Gluckman y Wertheim sostienen, al igual que Leach, la existencia en los grupos humanos de sistemas de valores plurales y aun contradictorios.

4) Todo lo anteriormente dicho demuestra que se está recuperando en la antropología la consideración «diacrónica», frente a la «sincrónica» que ha predominado en los últimos tiempos (funcionalismo, estructuralismo...). Balandier opina que no es el análisis de la «estática» social, sino el estudio de la «dinámica» lo que permite comprender las estructuras de las sociedades tradicionales y sondear su pasado. Sólo examinando las transformaciones cabe acceder a los problemas. Gluckman ha criticado a Malinowski por su construcción de grandes modelos, olvidando los procesos concretos que constituyen la totalidad.

5) En el presente existe poco interés por las grandes sistematizaciones de carácter fundamentalmente «apriorístico». En cambio, se privilegian las investigaciones regionales y específicas. Dicho de otro modo, se está propiciando el desarrollo de la llamada «microantropología» frente a las «macroantropologías» pretéritas. Es lo que están haciendo Leach, Gluckman, Balandier, Mercier..., entre otros.

6) Al desaparecer las sociedades primitivas, que surtían de un material puro, sin adherencias culturales extrañas, asequible, carente de complejidad a los investigadores, la antropología ha tenido que girar su mirada hacia otras comunidades también sencillas, *relativamente* sencillas, como son las *rurales*. En ellas, además de las estructuras todavía no exageradamente sofisticadas, se puede estudiar el fenómeno importante de su rápida transformación en cuanto a sistemas económicos, tradiciones, escala de valores, acervo de creencias, etcétera. También dan pie para investigar hechos significativos, como el préstamo cultural, etc.

7) Algunos van todavía más lejos. Piensan que se debe abandonar definitivamente la dicotomía sociedades primitivas-sociedades modernas. La antropología no puede seguir siendo el pariente pobre de las ciencias sociales: una sociología de anticuario. Debe afrontar al hombre *total* y, sobre todo, al hombre *de hoy*. Se va imponiendo una antropología de la actualidad, como dice M. Mead. En esta dirección van, hasta cierto punto, los trabajos de O. Lewis, Nadel, Gluckman, etc.

8) Los desarrollos más importantes de la antropología contemporánea tal vez correspondan a Francia, quedando en un segundo plano el área anglosajona. Godelier, Terray y Meillassoux, entre otros, han intentado una síntesis, de carácter principalmente metodológico, entre marxismo y estructuralismo. Algunos llegan incluso a aconsejar que se retome el psicoanálisis, como ya se

había hecho en el culturalismo americano hacia los años veinte. A falta de nuevas teorías, bien está que se intente la mezcla o síntesis de los grandes sistemas, que surgieron en la segunda mitad del siglo pasado y en la primera del actual.

9) La antropología, si aspira a ser ciencia auténtica, debe estudiar los «universales» humanos en comportamiento, cultura, etc. Así se ha venido afirmando explícitamente desde Boas hasta Herskovits. Pero no se puede olvidar que el *mayor universal* del hombre es tal vez la *excepción*. En consecuencia, cualquier estatuto epistemológico «responsable» ha de tenerla en cuenta de algún modo. A los universales humanos y a las leyes históricas se refiere José R. Llobera en su tesis sexta⁷.

10) Ante el dilema sociedad-cultura (que ha dado lugar a la doble denominación de la antropología: social y cultural), la ciencia antropológica parece que se está aclarando últimamente. Son bastantes los que opinan que lo social interesa a la antropología principalmente en cuanto *culturizado*. Aunque, por otra parte, admiten que la cultura sólo es posible en/desde la sociedad. Dicho de otra forma, cada vez se va imponiendo con más fuerza la antropología *cultural*, con el consiguiente desplazamiento de la social hacia el feudo de la sociología estricta.

11) La «nueva» antropología (la expresión ya la utilizó Radcliffe-Brown), no renuncia al trabajo de *campo* (fieldwork), cambiándolo por el de *poltrona* o laboratorio. Al contrario, como observa J. Poirier, de ser algo accesorio a la investigación y ordenado a apuntalar o ilustrar teorías abstractas, de carácter semifilosófico y dogmático, el «trabajo de campo» pasa a ser fuente de investigación y sistematización.

12) Conceptos como los de sistema, organización, estructura, función, etcétera, traídos a la antropología desde otras ramas del saber, tienen que ser revisados una vez más, modificándolos, si es preciso, antes de su aplicación a las ciencias antropológicas.

13) Desde sus inicios la antropología socio-cultural ha prestado atención a los temas *económicos*. Buen ejemplo son los estudios de F. Boas sobre el *potlatch*, de Malinowski sobre el *kula trade*, de Mauss sobre el *don*... Hoy, por influencias sobre todo del marxismo, algunos quieren ver en la estructura económica la base de la existencia y co-existencia humanas. Se trata de una «ingerencia ideológica» (y, como todo este tipo de ingerencias, unidimensional), que el antropólogo tiene la obligación de desenmascarar, según algunos autores.

14) Entre los cultivadores de la antropología socio-cultural se va teniendo una conciencia cada vez más nítida de que dicho saber no es una parcela de la sociología ni una simple ciencia de la cultura. Se trata de una ciencia autónoma, con un objeto peculiar: el hombre en la totalidad de su ser y de sus manifestaciones.

⁷ LLOBERA, J. R.: *La antropología como ciencia*. (Barcelona 1975) 384.

15) Reconocimiento progresivo de que la etnografía, la etnología y la antropología no son disciplinas distintas, sino diversos momentos o etapas dentro de la investigación antropológica. Esta idea, original de Lévi-Strauss, va siendo aceptada por sectores cada vez más extensos.

16) Algunos antropólogos culturales juzgan fundamental la distinción entre *racionalidad cultural* y *racionalidad científica*. Esto plantea algún problema: ¿La racionalidad científica es *transcultural*, con pretensiones de universalidad? Una respuesta adecuada nos permitiría resolver la aporía del relativismo cultural, relativizando el mismo relativismo⁸.

17) Otros autores conceden gran importancia a la distinción entre racionalidad *endógena* y *exógena*, correspondiente a las actitudes *emic* y *etic*. Piensan, incluso, en una complementariedad entre ambas, en orden a conseguir una antropología solvente.

18) Existe una corriente, que se ha desarrollado en U.S.A. y el área anglosajona, que tiende a fusionar o mezclar los sistemas clásicos (evolucionismo, difusionismo, estructuralismo, funcionalismo...), aunque —como es obvio— con adición y sustracción de elementos. El proyecto resulta complejo y de difícil ejecución. Pero en él trabajan neo-evolucionistas como Martin Fried y Marshall D. Shalins, materialistas culturales como Marvin Harris, ecologistas culturales, etc.

19) Leach, tomando como modelo a Chomsky en el campo de la lingüística, piensa que la antropología no sólo debe descubrir los hechos, sino *explicarlos*; por ello intenta cambiar el clásico método comparativo por otro que permita llegar a la formulación de auténticas leyes generales.

20) La nueva antropología socio-cultural está sometida a todas las crisis que sufre la *ciencia* empírico-positiva y el *cienticismo* en general.

III. *La antropología filosófica*

Desde su aún cercano nacimiento hasta nuestros días la antropología filosófica se ha percatado de que es una disciplina «in fieri», sin consolidar, epistemológicamente hablando. Las dificultades de su definición o simple caracterización, por esto mismo, son casi insalvables. A ello se añade que la filosofía es, por su propia naturaleza, un saber problemático. No es que *tenga* problemas como las demás ciencias. Ella misma *es* esencialmente problemática, ella misma es problema. A pesar de esto (de la problematicidad que le adviene a la antropología filosófica al menos de dos frentes diferentes), los cultivadores de esta disciplina han intentado desbrozar ese camino siempre difícil. He aquí algunos de los resultados:

⁸ RODRÍGUEZ PASCUAL, F.: «Sobre la racionalidad antropológica», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, IX (Salamanca 1982) 236.

1) En un artículo reciente, Antonio Pintor Ramos subraya, una vez más, la situación difícil con que se encontró la antropología en su nacimiento: el hombre dejaba de ser considerado como *naturaleza* y pasaba a ser tenido como *historia*. Metafísica e historicismo, concepción parmenídea y concepción heraclíteo, problematizaron, desde un principio, la nueva disciplina, cuestionando su singularidad e, incluso, su viabilidad. Max Scheler optó por la complementariedad de ambos planteamientos en su proyecto antropológico, con resultados innegables de eficacia. Para algunos es un posible ejemplo a seguir en similares ocasiones⁹.

2) Walter Brüning, en su artículo *Los tipos fundamentales de la antropología filosófica actual* (y en el libro que tiene sobre el mismo tema), comienza clasificando las diversas antropologías filosóficas existentes (se refiere a implícitas y explícitas). Piensa que pueden agruparse en cuatro grandes núcleos:

- a) Antropologías objetivas (naturalismo...).
- b) Antropologías disolventes de lo objetivo-general:
 - en pluralidad de sujetos separados (individualismos, personalismo, idealismo subjetivo...)
 - en estructuras del sujeto (existencialismo...)
- c) Antropologías irracionalistas (también disolventes de lo objetivo).
- d) Antropologías en las que se intenta la reconstrucción subjetiva, «pero desembocando luego nuevamente en un mundo de estructuras objetivas» (pragmatismo, transcendentalismo, idealismo objetivo).

Después de realizada la tipificación, W. Brüning termina con estas consideraciones «Surge ahora la pregunta por el sentido que pueda tener esta circulación de los diferentes tipos de antropología filosófica. Aquí sólo podemos bosquejarlo como de paso. Si el orden de tipos señalados no es casual o una mera construcción, parece indicar lo siguiente: que hay dos direcciones fundamentales del pensamiento antropológico: la determinada por la forma ordenadora y la determinada por la vida que se va realizando. Si predomina una de las dos, comienza el correspondiente proceso, el cual, o pretende llenar la forma vacía con un contenido vivo o trata de dar forma y norma a la vida que fluye caóticamente y sin orden. La antropología filosófica *del futuro* tendrá una de sus principales tareas en la unificación de estas direcciones y procesos en una imagen unitaria del hombre»¹⁰.

3) Son muchos los autores que afirman que el discurso antropológico parte inevitablemente de una pre-comprensión del hombre. Es lo que llama E.

⁹ PINTOR RAMOS, A.: «Metafísica, historia y antropología. Sobre el fundamento de la antropología filosófica», en *Pensamiento*, vol. 41 (1985) 3-36.

¹⁰ BRÜNING, W.: «Los tipos fundamentales de la antropología filosófica actual» y *Los rasgos fundamentales de la antropología filosófica actual y sus presuposiciones históricas*. Córdoba, de Argentina (1957).

Coreth «círculo antropológico». Tal círculo, escribe, «significa que jamás se da un punto de partida absoluto y libre de condicionamientos desde el que pudiera desarrollarse una antropología filosófica». Esto requiere una reforma metodológica que incluya al menos dos puntos esenciales: a) Partir de los *fenómenos* de la autorrealización humana, en los que nos experimentamos y entendemos a nosotros mismos. b) Retornar a las condiciones preliminares, que son las únicas en que es posible descubrir y entender el fenómeno; dicho con otras palabras, es necesario utilizar *de algún modo* una vía de carácter *transcendental*, que interrogue por las condiciones de posibilidad.

4) Una definición de la antropología filosófica y una designación de su contenido esencial estará siempre condicionada por el concepto mismo de filosofía, que ha sido y es susceptible de múltiples interpretaciones, como indica Andrés M. Tormos. Este autor opina que la mayor parte de estas interpretaciones son esfuerzos artificiales, en última instancia reducibles a la clásica definición de los escolásticos, aunque entendida ésta con ánimo generoso. Si se admite dicha definición, habría que admitir, con Ph. Lersch, que la antropología filosófica es un esfuerzo por obtener «eine Deutung des Menschen, seines Wesens und seines Daseins —una interpretación del hombre, de su esencia y de su existencia—».

5) Sobre todo a partir de Bergson, y debido a la implantación del pensamiento evolucionista, se viene afirmando que lo primero que hay que aclarar en el discurso antropológico es la «irreducibilidad» del hombre en el proceso evolutivo. Su famosa teoría de la «evolución creadora» persigue esa meta precisamente. En la actualidad, como ha observado recientemente Pinillos, la interpretación «reduccionista» del hecho evolutivo (que ha dominado durante décadas al pensamiento occidental) va cediendo paulatinamente el paso a la interpretación «emergentista», en la cual la irreducibilidad de la mente humana aparece de forma más clara.

6) El hecho de que, a partir de los tres maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) se venga proclamando y defendiendo la *muerte del hombre*, no implica —como observa el mismo Lévi-Strauss— la liquidación de la antropología ni su reducción inmediata y definitiva a *cosmología*. Se trata de un proyecto lejano y, por supuesto, siempre cuestionable.

7) F. L. Beeretz, en un artículo titulado *Grundlegung einer philosophischen Anthropologie*, dice claramente que el objeto *material* de la antropología filosófica es *el hombre* y el *formal* el hombre *sub specie hominis* o *sub specie totalitatis*. Contra lo que nosotros hemos sostenido, afirma que ni la antropología física ni la social son auténticas antropologías, ya que tienen una visión angular diferente: la vitalidad y la socialidad. El profesor de Bonn y Aachen dice también que la interrogación por la *esencia* es hasta cierto punto occidental, aunque desde el punto de vista *lógico* resulte valiosa, incluso, para algunos, imprescindible para llegar a la totalidad. La consideración *esencial* del hombre implica su distinción de los demás animales, principalmente de sus vecinos en el árbol genealógico: los antropoides. Los pioneros de la

antropología filosófica (Plessner, Landsberg...) intentaron construir una antropología de la esencia humana. Lo mismo han hecho, como es obvio, los neoescolásticos, incluido E. Coreth (*Was ist philosophische Anthropologie*). Pero lo extraño es que antropólogos cercanos a corrientes vitalistas y existencialistas, hayan aceptado el mismo esquema de trabajo.

8) Se sigue pensando por muchos que la consideración del hombre como *totalidad* implica, de una forma u otra, la aceptación del hombre como *persona*. Suelen entender la persona como la suprema unidad del hombre, como el centro organizador de los diversos rasgos constitutivos de la naturaleza humana; algo, por consiguiente, que está más allá de la famosa tríada: cuerpo, alma, espíritu. Esta consideración personal del hombre no es necesariamente estática. Como observa H. Kuhn, la unidad de la persona humana es esencialmente periclitante: amenaza continuamente con desintegrarse (mal, error, dolor...), pero tiende, asimismo, y de manera incesante hacia la integración. Es precisamente esta condición bipolar y tensiva la que hace del hombre un ser entitativamente problemático. Kuhn opina que el reconocimiento explícito de esta básica realidad nos sitúa en el umbral mismo de la reflexión antropológica. Por supuesto, la concepción personalista del ser humano está lejos de todo individualismo, ya que, para los autores mencionados, la persona es una unidad *abierto* al ser, al otro, a los otros y a lo otro¹¹.

9) La antropología filosófica se puede ocupar de los «hechos humanos *totales*», como objeto de investigación directa y fecunda. Pero no es necesario admitir que tales hechos humanos son la *única* vía de acceso al hombre. Se trata de una vía ciertamente importante desde el punto de vista heurístico, pero no *única*. Ahora bien, varios (como Goldmann) opinan que de esos hechos no interesa tanto su realidad material cuanto su *significado humano*. Es el significado humano lo que «busca la filosofía, y esto es lo que le lleva, al situar al hombre en el centro de su reflexión como punto de partida para cualquier otra reflexión sobre el mundo ambiente, a ser primordialmente *antropología*» (S. García Navarro).

10) La casi totalidad de los autores se expresa claramente sobre el tema de la «irreductibilidad» de la ciencia antropológica. La *nueva* antropología —vienen a decir— debe marcar bien sus diferencias frente a la cosmología, a la epistemología, a la metafísica y, por supuesto, frente a la sociología y a la psicología «racional». Pero, sobre todo, tiene que señalar nítidamente sus fronteras con relación a la «filosofía antropológica», a la filosofía como (als) antropología (Cfr. O.-F. Bolnow en *Philosophische Anthropologie heute*, Munich 1972, 26). Ya el fundador de la antropología filosófica, Max Scheler, había dicho que era preciso hacer una antropología «no reducible a ninguna antropología científica ni teológica, que nos muestre la estructura fundamen-

¹¹ KUHN, H.: Cfr. todo el trabajo «An approach to the problem of a philosophical anthropology», en *Actas del primer congreso nacional de filosofía*, en Mendoza, de Argentina (1950) 317-327.

tal del ser humano, en una imagen unitaria y total». Como es bien sabido, M. Horkheimer opina que esta empresa es imposible (*Kritische Theorie*).

11) En cuanto a las relaciones de la antropología filosófica con la ontología, los modernos autores se expresan de diferentes modos. Naturalmente, su opinión está condicionada por la idea que tengan de la antropología y de la ontología. Según esto, lo mismo pueden decir que la antropología es una ontología regional, que afirmar la irreductibilidad de ambas ciencias. N. Hartman piensa que la antropología debe *fundamentarse* en la ontología: «La nueva antropología ve de nuevo estas conexiones. Halla espacio para la vida espiritual, pero sabe aunar con ella la capa orgánica de la esencia del hombre. Esto sólo es posible si se define la intuición ontológica preyacente» (*Neue Wege der Ontologie*, 35). Yo —desde mi propia perspectiva ontológica— añadiría que la antropología debe fundamentarse en la ontología (y, hasta cierto punto, también al revés) porque el hombre existe *desde* el ser y como *ser* (se es), es decir, está abierto al ser y a la totalidad, cosa que no ocurre con los animales. Como es bien sabido, Heidegger opina en su obra *Kant y el problema de la metafísica*, frente a Scheler, que la pregunta por el hombre es sólo un camino hacia la pregunta por el 'ser, es decir, hacia la ontología general.

12) Ya hemos dicho algo acerca de las relaciones de la antropología filosófica con las ciencias. Vamos a insistir en el tema, pues lo consideramos importante.

a) Decía el P. Gredt, y nos recuerda Tormos, con relación a la filosofía natural, algo aplicable a la antropología filosófica: «Recentes scientiae experimentales multum conferunt philosophiae naturali in quantum accuratorem scientificam experientiam subministrant, quae vulgarem antecellit. Non sunt tamen philosopho absolute necessariae, quia etiam vulgaris experientia vera est et validum fundamentum praebet ad aedificium philosophicum superstruendum... At scientifica experientia amplior est et ad plura se extendit, in quibus vulgaris deficit. Quare ex ea etiam philosophia incrementum accipit».

b) Completando lo anterior Hans-George Gadamer, al hablar sobre «la misión de una nueva antropología» dice que «una imagen del hombre *correcta* es una imagen desdogmatizada a través de las ciencias naturales, la etología y la etnología, así como a través de la experiencia histórica». Cencillo, por su parte, solicita la fidelidad de los datos: «las antropologías *filosófica* (de De LaMettrie con su *L'Homme Machine* (1748) hasta *The Mechanical Man* de Wooldridge (1967), pasando por Condillac, Nietzsche, Max Scheler, Eucken, Gehlen, Rothacker o Przywara), han desprestigiado la reflexión antropológica acerca del hombre, pues han operado desanclando de la rigurosa vinculación a los datos y lanzándose a especulaciones sin fundamento con intenciones apoloéticas, polémicas o tácticas y convirtiendo la reflexión acerca de lo humano en otras tantas «profesiones de fe» liberales, evolucionistas, materialistas, espiritualistas o agnósticas». Naturalmente, esto va frontalmente contra ese saber «controlado, riguroso y metódico» que postula Cencillo para la antropología.

c) Sin embargo, hay que evitar —como afirma Sosa López— que la antropología sea un *repertorio* de las ciencias humanas, una simple cohesión sistemática de los múltiples y dispersos conocimientos sobre el hombre, tal como sostiene M. Bueno. Las ciencias humanas, de otro lado, son las únicas que pueden proporcionar respuestas válidas a muchos de los problemas que se ha planteado históricamente la antropología filosófica.

Lo dicho anteriormente se puede aplicar a las antropologías científicas con la diferencia a tener en cuenta de que éstas aspiran —al menos en muchos de sus seguidores— a ser verdaderas antropologías.

13) En cuanto a la relación de la teoría con la praxis en la antropología filosófica, creo que no se puede plantear el problema en los términos convencionales, como hace, por ejemplo, Alberto di Giovanni cuando escribe: «Si siempre en las cosas prácticas de suma importancia la cosa más práctica es una buena teoría (Jungmann), esto jamás es tan verdadero e importante como cuando está en juego el hombre mismo. Por esto no es sólo especulativo, aunque sea sobre todo especulativo, el interés que reviste la concepción que el hombre tiene del Hombre. Como concebimos al hombre, así lo tratamos. En efecto, sólo desde una ortodoxia antropológica los hombres pueden deducir una ortopraxis digna del hombre. El problema filosófico de la antropología, problema de altísimo aspecto especulativo es, a la vez, de la más alta practicidad. La teoría antropológica es explosivamente dinámica, es *dinamita —simpliciter—* para la praxis»¹².

Aunque sea verdad lo anteriormente dicho, las orientaciones de la antropología actual van en otro sentido. A partir sobre todo de Marx, se viene concibiendo al hombre como un animal esencialmente práxico. En la praxis el hombre *es*, se *realiza* y se *define*. La antropología no puede —según algunos autores—, en consecuencia, desvincularse de la praxis, pues equivaldría a desvincularse del mismo hombre. Ahora bien, ¿cómo hacer esto? Aquí surgen las desavenencias. Conocemos las discusiones al respecto en la escuela de Francfort y en otros grupos. Gadamer subraya la importancia de la praxis en orden a la desdogmatización normativa o nomotética del hombre. La imagen del hombre, dice, estará «desprovista de un claro perfil normativo cuando su utilización científica se apoye en la praxis, por ejemplo en el sentido de la "social engineering" (nueva ordenación social)... Así la ciencia acerca del hombre ayuda al conocimiento del hombre de sí mismo y con ello a la praxis». Son interesantes los postulados de Jesús Muga para la construcción de una antropología práctica y humanizadora¹³.

14) Ante la especial dificultad del objeto de la antropología (el hombre desde su totalidad) algunos reclaman ahora una antropología de corte fundamentalmente *negativo*, lo mismo que en otros tiempos (y también en los

¹² GIOVANNI, A. di: «Compiti e condizioni di un antropologia a misura dell'uomo», en *Il problema filosofico dell'antropologia*, (Brescia 1977) 205.

¹³ MUGA, J.: «La formalización de los conceptos en el método antropológico», en *Antropología filosófica: planteamientos*, (Madrid 1984) 153-191.

actuales), se postuló una teología negativa. Richard Wisser (de la Universidad de Mainz), partiendo de la concepción del hombre como ser *crísico-crítico*, afirma: «Con este fundamental encontrarse crítico-crísico se relaciona una antropología filosófica críticamente acentuada, que en cierto modo corresponde al núcleo atómico de la pregunta antropológica. Este núcleo hace explotar lo fijado, desenmascara el énfasis doctrinario de una antropología sentenciosa y tendenciosa, y es inmune a las meras ideologías, a las fórmulas totalitarias y a toda pretendida exclusividad. Hoy en día ha despertado nuevamente en teología la conciencia de que los enunciados positivos acerca de Dios han llevado a representarse la Divinidad de tal suerte que es comprensible, en vista de ello, que se diga que ese Dios «ha muerto». En la teología «negativa» se comprende también que el intento de decir lo que Dios *no* es, al quitar de en medio toda posible trampa, quizá lleva más cerca de Dios que los así llamados enunciados positivos. De modo análogo y en vista de las muchas tesis sobre la «esencia» del hombre, la *antropología negativa* probablemente tiene más posibilidades de defenderse contra una caracterización pretendidamente absoluta del hombre y, al mismo tiempo, tiene la posibilidad de encontrar al hombre mismo. Quizá la antropología negativa incluso llegue a mostrarse como la verdaderamente positiva, para decirlo con una formulación extraña para la filosofía analítica del lenguaje. Con un juego de palabras, pero con seriedad, tal formulación muestra dialécticamente el proceso en el cual se suprime la esencia presuntamente sustancial de lo *positivo* y lo *negativo*»¹⁴. Ultimamente ha hablado, entre nosotros de antropología negativa Pedro Gómez García, de la Universidad de Granada¹⁵.

15) Por lo que atañe a la cuestión de las *funciones* de la antropología filosófica, los autores mantienen posiciones diferentes. En la imposibilidad de explicarlas detenidamente, daremos en esquema algunas referentes a escritores españoles¹⁶:

1. Luis Cencillo:

Control del lenguaje antropológico.
 Determinación del objeto y de la experiencia.
 Construcción de la axiomática y de los modelos para totalizar interdisciplinariamente los conocimientos antropológicos.

2. José Rubio Carracedo:

Función crítico-dialéctica: examen y valoración de las teorías científicas y filosóficas sobre el hombre.
 Función teórico-interpretativa: desvelamiento de la significación propia de lo humano y formulación de la teoría antropológica.

¹⁴ WISSER, R.: «La pregunta por el hombre en antropología», en *Anthropologica*, (Barcelona 1975).

¹⁵ GÓMEZ GARCÍA, P.: «La antropología filosófica como antropología negativa», en *Antropología filosófica: planteamientos*, (Madrid 1984) 193-208.

¹⁶ Cfr. *Antropología filosófica: planteamientos*.

- Función utópico-creadora: pensamiento utópico sobre el hombre y la sociedad como anticipación de su realidad.
- 3. José Jiménez:
 - Función *crítica* de los planteamientos de las ciencias humanas.
 - Función *anticipadora* de nuevos problemas.
- 4. F. Rodríguez Pascual:
 - Función fundamentadora.
 - Función totalizadora.
 - Función crítica.
 - Función relativizadora y desmitificante.
 - Función, hermenéutica¹⁷.

16) La crisis de la metafísica en el siglo pasado y de la filosofía en general en el presente impacta de forma directa a la antropología filosófica. También ella tiene que justificar su existencia y presencia en el mapa epistemológico de hoy.

17) Desde distintos ángulos (no solamente desde la antropología *formal* de M. Bueno y otros) se viene postulando una tipificación antropológica de carácter filosófico. Las tipificaciones de Heidegger, Ortega, etc., son un precedente que se debe continuar y completar.

18) La *idea* del hombre va vinculada esencialmente al *ideal* de hombre. Esto hace que se siga planteando el problema de las relaciones de la antropología con la ética, la pedagogía, etc. Las soluciones son múltiples.

IV. *Unificación de los saberes antropológicos*

Como dije al principio, quiero hablar aquí a manera de apéndice de algunos intentos de reunificación de las diversas antropologías, tanto desde el punto de vista epistemológico como académico. En el primer apartado distinguiré entre las antropologías científicas y el total de las antropologías.

1. Las antropologías científicas

Son bastantes los que defienden la unificación de la antropología física y la cultural en cuanto disciplinas, aunque respetando sus peculiaridades. Goeretz, por ejemplo, dice que en la antropología como ciencia única deben confluir los análisis biológicos y culturales en torno al hombre, único objeto de estudio. Sol Tax, aunque opina que la unidad de una investigación proviene no tanto de

¹⁷ RODRÍGUEZ PASCUAL, F.: *Introducción a la antropología general*. (Salamanca 1981) pp. 100 y ss.

la comunidad de objeto cuanto de la homogeneidad de métodos, cree que existe entre ambos saberes una unidad de facto, producida por la misma historia que ha impuesto una especie de heterodoxia metodológica. Entre ambas disciplinas, asegura, se entabló una «guerra de los treinta años» (1840-1870), que terminó con el armisticio y tratado de paz. Antes que Sol Tax ya había lanzado A. Hooton la idea de que «la salvación de la antropología está en su unidad».

Laura Thomson —especialmente interesada en el tema— afirma que la madurez que ha conseguido el saber antropológico le permite: «tender un puente en el vacío existente entre las ciencias biológicas y sociales... Puede edificar un cuerpo integrado de teorías acerca de la humanidad, sobre la base de los datos empíricos comparativos... Tal vez, el momento es ahora propicio para que los antropólogos construyan las firmes bases teóricas y la metodología de una ciencia madura y unificada. También A. Jiménez Núñez opina que la antropología —dada la complejidad de su objeto— tiene que recurrir a todas las esferas del saber, a todos los métodos y técnicas de las ciencias naturales y sociales.

Ha sido Adamson Hoebel uno de los primeros en ofrecernos una antropología general o una generalización de la antropología a través de cuatro niveles sucesivos:

Nivel 1º: observación empírica y clasificación general.

Nivel 2º: análisis especializados de los subsistemas según hipótesis parciales.

Nivel 3º: análisis global de los sistemas biológicos y culturales.

Nivel 4º: ciencia integradora del hombre.

Según Rubio Carracedo, «solamente la *filosofía del hombre*, en cuanto reflexión filosófica sobre los datos y los sistemas proporcionados por las ciencias del hombre, puede llevar a cabo las tareas de este cuarto nivel en cuanto teoría general del hombre». Adamson Hoebel opina, en cambio, que puede hacerlo la antropología científica.

Entre nosotros, Angel Aguirre Baztán ha señalado también un camino a recorrer entre lo que él llama *antropografía* y la *antropología* en sentido estricto, incluso en su formulación filosófica. Con esto pasamos al siguiente apartado.

2. Las antropologías científicas y la antropología filosófica

Algunos antropólogos científicos han querido rematar su tarea con un desembarco en la filosofía. Lévi-Strauss, por ejemplo, confiesa de sí mismo: «Es cierto que mi punto de partida está situado en la etnografía y la etnología, en la observación de los pueblos muy lejanos en el tiempo y en el espacio, pero trato de obtener de tal observación un cierto número de principios que sean aplicables, en forma general y en un nivel precisamente filosófico, a la inter-

pretación del fenómeno humano como tal»¹⁸. Carmelo Lisón termina un libro suyo sobre antropología cultural de España con estas significativas palabras: «La antropología cultural es un modo específico... de pensar... sobre los hombres y sus problemas. La pregunta final, suprema, de la Antropología se refiere, sin duda, a las ultimidades y se puede formular así: ¿cuál es el sentido y significado de la humana existencia?»¹⁹.

Desde el campo estrictamente filosófico también se ha intentado la inclusión o reunión de los distintos saberes antropológicos dentro de un campo epistémico común, con unas fronteras compartidas. Pero, ¿cómo conseguirlo? Aquí comienzan las opiniones; expondremos algunas:

1) *Unificación en la antropología filosófica*. Algunos afirman que las antropologías científicas se unifican o encuentran finalmente en la filosófica. Generalmente opinan así quienes tienen una visión jerárquica y vertical de las ciencias. Todas culminan en la filosofía que las *dirige* (scientia rectrix), las *juzga* (scientia critica) y las *defiende*. Esta ha sido la opinión común entre los escolásticos de todos los tiempos y en pensadores afines. Hace algunos años escribía uno de ellos, Ibáñez Langlois: «El mosaico de la *antropología científica* carece de un centro intelectual(...). Esta es, en parte, la tarea de la *antropología filosófica*; ella podría establecer un fundamento último y unas metas unitarias a esa abigarrada serie de disciplinas especiales, que hoy se ocupan del hombre (...) (Sin embargo) la antropología filosófica (...) no es una mera elaboración superior de los resultados de las ciencias experimentales en relación a lo humano; como parte de la filosofía, ella tiene su propia perspectiva formal, de carácter ontológico: mira al ser del hombre, a la *realidad humana*. Las ciencias positivas, en cambio, están esencialmente ligadas al *fenómeno humano* (...). Todo lo humano le interesa (a la antropología filosófica), pero precisamente en cuanto trasluce la consistencia interna, la universalidad, la substantividad íntima y última del ser hombre, dimensión que permanece velada y como en suspenso —o bien, como oscura e implícitamente propuesta— para las ciencias positivas que se ocupan del hombre». Obsérvese que el autor alude indiferenciadamente a las antropologías científicas y a las ciencias del hombre²⁰.

El largo párrafo de Ibáñez Langlois, que merecería varias puntualizaciones, recoge bastante bien los extremos de la *sentencia* que estamos exponiendo. En la misma línea de pensamiento, aunque con matices diferentes, se encuentran Eugenio Frutos, Coreth, Jolif... Incluso pienso que mantienen una actitud muy cercana a ellos quienes afirman que solamente la antropología filosófica es capaz de abarcar o afrontar la *totalidad* del ser humano, como dice Luis Farré. Las otras antropologías y ciencias humanas —asegura el profesor hispano-argentino— «objetivan» al hombre como realidad física, vegetativa, psíquica o

¹⁸ LÉVI-STRAUSS, C.: *Elogio de la antropología*. (Buenos Aires 1976) 76.

¹⁹ LISÓN, C.: *Invitación a la antropología cultural de España*. (La Coruña 1977) 197-198.

²⁰ IBÁÑEZ LANGLOIS, J. M.: *Introducción a la antropología*. (Pamplona 1978) 14-15.

social. Únicamente la filosofía respeta y asume su carácter «subjetivo». García Navarro habla de la antropología filosófica como del «ámbito totalizador de los demás saberes». El mismo Cencillo, aunque postula la integración de los saberes antropológicos, asegura que una de las funciones de la antropología filosófica es la «totalización de los datos en una visión reflexiva».

No quiero terminar este punto sin reseñar la opinión de aquellos que sostienen que solamente la filosófica es auténtica antropología, pues es la única que puede estudiar con éxito al hombre, en su complejidad y profundidad. Las otras antropologías son meras ciencias humanas. La antropología física, la antropología socio-cultural y las ciencias del hombre pueden esclarecer algunos *problemas* del ser humano, tal vez de forma exhaustiva. Únicamente la antropología filosófica estudia en el hombre lo que tiene de *problema* y lo que tiene de *misterio*. Según algunos el concepto de *totalización*, entendido como algo específico o privativo de la antropología filosófica encierra un riesgo indudable en el orden epistémico. Por una parte, parece mantener —aunque sea de forma solapada o sofisticada— la unidad de primado o jerárquica de la Antropología Filosófica (la antropología filosófica sería el *arxé*). Por otra, se expone a reducir las demás antropologías a ciencias sectoriales, a puras ciencias humanas. En principio, la nota de la *totalización* corresponde a cualquier antropología que se precie de tal, sea física, cultural o filosófica.

Hoy, superado el viejo «complejo de Jehová» de la filosofía, se va imponiendo la visión *horizontal* de las ciencias, sin esclavitudes ni dominios. Del imperialismo centralista se ha pasado a la democracia epistemológica, con el reconocimiento de las autonomías y de los estatutos respectivos. Esto no obsta, como dice Merleau-Ponty, a que con frecuencia la antropología filosófica sea postulada o reclamada por la antropología positiva (¡y viceversa!): «Cada vez que el antropólogo social —escribe el filósofo francés— vuelve a las fuentes vivas de su conocimiento, a lo que obra en él como medio de comprender las formaciones culturales que le son más ajenas (y a ello se siente con frecuencia tirado), hace espontáneamente filosofía».

2) *Unificación en la antropología formal*. Es Miguel Bueno —según mis noticias— quien ha expuesto con mayor detenimiento la teoría de la antropología formal como la única capaz de reunir en un todo metódico las antropologías científicas y las ciencias del hombre. Oigamos sus palabras: «La transformación del conocimiento del hombre ha propiciado la formación de dos caminos paralelos que producen la dirección material y la formal, cubriendo integralmente todo el vastísimo acervo de conocimientos que responden a la pregunta clásica: ¿Qué es el hombre? La posibilidad de resolverla materialmente desde el punto de vista de la experiencia, y finalmente desde el ángulo formal de la coordinación epistémica, ha dado lugar a sendas posturas de la antropología (la antropología formal o metódica y la antropología material u ontológica)». Miguel Bueno opina que, por lo que se refiere al desarrollo de la ciencia antropológica, actualmente nos encontramos en el *tránsito*

de la cuestión ontológica (antropología material) a la cuestión metodológica (antropología formal). «La maduración en la antropología —continúa— se traducirá en la mejor comprensión de sus problemas metódicos, para llegar al concepto del hombre». Esto comporta dos cosas, según el filósofo mexicano: 1ª) La transferencia de la antropología material a las ciencias particulares del hombre. 2ª) La utilización de los materiales que proporcionan las ciencias particulares por parte de la antropología formal: «Para el conocimiento formal se requiere previamente un acopio de datos materiales que pueden explicar los hechos de la experiencia»²¹.

En resumen, según Miguel Bueno durante la actual etapa de transición las antropologías materiales cobran unidad en torno a la antropología formal. Cuando se llegue a la madurez, la antropología formal será la única. Las antropologías ontológicas, después del presente estado de agonía, se disolverán en las ciencias particulares del hombre.

3) *Unificación por integración*. No han faltado autores que han postulado la *integración* de los distintos saberes sobre el hombre, incluido el filosófico, como única vía para llegar a una antropología general y unificada. Uno de los intentos más serios en este sentido es el de Alois Dempf. Escribe en su *Antropología Teorética*: La tarea de ésta «consiste en mostrar qué es la unidad real del hombre, lo cual será tratado en las diferentes disciplinas según sus diferentes facetas».

De hecho, en la obra de Dempf se ha pretendido integrar los saberes de la antropología material, de la antropología formal, de la antropología filosófica y —en buena medida— de las ciencias sectoriales del hombre. Los temas que aborda demuestran claramente cuanto estoy diciendo: biología humana, organización triádica del hombre, filosofía del lenguaje, estructura fundamental de la naturaleza humana, el «sí mismo» y el «prójimo», la sociedad, la historia, los grupos humanos, las ideologías, la ética personal y la social, el humanismo integral, etc.

También se buscó una *integración antropológica* o una *antropología integradora* en los coloquios que se celebraron en Ginebra (1951), bajo el título *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, como aparece claramente en las misma convocatoria. En las discusiones, el P. Neil expresó así el objetivo: «El problema que se nos presenta es el de llegar a ofrecer una concepción de la personalidad (del ser humano) que integre en ella misma todos estos análisis, todo este mundo anteriormente juzgado irracional, juzgado puramente corporal, para hacerle un lugar (junto al mundo racional, espiritual...)». Naturalmente, esta integración de contenidos está requiriendo la integración epistemológica.

Entre nosotros quien ha defendido con mayor ahínco y lucidez una *antropología integral* es Luis Cencillo. Formé parte en el equipo primitivo que

²¹ BUENO, M.: *Introducción a la antropología formal*. (México 1963) *passim*.

pretendía llevar a cabo la ingente tarea de construir dicha antropología, tarea que quedó truncada a medio camino. Ya en sus primeros libros-texto de antropología dice que la ciencia antropológica, si quiere existir, debe ser inevitablemente una ciencia integradora de las diversas dimensiones de su objeto, de los distintos niveles, perspectivas y métodos, aduciendo una razón importante: la naturaleza compleja e indefinida del ser humano. La antropología como saber *integral* «nunca puede cerrarse sobre un campo objetual o un nivel determinados y exclusivos». Cencillo señala los siguientes niveles:

Biológico.
Etnográfico.
Etnológico.
Sociológico.
Cultural.
Psicológico.
Psicoanalítico.
Filosófico.

Concluye Cencillo su discurso con estas palabras: «Si la Antropología ha de responder a su cualidad de ciencia-del-hombre, ha de integrar todos los niveles en una síntesis epistemológica capaz de hacerse cargo lúcida y controladamente de su complejo objeto»²².

En uno de sus libros posteriores (*El hombre: noción científica*), desarrolla Cencillo ampliamente el tema, adoptando —según su propia confesión— un enfoque hasta cierto punto afín al de Marcel Mauss y su «hecho social total». Seleccionamos algunos de los «principios» que se refieren a lo que estamos diciendo:

- 1º Toda ciencia es por definición *regional*.
- 2º Toda ciencia, que no sea la Antropología, ha de parcializar su objeto.
- 3º Ninguna ciencia puede proporcionar una visión total y comprensiva (...) de alguna región compleja de la misma realidad.
- 4º La totalidad de las ciencias (existentes o posibles) tampoco puede proporcionar una visión total.
- 5º Todo sistema totalizador ha de presentar algún coeficiente de filosofía.
- 6º La *Antropología*, si ha de ser Antropología en sentido estricto, ha de ser *integral*.
- 7º Luego ha de presentar un cierto coeficiente de generalidad.
- 8º Por consiguiente, al totalizar habrá de valerse de un rigor que podría llamarse «filosófico».
- 9º *El objeto de la Antropología comprende el fenómeno humano en su coimplicación de aspectos, niveles y elementos.*

²² CENCILLO, L.: *Curso de antropología integral I*. (Madrid 1970) 41 y ss.

Unas páginas más adelante Cencillo vuelve a insistir sobre el tema, llegando a las siguientes conclusiones:

1.^a La Antropología es la investigación o ciencia de lo *humano en cuanto tal*.

2.^a Hay que partir de lo *observable*, mas como *proceso total* (no solamente biológico, económico o social, sino como interacción de todos estos niveles más el comunicacional, representacional, intencional, etc.).

3.^a Pero en eso observable ha de centrarse la consideración investigativa: más en lo *diferencial* humano que en lo común con otras especies.

4.^a Lo *observable y diferencial* en el fenómeno humano se centra en los siguientes aspectos, *manifiestos y constantes* de la trayectoria evolutiva humana:

- A) Necesidades espiritualmente evolutivas.
- B) Expresividad-comunicación.
- C) Acción-praxis.

No quiero insistir más en el proyecto de antropología integradora de Cencillo, que está postulando un estudio más detenido. Ha recibido más de una crítica, siendo quizá la más importante que no marca bien los límites entre la filosofía y la ciencia, cuestión que otros juzgan baladí.

* * *

Finalizamos este pequeño esbozo con unas cuantas reflexiones. Después de un siglo de existencia, la antropología no ha encontrado aún su fundamentación ni elaborado un estatuto epistemológico viable. Me refiero a las tres antropologías, incluida la filosófica, cuyo nacimiento fue más tardío. Por otra parte, son cuestionados los diversos intentos de reunir las dentro de unas fronteras epistemológicas comunes. Por eso, algunos han optado por el encuentro meramente *académico* en departamentos o en otras organizaciones interdisciplinarias. Se ha hecho el ensayo en algunas universidades alemanas, americanas, españolas... Varias publicaciones antropológicas responden a ese planteamiento, como *Neue Anthropologie*, etc.

Las dificultades de la nueva ciencia (ciencia todavía *in fieri*) no implican un riesgo mortal, que pueda terminar con ella a corto plazo. Hay inquietudes, proyectos, energía vital... entre sus seguidores. Algo de esto hemos querido plasmar —sin orden prefijado y con omisiones inevitables— en las páginas precedentes. Parece ser que se va imponiendo la idea de que se debe abandonar la obsesión por señalar la especificidad o identidad de la antropología, marcando sus límites epistemológicos. Como es bien sabido, Heidegger opina que el problema de los límites de las ciencias es propio de épocas poco creativas. Más que definir la antropología interesa hacerla. «Cuando se haya alcanzado la

madurez de la ciencia antropológica será posible su definición», dice la antropóloga americana Laura Thomson. Y a los que hablan de la inutilidad de la empresa antropológica porque su objetivo —el hombre— es por naturaleza indefinido, conviene recordarles unas palabras de Popper: «No la posesión del saber, de verdades incommovibles, sino la incesante búsqueda crítica, sin compromiso, de la verdad es la nota del científico».