

## CIENCIAS HUMANAS Y ANTROPOLOGIA FILOSOFICA\*

Javier San Martín

Voy a empezar esta lectura con un texto de Godelier que puede ser paradigmático de nuestra situación. Cuando el antropólogo francés se pregunta por la racionalidad en la economía comenta: "Era la época (1958) en que se proclamaba, a nombre de Marx, de Nietzsche o de la Ciencia, la muerte de toda filosofía, y en que muchos predicaban en las calles el abandono inmediato del cadáver inútil que los había hecho vivir, para dispersarse en la trama sólida de las experiencias 'útiles', fuesen científicas, políticas o estéticas. Para nosotros, también, colocarse por encima de la filosofía significaba encaminarse hacia una experiencia, la de las realidades económicas, y ahí arraigarse, aprendiendo a ubicar en este campo los problemas planteados y pensarlos con las categorías, las hipótesis y las doctrinas que ofrecía la teoría económica. Para otros, al contrario, esto significaba abandonar la filosofía para no volver más a ella, puesto que ya no había nada más que hacer ahí. Para nosotros aún quedaba algo que hacer en filosofía y esto exigía precisamente entrar en un nuevo campo para conocerlo desde adentro, con la esperanza de poder un día modificar un poco el estado del saber económico y al mismo tiempo dar a luz algunos nuevos conocimientos filosóficos. Sin embargo, en este proyecto de realizar una doble tarea, ¿no existía acaso el riesgo de confundir la filosofía y la ciencia y de volver a las formas especulativas de la antigua conciencia filosófica con las cuales unánimemente queremos liquidar nuestras cuentas pendientes?" (1).

Ruego me disculpen la extensión de la cita; pero creo que son bellas palabras para describir la situación por la que ha atravesado la conciencia filosófica española de la última década. La Antropología científica, la psicología y la sociología han llenado el vacío que la filosofía especulativa había producido en las almas de los jóvenes filósofos españoles. Gran cantidad de licenciados en filosofía han recorrido el camino inverso al aprendido, desmontando más en la actitud que en la teoría las

---

(\*) Las páginas que siguen fueron leídas en el *I Simposio de Antropología Filosófica*, Madrid, 1980.

(1) M. Godelier, *Racionalidad e irracionalidad en economía*, ed. Siglo XXI, México, 1973<sup>3</sup>.

enseñanzas filosóficas de su juventud. Una vez enraizados en su nuevo saber, una intransigente actitud antifilosófica se ha convertido en invencible salvaguarda de su pureza científica. Los filósofos, por su parte, pocas veces han hecho un serio esfuerzo por prestarse a un diálogo sin prejuicios. Empezaban por desconocer el trabajo del otro dedicándose fundamentalmente a saetearle con las flechas, no mortales pero sí molestas, de la parcialidad, superficialidad y reduccionismo. El resultado no ha podido ser más lamentable: unos antropólogos, psicólogos y sociólogos que se avergüenzan de hablar de Aristóteles, Descartes, Kant o Hegel, llegando incluso a jactarse de su falsa ignorancia. Por otro lado, unos filósofos que hablan del hombre a partir de algún manual de divulgación antropológica, sociológica o psicológica, en el mejor de los casos; en el más habitual, que hablan del hombre ignorando despectivamente lo que la ciencia dice del hombre. Los escasos intentos que se han hecho para superar esta situación apenas han producido frutos; desde la antropología científica, por desconocimiento de la filosofía; desde la filosofía no diré que siempre por desconocimiento de las ciencias humanas, pero sí por la imposibilidad histórica de franquear la barrera de la incompreensión. El científico no tolera la actitud crítica de quien no sea científico; el filósofo no tolera la ambición teórica del científico que no sea filósofo.

Esta situación de penuria teórica se refleja en la praxis académica, donde reina la más absoluta desconfianza mutua. Sería interesante, por otro lado, historiografiar la vida universitaria de las facultades de Filosofía y Letras para rastrear los caminos prácticos que ha seguido la polémica ciencias humanas-filosofía, caminos en cuyos recodos se ha perdido, en mi modesto entender, una oportunidad histórica de construir unos planes de estudio adaptados a las exigencias teóricas del objeto de las ciencias humanas. Sería ingenuo cargar las culpas sólo sobre uno de los bandos, cuando los pecados se reparten.

Mi ponencia parte de la consideración de esta situación; desde ella he reflexionado y desde ella me nutro, intentando precisamente romper las barreras de la incompreensión teórica que se suele basar más en un rechazo actitudinal que en el esfuerzo teórico. Naturalmente, eso significa actuar a la vez en dos frentes, exponiéndose por ello a la mirada recelosa de ambos. En la antropología científica se sabe muy bien que lo no clasificado suele estar tabuizado; lo que roza los límites, molesta, pues el pensamiento humano parece funcionar en términos de oposiciones: o mío o no mío; o nuestro o de los otros; lo que no es ni nuestro ni de los otros porque pertenece a ambos, suele tener problemas en los dos, porque con ninguno de ellos se puede identificar totalmente. Mi ponencia va a intentar exponer las bases teóricas implicadas en esta actitud que acabo de describir. Pienso, por otro lado, que la colocación de la ponencia para el primer día del simposio resulta acertada, en la medida en que un simposio de Antropología filosófica no puede menos de estar sustentado por esta polémica.

En orden a la claridad soy partidario de indicar de antemano el rumbo que me gustaría siguiera mi pensamiento en esta lectura. Lo que yo intentaba probar eran tres tesis muy sencillas, por lo menos en principio. Desgraciadamente cada una de ellas se

me ha convertido en harto compleja; por lo que a mi pesar, sólo trataré de probar la primera, si bien enunciaré las tres.

En la primera tesis afirmaré que la antropología científica (y en este contexto entiendo por tal sólo la cultural o social) implica y depende de una ontología del hombre y que en la medida en que la ontología fundamenta o justifica una praxis para con el hombre es necesario controlar racional y críticamente esa ontología, tarea que yo asigno a una filosofía del hombre o antropología filosófica.

La segunda tesis afirmaba que esta antropología filosófica carecería de contenido concreto universalizable si no trabaja en un continuo e ininterrumpible diálogo con las ciencias humanas. En consecuencia, la antropología filosófica concreta, la única que puede tener relevancia para la acción, sólo sería viable desde la práctica científica.

En tercer lugar postularé que las dos tesis anteriores son equivalentes, al no ser sino el camino hacia arriba y el camino hacia abajo del mismo movimiento; y de hacer caso al fragmento 60 de Heráclito: "El camino hacia arriba y hacia abajo es uno sólo y el mismo", no importa que las perspectivas sean distintas, pues con un breve giro corporal, todas están al alcance de cualquier caminante.

Ahora bien, el desarrollo de la primera tesis me ha absorbido el exiguo tiempo de que disponemos; confieso, por mi parte, la desazón de no poder meterme a fondo en la tesis segunda, que para este simposio hubiera resultado quizás más polémica. Sin embargo, en la medida en que estamos empezando un simposio de antropología filosófica, no sobra comenzar reivindicando su necesidad, precisamente para aquella ciencia que más fuerza parece poner en negarla, para la antropología cultural. Si he enunciado las otras dos tesis, es porque quiero que se relativice el contenido de la primera, situándola en el contexto en el que yo lo hago.

Voy a dividir la ponencia en tres partes. En la primera recorreré brevemente el proceso de constitución de la antropología científica para presentar en rápidas pinceladas los paradigmas antropológicos. En la segunda discutiré las imágenes del hombre en ellos implícitas, para tratar en la tercera de formular algunos puntos sobre la constitución de un nuevo paradigma antropológico.

Antes de empezar quiero aclarar por qué hablo de ciencias humanas y de hecho me reduzco después al tratamiento de la antropología cultural. Hay dos razones para ello; la primera de índole personal: mi conocimiento se desenvuelve fundamentalmente en el ámbito de la antropología científica; pero pienso que lo mismo se debería hacer con las otras ciencias humanas. En segundo lugar, y ésta es la razón teórica, la antropología, desde mi concepción, no es una más entre las ciencias humanas, en la medida en que no puede existir un saber sobre 'el' hombre sin tener en cuenta la diversidad humana y es la antropología la que nos ofrece precisamente esa diversidad; en este sentido toda ciencia humana recurre antes o después a la antropología, bien para reformularse como ciencia de 'todos' los hombres, bien para situarse en su particularidad como ciencia humana limitada a una colectividad determinada espa-

cial o temporalmente (lo que Levi-Strauss llama 'ciencia social' (2) ). En este sentido —y sólo en este— pienso que la antropología cultural puede representar el papel metonímico de ciencia humana.

## I

### Los paradigmas antropológicos

#### 1. Uso técnico y uso práctico de la ciencia

Sorprende en la lectura de Kuhn la exclusión que hace de las ciencias humanas y sociales en sus consideraciones. Así en la conferencia sobre la función del dogmatismo en la ciencia da a entender que lo que dice no valdría para las ciencias humanas. Sin embargo si los paradigmas kuhnianos son los cauces por los que la sociedad influye en la ciencia, pues en alguna medida son reflejo de situaciones sociohistóricas, en las ciencias sociales ha de darse lo mismo en un grado mucho más claro, siendo perfectamente aplicable el análisis y terminología de Kuhn. En efecto, mientras la visión que podemos tener de la naturaleza difícilmente puede alterar el uso que hagamos de ella una vez introducidos en el pensamiento científico, los paradigmas sociales y humanos pueden diversificar el tipo de acción emprendida respecto a la sociedad y a los hombres. La ciencia natural está orientada, diríamos con Habermas, por un interés técnico, pues desde la ciencia sólo cabe de la naturaleza un uso técnico, dominarla o utilizarla para nuestros fines. Que esa utilización vaya más allá de las posibilidades ecológicas, no depende tanto de la visión de la naturaleza como de la visión de la humanidad, o por ejemplo, de la idea de progreso. En todo caso, la ciencia nos ofrece claramente los límites ecológicos del uso técnico.

La ciencia social, por el contrario, está orientada o por un interés técnico o por un interés práctico, pues del hombre y de la sociedad se puede hacer un uso técnico y, por mantener la correspondencia, vamos a decir un uso práctico. El científico social puede investigar al hombre como medio o como fin; los paradigmas en un caso u otro serán diversos; en consecuencia la ciencia social está mucho más determinada por la sociedad del científico, desde el momento que la orientación técnica o práctica nacen de la sociedad.

Tal vez lo que confundió a Kuhn fue que observaba que en las ciencias humanas no existía lo que él llamaba 'ciencia normal', porque en ellas simultaneaban el dominio teórico varios paradigmas, mientras que en los periodos de ciencia normal de las ciencias naturales sólo funciona un paradigma compartido por la comunidad de científicos. La razón de esta diferencia pienso que ha de ser situada en la dupli-

---

(2) Cfr. C. Levi-Strauss, *Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1978.

dad de usos y orientaciones que subyacen a la ciencia social frente a la unicidad del interés técnico que permite la ciencia natural. Un uso técnico es un uso instrumental, el uso de algo para conseguir otra cosa, un fin distinto. El uso práctico o mejor la orientación práctica parte siempre de los fines y sólo teniendo en cuenta esos fines proyecta la investigación. El científico social o humano puede trabajar desde esta doble perspectiva: o bien trata de conocer a los otros para hacer de ellos un uso técnico como medios para conseguir los fines propios del grupo social al que pertenece o para el que trabaja, o bien quiere conocer a los otros para el desarrollo de una conducta práctica en la cual los otros no aparezcan como medios de nadie, sino sólo como fines y en la medida en que los fines de varios individuos o colectividades sean opuestos, para tratar de poner las bases de un acuerdo en el cual se eliminen aquellos fines que no sean universales para todos. Esta duplicidad de objetivos de la ciencia social y humana se refleja en los paradigmas sociales y humanos desde los que se hacen las ciencias humanas.

No se me oculta que a más de un oyente puede parecer esta distinción un tanto ideológica y gnoseológicamente poco fructífera. Pero rastreando la práctica antropológica y en general la de las ciencias humanas, veríamos que es totalmente distinta p. e. una psicología orientada por un interés técnico a la orientada por un interés práctico; en la antropología el tipo de funcionalismo utilizado como paradigma en un caso u otro es profundamente distinto. Más ¿en qué consiste la diferencia? en las variables que se quiere estudiar o que se ponen a la base de la investigación. Lo que caracteriza la objetivación instrumental es que en ella sólo se consideran las características materiales del instrumento; en el caso humano, que se prescinde de lo que el supuesto instrumento puede pensar de tal situación. Al amo no le importa qué piense el esclavo y si le interesa es para neutralizarlo. Al antropólogo que se sitúa en la perspectiva de occidente no le importa qué piensen los no occidentales, de la perspectiva occidental. Con decir que no la piensan porque tienen una mentalidad prelógica, se queda tan contento. 'No te preocupes; eres demasiado pequeño para entender esto. Cuando seas mayor lo comprenderás'. Esta frase a la que tantas veces acudimos los padres de niños pequeños puede ejemplificar lo que quiero decir. Cuando emprendemos una acción y la explicamos de ese modo, no nos hacemos cargo de la perspectiva del niño. Cuando actuamos así, consideramos al niño como 'medio' del estado adulto que constituye su fin, porque anatómicamente es así. La situación tendría consecuencias radicalmente distintas cuando el niño es considerado como un medio para supongamos, la ratificación de la identidad de los padres. La misma situación se puede ilustrar con los totalitarismos políticos, en los cuales la sociedad presente es devaluada a medio de un futuro. Son muy conocidas las consecuencias de estas situaciones en las que los intereses presentes de la colectividad actual no cuentan, pues desde ese momento se abren las puertas del Terror y exterminio sin límites.

Todo esto implica que los paradigmas básicos que dominan las ciencias humanas han de ser de dos tipos; unos que bajo ningún concepto serían universalizables: los paradigmas que devalúan a otros a ser sólo medios para el grupo al que represen-

ta el científico social, no pueden ser aceptados por los que son considerados como medios de los otros; estos paradigmas son particulares a quienes los utilizan. Habrá, por el contrario, otros paradigmas que pueden ser universalizables al no considerar a nadie como medio sino como fines.

Estas reflexiones no nos deben confundir respecto al carácter científico de la ciencia humana, pues no conviene sacar consecuencias falsas sobre su validez. Que un paradigma social o humano responda a una orientación técnica, a la consideración y utilización de los otros como medios, no implica que lo que se descubra mediante ese paradigma sea falso, aunque inevitablemente un paradigma de ese tipo puede introducir limitaciones a la investigación y sus resultados serán falsos si se presentan como totales. No serían falsos los resultados en sí mismos, sino su totalización. Los descubrimientos que la psicología científica hace de los mecanismos neurofisiológicos del hombre nadie podría decir que fueran falsos. Su validez se remite a la metodología científica. Pero sí sería falsa su totalización cuando reduce al hombre a esos mecanismos y convierte, en consecuencia, toda psicoterapia, en terapia, por ejemplo, conductista. Es importante tener esto en cuenta para comprender la dimensión de progreso en la ciencia.

## **2. El desarrollo de la antropología como ciencia**

Según la concepción kuhniana de la ciencia, (que pienso por otro lado, que no es original suya), la ciencia consta de tres elementos fundamentales: en primer lugar de unos hechos que se refieren a un ámbito determinado de la realidad. En segundo lugar de un paradigma que determina la comprensión general del mundo o de ese ámbito, en virtud del cual se formulan las hipótesis concretas que han de servir para descubrir, ordenar o explicar los hechos. Hechos, hipótesis y paradigmas son los tres elementos básicos de la ciencia. Pues bien, desde que la antropología se constituyó en ciencia en el siglo pasado siempre podemos distinguir en ella esos tres niveles, y aunque a veces hiciera gala del más puro empirismo, de hecho la descripción siempre respondía a una visión del funcionamiento de la cultura y la sociedad. En la actualidad la antropología ha asumido conscientemente la necesidad de trabajar expresamente en el más estricto sentido científico, elaborando hipótesis desde orientaciones paradigmáticas y buscando hechos que verifiquen o falsen tales hipótesis. Vamos a recorrer brevemente el proceso de constitución y desarrollo de la antropología para ofrecer un breve resumen de los paradigmas antropológicos.

### ***2.1. El punto de partida de la antropología: la condición trascendental***

Es ya habitual atacar la científicidad de la antropología cultural por ser hija del colonialismo. El llamado contexto de descubrimiento de la antropología llega a inmiscuirse en su trama hasta tal punto que se llega a afirmar que el colonialismo

le ha fijado sus posibilidades y sus límites (3). Pues bien, creo que cuando se habla de esto se olvida un factor fundamental: que la antropología tiene un contexto de descubrimiento; pero que este contexto, el colonialismo, no es suficiente para su constitución como ciencia. Es imprescindible que en él o frente a él se constituya la condición trascendental del saber antropológico y que no es otra sino el reconocimiento de la igualdad humana. Hay muchas formas de expresar lo mismo. Cuando se dice que la antropología para ser científica ha debido superar el etnocentrismo, estamos diciendo lo mismo, pues el mayor grado de etnocentrismo es el que niega el carácter humano a los que no son de la misma etnia. La antropología implicaba reconocer en los 'otros' no una 'otredad' absolutamente irreductible sino una posibilidad humana. Partiendo de este principio el proceso de constitución de la antropología abarca prácticamente un siglo, desde su principio hasta, podríamos decir, las obras sobre los cazadores y recolectores y el estudio levi-straussiano sobre el pensamiento salvaje. Este desarrollo ha transcurrido enmarcado fundamentalmente en cuatro grandes paradigmas que han absorbido la práctica totalidad de las investigaciones antropológicas. Los cuatro han contribuido con alguna idea clave a la constitución de la antropología, aunque a la vez llevaban adheridas otras ideas que han tenido que ser abandonadas pues reflejaban más que la objetividad antropológica el compromiso político que el occidente colonizador tenía frente a los pueblos colonizados. Vamos a exponer brevemente algunos rasgos de estos paradigmas.

## 2.2. *Evolucionismo y difusionismo particularista*

El evolucionismo es el paradigma que por primera vez formula una interpretación de los hechos antropológicos; en él se reconoce a los otros como hombres, aunque se diga que son 'hombres inferiores', menos lógicos, con una mentalidad preológica. El evolucionismo es una interpretación diacrónica de lo sincrónico; como ciertamente dice Levi-Strauss, es una trasposición temporal de las diferencias espaciales; el tiempo en el que viven, paleolítico superior, neolítico, edad antigua o media, etc. no se corresponde con el tiempo real actual; por eso hay que hacerles 'el favor' de restituirles a nuestro tiempo. El colonialismo debe cumplir esa misión, debe ayudar al desarrollo. Desgraciadamente esa 'ayuda' ha solido significar en el peor de los casos genocidios; en el mejor aculturación con sus secuelas de pérdida de orientación, ansiedad, angustia y cuando han tenido oportunidad, alta tasa de alcoholismo.

El difusionismo que nace del historicismo se hace verdaderamente efectivo en el particularismo boasiano americano. En él se reduce al hombre a un puro azar histórico sin leyes de desarrollo. En este paradigma no hay un criterio para juzgar las diferencias entre las diversas culturas. El particularismo vive del 'todo vale', porque todo es relativo. Pero descubre algo importante: el relativismo y la racionalidad particular de cada pueblo; cada pueblo tiene su estilo, forma, figura y todo se somete a

---

(3) Cfr. J.R. Llobera, "Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología", en *La Antropología como ciencia*, ed. Anagrama, Barcelona, 1975.

ella. De ahí se da un paso ciertamente no justificado en la teoría pero sí efectivo como ideología de la antropología: si cada pueblo tiene su racionalidad, ningún derecho hay a exterminársela. Es cierta su debilidad teórica; ni siquiera su antropología podría ser enunciada transrelativamente. Pero ellos son en definitiva quienes introducen en la antropología la idea de relativismo cultural, que pronto será considerado como el concepto más crítico de la antropología. El particularismo boasiano aporta un dato muy importante: los otros no sólo son otros hombres, sino que si nos introducimos en un contexto son perfectamente racionales y coherentes. Este pienso que es el sentido profundo del relativismo cultural y desde esta perspectiva puede ser considerado como un paso más en la condición trascendental de la antropología. Sin embargo el particularismo boasiano tiene un grave problema, el particularismo no dispone de criterio para condenar la racionalidad de los conquistadores, pues si 'todo vale', vale también la conquista.

### 2.3. *El funcionalismo y el estructuralismo*

El siguiente paso en la emergencia de la antropología como ciencia consiste en la aceptación de un paradigma según el cual los hechos sociales y humanos se explican no en base a lo que nos dicen los protagonistas de la vida social, sino en base a unos elementos *claves* del funcionamiento socio-individual. Esta es la novedad que introduce el funcionalismo. El funcionalismo relativiza los hechos, pero no en el sentido del particularismo boasiano, sino en el sentido de que los hechos se explican o comprenden en función de variables o invariantes que están más allá de la conciencia de los individuos.

Esto significa introducir una nueva racionalidad a los hechos; una racionalidad que trasciende la particularidad de la defendida en la escuela americana; sobre esa racionalidad se puede construir la verdadera ciencia antropológica, pues ya no sólo se admite la unidad psíquica de la especie como el evolucionismo, o la racionalidad particular de cada cultura como el particularismo, sino que se buscan elementos *claves* en base a los cuales se explique el funcionamiento cultural. Sólo en esas condiciones se puede iniciar la verdadera tarea científica, pues sólo si se admiten unos invariantes, se pueden formular hipótesis que permitan buscar datos que las verifiquen o las rechacen. Pienso que en este sentido el funcionalismo es un punto de partida concreto para la discusión de una antropología científica. Hasta la aparición del funcionalismo, la antropología había tenido escaso valor heurístico; más que buscar los hechos de acuerdo a una metodología estrictamente científica, se encontraba con ellos. Sólo a partir del funcionalismo va ella a buscar los hechos, a buscar correlaciones, etc.

Entonces, ¿por qué es rechazado casi globalmente el funcionalismo?. En primer lugar porque trabaja inicialmente con un paradigma estático y de equilibrio, un equilibrio impuesto por la colonización occidental. El funcionalismo, en consecuencia, no tiene un proyecto político, una filosofía de la historia que vaya más

allá de la política tradicional de la que proviene. En segundo lugar el funcionalismo se encuentra con un serio problema a la hora de identificar las variables o invariantes pertinentes, cayendo inicialmente en un biologismo mínimamente matizado. El funcionalismo se enfrenta al evolucionismo que dividía y divide a la humanidad en bárbaros y civilizados, en dos clases evolutivas; se enfrenta por otro lado al difusionismo y particularismo, que mantienen ya una clase única pero compuesta por colectividades irreductiblemente diferentes. El funcionalismo postula la igualdad de funcionamiento, pero es un funcionamiento biológicamente pensado. Es consciente de las particularidades y peculiaridades, que comparará a las diferencias de las especies. Pero a la hora de desarrollar el trabajo concreto, o bien se limita a clasificar diferencias, a 'recoger mariposas', o bien trata de reducirlas en base a criterios tan generales y poco pertinentes como la teoría de las necesidades de Malinowski. El funcionalismo no supo liberarse del empirismo y naturalismo y por su empirismo y naturalismo fue rechazado.

Sólo el estructuralismo supo hacer efectivo lo que en el funcionalismo estaba latente pues sólo el estructuralismo supo llenar de contenido la 'igualdad' humana, la condición trascendental, pues el objetivo del análisis estructural no es otro sino buscar con palabras de Levi-Strauss "los lineamientos de una estructura anatómica general" (4). Pero indudablemente también el estructuralismo como modelo heurístico está tremendamente lastrado por prejuicios metodológicos. Su antifilosofismo le lleva incluso a formular una 'muerte del hombre', del individuo como elemento pertinente a tener en cuenta en la explicación antropológica. De ahí su antipatía por la función, pues la función siempre introduce antes o después al individuo. La biografía intelectual de un Levi-Strauss es modelo del abandono de la función; el paso del parentesco al mito es un ejemplo de la influencia del paradigma: el parentesco obliga a plantear la función; el mito se deja analizar al margen de ella.

En la actualidad se ha superado toda tendenciosidad en la utilización de los paradigmas. La antropología anglosajona ha recuperado el análisis estructural como complemento necesario del análisis funcional; el análisis estructural por su parte pretende analizar también la función que cumplen los sistemas simbólicos.

## II

### Imagen del hombre de los paradigmas clásicos

Vamos a pasar ahora revista a algunos rasgos de la imagen del hombre implícita en los paradigmas anteriormente mencionados, paradigmas, repito, de los cuales ha dependido la investigación antropológica. Hemos visto que la antropología se cons-

---

(4) C. Levi-Strauss, *MITOLOGICAS I, Lo crudo y lo cocido*, F.C.E., 1972<sup>2</sup>, pág. 20.

tituye como ciencia al constituirse la matriz paradigmática fundamental, lo que he llamado su condición trascendental. Pues bien, para el evolucionismo, profundamente arraigado en la conciencia europea, esa unidad trascendental está traspasada por una brecha insalvable, la que separa a los bárbaros de los civilizados; ambos son objetos, permitan la palabra, diferentes e incluso por eso hay dos ciencias de la sociedad humana, la antropología como ciencia de los bárbaros y la sociología, ciencia de los civilizados. Los bárbaros tienen una mentalidad primitiva, pues no gozan de nuestras formas lógicas. En cierta medida son como niños; confunden objeto y sujeto; confunden representación y realidad, por lo cual su actuación sobre la naturaleza puede ser mágica; la concepción que tienen de las fuerzas numinosas es determinista, no personalista etc. etc. Son, en una palabra, inferiores a nosotros, de modo que nuestro paradigma científico jamás podría ser comprendido por ellos. Nosotros los explicamos; ellos a nosotros no. La humanidad está así dividida en dos clases, una inferior y otra superior. Sería interesante ver hasta dónde llega la efectividad de esta diferencia y cómo actúa incluso en los pregoneros del relativismo cultural; cómo subyace de hecho al segundo paradigma, pues estos al considerar cada cultura y *todo* de cada cultura como relativa a su entorno, sociedad o circunstancia histórica, están diciendo lo mismo que los otros, que nuestra ciencia sólo vale para nosotros, no para los primitivos; que nuestra física, la física capaz de hacer volar cohetes y llegar a la luna, sólo vale para nosotros; que la biología capaz de desarrollar antibióticos que en pocas horas liberan de la amenaza mortal sólo es válida para nosotros, por el hecho de ser relativa a nuestra cultura, y estar expresada en nuestro lenguaje. ¡Suerte que la práctica se encargue de desmentir tales desaguisados epistemológicos! Hay que tener muy en cuenta, sin embargo, que estas ideas subyacen a la consideración tradicional del objeto de la antropología científica. La idea básica del evolucionismo, las dos clases de hombres, sigue latente en los defensores de la antropología como ciencia de los pueblos primitivos, porque en realidad los siguen considerando 'primitivos'. Ahora bien, la primitividad es un rasgo interpretativo, no es un rasgo óntico, puesto que nadie se atrevería a detectar diferencias corporales. La primitividad es un rasgo *paradigmático*.

Mas la imagen del hombre tiene una vertiente práctica. En realidad todo conocimiento o visión de la realidad tiene una relación con la práctica. ¿Cuál es la vertiente práctica implícita en la anterior concepción?. Indudablemente la legitimación de la utilización de los otros, en este caso los primitivos, como *medios*. Este carácter 'mediato' de los primitivos puede hacerse efectivo en varios niveles. El primero dice que como los primitivos son *medio* hombres, pueden ser utilizados para las tareas más 'impropias' de los hombres, las tareas materiales de la producción, que sólo necesitan poner en juego el cuerpo anatómico. En un segundo nivel se los puede considerar como *medio* hacia el desarrollo, hacia el progreso, pues son *medio* hombres porque están a *medio* camino del desarrollo; lo que se ha de hacer entonces es ayudarles en su desarrollo. Lo típico de ambas actitudes es que en las dos se desconoce, se ignora o se niega la plenitud humana de los otros hombres y que por lo tanto se desconsidera como pertinente el estudio de su subjetividad, de sus intereses,

para actuar con ellos sólo desde nuestros intereses pues sólo nosotros somos plenamente hombres.

Es la escuela boasiana la que rompe esta situación; pero sus prejuicios historicistas le impiden ver algo fundamental, que la humanidad ha creado un 'hombre racional' que trasciende las racionalidades particulares de cada pueblo y que en virtud de esa creación humana el *máximum* que los relativismos pueden pedir es la conservación de los otros como museos vivientes, pues ya no son ellos, los otros, los que se reproducen, sino que es el blanco quien les permite seguir viviendo.

Pienso que con el funcionalismo y el estructuralismo se inicia una etapa radicalmente nueva para la antropología y que en ellos empieza a aflorar una imagen del hombre que hay que desvelar y hasta cierto punto reivindicar. En efecto, lo peculiar del funcionalismo y estructuralismo, según veíamos, es la introducción de factores universalizables; las funciones del funcionalismo y las estructuras del estructuralismo no son peculiares del hombre primitivo, sino de toda sociedad humana, en la misma medida en que la función constituyente del lenguaje late tanto en los lenguajes de los primitivos como en los de los civilizados. Con los paradigmas funcionalista y estructuralista se ponen las bases para una reformulación del objeto de la antropología que trasciende la primitividad. Es cierto que el funcionalismo emerge con notas que atribuyen a las sociedades primitivas una situación de equilibrio que ellas estaban lejos de mantener, pues el equilibrio que los antropólogos funcionalistas podían detectar era meramente aparente, en la medida que dependía de la férrea imposición colonial. También es cierto que el estructuralismo emerge como paradigma en un intento antifilosófico, antihumanista, se suele decir. Pero no es menos cierto que sólo él ha sido capaz de descubrir la presencia de estructuras simbólicas actuantes tanto en los primitivos como en los civilizados. Si el objetivo de la antropología, tal como se formula en la actualidad, es la búsqueda de universales culturales mediante la aproximación progresiva de Cruce-cultural, ya no puede ser pertinente introducir diferencias en cuanto al objeto; las diferencias no podrían ser función de la diversidad de clase natural de los hombres, sino exclusivamente de los entornos ecológicos, densidad demográfica y contactos históricos.

A este respecto y como nota aclaratoria conviene especificar que en la antropología actual (5) se habla de cinco clases de universales culturales; los no restringidos, que pertenecen a todos los hombres por definición, características, p. e. anatómicas o supongamos la estructura humana del pensamiento o ciertos universales lingüísticos. Otros son las implicaciones universales del tipo: si la sociedad X tiene tal característica, tendrá aquella otra; en este nivel de investigación se sitúa Mary Douglas. Hay también universales de equivalencia restringida, cuando las características se implican recíprocamente; en último lugar se habla de universales estadísticos y corre-

---

(5) Cfr. R.B. Pollanc, "Problems in Determining the Universality of Inference-Making", en *Discourse and Inference in Cognitive Anthropology, An Approach to Psychic Unity and Enculturation*, Mouton Publishers, La Haya, París, 1978.

laciones universales estadísticas, cuando en una sociedad humana existe una alta probabilidad de que ocurra un hecho determinado o de que si ocurre X, ocurra también Y.

### III

#### Hacia un nuevo paradigma antropológico

La antropología científica lleva unos años de profunda crisis; por Kuhn sabemos que las crisis son periodos de ciencia extraordinaria que sólo se cierran con la emergencia de un nuevo paradigma. La antropología sufre una profunda crisis de objeto, pues si solía ser definida como ciencia de los primitivos y estos se están terminando, se acabaría como ciencia por desaparición de su objeto. Por otro lado sufre también los embates del relativismo consecuente a sus propios postulados y a la sociología del conocimiento; desde ésta, y hemos tenido ocasión de reconocerlo explícitamente, sabemos que los paradigmas antropológicos han sido fruto del colonialismo. La antropología es una ciencia de occidente y por lo tanto relativa a occidente, se suele decir. Sus críticos, en gran medida antropólogos, se esfuerzan en acusarla de etnocéntrica.

Hemos mencionado ya las dos salidas a esta crisis: la reformulación de su objeto y el carácter universalizable que entreveíamos en el funcionalismo y estructuralismo. Cuando hablo de funcionalismo como paradigma capaz de reformular el objeto de la antropología, no estoy haciendo apología de sus formas caducas, de un funcionalismo que se fije p. e. en las necesidades biológicas en abstracto, tipo Malinowski; o en uno que acentúe el mantenimiento del equilibrio social, tipo Parsons. Pienso, más bien, en el tipo de funcionalismo formulado por Habermas y que él llama *Bühnefunktionalismus*, funcionalismo teatral, que se refiere más que al funcionamiento de la sociedad como un organismo, al desarrollo de una 'función' en el sentido teatral del término, al desarrollo de un drama, en el cual los actores constituyen un sentido. En este desarrollo no cuenta tanto la acción técnica como la expresiva y en él los medios no se separan de los fines, pues en sí mismos realizan parte del fin, porque realizan o constituyen parte integrante del sentido del drama. Un funcionalismo de este cuño debería ver la cultura y la sociedad desde un marco mucho más amplio que incluyera la acción social no sólo en cuanto a su relación con la reproducción del sistema, sino también la acción social tendente a manifestar las exigencias del individuo o de grupos de individuos frente a la sociedad, acción social que puede ser también acción subversiva. Este funcionalismo debe formular hipótesis sobre la función de determinadas instituciones no tanto para la sociedad como para sus individuos. Las nuevas teorías de la identidad social nos descubren conductas que sólo se explican desde la necesidad el mantenimiento de la autoidentidad de los individuos; ciertos fenómenos de la marginación social pueden responder a una lógica funcional, con tal que en el término al que sirven lo situemos en los individuos y no en el sistema.

Tampoco puede significar esto la reducción del nuevo paradigma al elemento expresivo. Por el contrario, cualquier conocedor de la antropología actual sabe la efectividad de las interpretaciones ecológicas. El paradigma ecológico que tiende a explicar la cultura como un sistema de adaptación a la naturaleza, ha permitido formular innumerables hipótesis interpretativas de hechos hasta ahora mal-interpretados o desconocidos por no tener un modelo desde el que preguntar correctamente. Por ejemplo y por citar un caso en el que estoy trabajando, pienso que podemos explicar desde esta perspectiva la diferencia en el sistema de herencia de las provincias de La Coruña, Lugo y Pontevedra, donde predomina una especie de sistema de mayorazgo —la *millora* o *manda*— y el de Orense donde predomina un sistema de reparto equitativo para todos los hijos. La no aplicación del paradigma ecológico había imposibilitado hasta ahora —suponiendo que mi interpretación sea válida— la explicación de una diferencia tan radical.

Ahora bien, el paradigma ecológico poco nos serviría para explicar por ejemplo el fenómeno que el Prof. Gondar nota en Galicia, el creciente y costoso cuidado que los emigrantes demuestran por sus cementerios parroquiales; o el fenómeno que yo mismo he observado en Navarra de asistencia masiva a los funerales en los pueblos para despedir a antiguos vecinos con los cuales ninguna relación se mantenía desde muchos años atrás, toda vez que la inmensa mayoría de los asistentes emigraron del pueblo hace muchos años. Tampoco nos serviría para explicar la creciente tasa de suicidios en la Galicia rural o el aumento de síndromes depresivos de que hablan los médicos en Galicia.

¿Qué matriz disciplinar debemos usar en estos casos para formular hipótesis concretas de investigación? Indudablemente una que viera al hombre como individuo que se esfuerza por mantener su autoidentidad; que la constitución de la autoidentidad es un proceso de la interacción individuo-sociedad y que en ella hay algunos elementos claves cuya alteración puede afectarla profunda o traumáticamente. El celo que algunas comunidades muestran en el mantenimiento de ciertas prácticas folklóricas que han perdido la posible función de antaño no estaría tanto en relación con lo que Gustavo Bueno llamaría relaciones radiales y angulares, sino con la necesidad de expresar las relaciones circulares; otros fenómenos sólo estarían en relación con la autorelación, que pienso es el cuarto nivel relacional que habría que añadir al paradigma actual.

La investigación antropológica depende de la constitución de un nuevo paradigma que evite la totalización de cualquier experiencia o sector de la experiencia. No nos valdría un paradigma que viera al hombre como un ser sólo capaz de adaptarse a un entorno ecológico; ni que lo comprenda sólo como ser simbólico. Tampoco nos valdría un paradigma que redujera al hombre a la sociedad como hacen el funcionalismo tradicional o el estructuralismo más radical que disuelven al individuo en el juego de las funciones sociales o en el de las estructuras, sean estas lingüísticas o de otro tipo. Evidentemente tampoco sería fructífero uno que considerara sólo al individuo y sus actos por mantener su egoidad. En este sentido el interaccionis-

mo simbólico como paradigma total sería a todas luces parcial. Igualmente parciales serían los paradigmas que consideren al hombre desde el futuro, considerando el presente como puro medio para el futuro, como hace el evolucionismo. Pero también sería desconocer la realidad histórica situarse en el presente sin religarlo a sus potencialidades de desarrollo como hacen los historicismos y relativismos. Cuando la antropología se sitúa en el puro presente, es capaz de descubrir la racionalidad particular de cada pueblo; pero es incapaz de comprender el sistema sólo desde el cual puede incluso hacer antropología, pues ese sistema, el sistema económico y político mundial, trasciende y desde que se hace antropología, condiciona toda particularidad. Mas la comprensión de ese sistema nos lleva irremediamente al futuro como momento en el que se elimina la penuria del presente. El particularismo es incapaz de comprender la colonización y por lo tanto incapaz de trascenderla, porque la colonización sólo se comprende desde el pensamiento de su carácter contingente y por lo tanto desde el pensamiento de la posibilidad de su eliminación.

Cualquiera de estos paradigmas o elementos de paradigma que fuera totalizado no sería universalizable en un doble sentido; nunca podríamos explicar todo desde él; ni sería tampoco aceptable para las personas a quienes se aplica, sobre todo si ese elemento totalizado tiene consecuencias prácticas. Jamás aceptaría el llamado primitivo su inferioridad respecto al blanco; ni aceptaría el colonizado la ineluctabilidad de la colonización. Por eso hablamos de la necesidad de un paradigma universalizable, un paradigma que vea al hombre como ser biológico pero simbólico; ser social, pero con conciencia inapelablemente individual; ser que vive del futuro pero desde el presente y pasado, es decir, desde sus intereses.

La articulación de todas estas características no es tarea de la ciencia antropológica sino de la filosofía antropológica, de una filosofía que elabore las diversas dimensiones de la vida humana; su sistema de necesidades de diversos tipos; la multiplicidad de sus relaciones y la posibilidad de organizar el sentido global de su existencia.

Dejo abierta la doble pregunta sobre el modo de elaborar esa filosofía, que correspondería a la segunda tesis que he enunciado y sobre la validez de ese paradigma, validez que habría que seguir en un doble nivel; por parte de la investigación concreta, habría que tener en cuenta el valor heurístico del paradigma para descubrir y comprender los hechos humanos. A nivel práctico habría que tener en cuenta la contribución de tales conocimientos al reconocimiento de todos como personas con plenitud de derechos y fines en sí mismas, pues de lo contrario el paradigma no sería universalizable; más un paradigma antropológico no universalizable deja de ser antropológico porque nunca podría ser libremente aceptado por aquellos a quienes devalúa.