

REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE "HOMBRE TOTAL" DE MARCEL MAUSS

Nieves Herrero Pérez

El concepto de "hecho social total" de Marcel Mauss es sin duda una de sus aportaciones teóricas más reconocidas y valoradas en el ámbito de las ciencias humanas. Menos consideración ha merecido, en general, otro concepto correlativo de éste que, creemos, posee también una enorme importancia en su obra y cuya riqueza quisiéramos perfilar en este breve trabajo: el de "hombre total".

El sociólogo alemán René König, afirma que en el concepto de "hombre total" u "hombre completo", expresión que Mauss también utiliza y que él prefiere para evitar su asociación con la idea de "totalidad" marxista (distanciándose así de Gurvitch que lo interpreta en este sentido), reside la gran modernidad del pensamiento de Mauss (1).

Ambos conceptos, "hecho social total" y "hombre total", pertenecen a la segunda etapa de su producción teórica, etapa que tiene por centro la década de los años veinte y en la que muerto ya su tío Durkheim, Mauss pasa a sustituirle como cabeza de la Escuela de Sociología Francesa, sensiblemente mermada y traumatizada por la pérdida de muchos de sus miembros a raíz de la Gran Guerra europea. *L'Année Sociologique*, revista del equipo de investigadores que Durkheim reunió en torno a sí, comienza también una segunda serie con la publicación en 1925 de un voluminoso número en el que aparece el famoso *Ensayo sobre los dones* de Mauss (2).

A esta obra se remiten la mayor parte de los autores cuando hacen referencia al concepto de "hecho social total". Creemos sin embargo, que es de una enorme importancia tener en cuenta que esta expresión tiene en el conjunto de su obra dos niveles de referencia distintos. En el *Ensayo...*, el "hecho social total" refiere a hechos de tipo institucional que, como el intercambio de regalos, en fenómenos co-

(1) René König: "Marcel Mauss (1872-1972)", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1972, 24, nº 4, p. 644.

(2) "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 155-263.

mo el *potlatch* o *kula*, son a la vez jurídicos, económicos y religiosos, incluso estéticos, “hechos que ponen en juego a la totalidad de la sociedad y sus instituciones”. Pero hay un segundo sentido que aparece en otras obras a las que en seguida haremos referencia, en las que la expresión remite a los fenómenos que tienen que ver con el estudio del “hombre total” y que, como veremos, son también “hechos totales”, a la vez fisiológicos, psicológicos y sociales. Como ha señalado Levi-Strauss, y nosotros quisiéramos igualmente poner de relieve en este trabajo, estos dos niveles no son separables sino que ambos contribuyen a poner de manifiesto las dos dimensiones, social e individual, o, más concretamente para Levi-Strauss, las tres, diacrónica y sincrónica de lo social más la dimensión individual, que, según Mauss, el estudio de los hechos sociales ha de tener siempre en cuenta (3).

Mauss aborda por primera vez la problemática en la que se enmarca este concepto en 1921 en el artículo titulado “L’expression obligatoire des sentiments” (4), si bien no utiliza todavía la expresión “hombre total”. Es posteriormente, en el año 1923 en una conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Psicología (5) cuando lo hace por primera vez y ya a partir de ahí en otros muchos trabajos que iremos citando. Dicha problemática se sitúa en continuidad con el tema durkheimiano de las “representaciones colectivas” o, para decirlo más concretamente, aborda la pregunta por la mediación de lo social en el individuo: ¿cuál es la participación de lo social en el pensamiento y en la práctica de los individuos? Como el propio Mauss afirma en uno de sus artículos: “Nuestras investigaciones no tienen más que un fin, determinar la parte que hay de social en el pensamiento” (6). Pero en torno a este concepto se manifiesta también el distanciamiento de Mauss respecto de Durkheim en lo que se refiere a algunas cuestiones esenciales que veremos más adelante.

(3) Cfr. la Introducción de Levi-Strauss a *Sociología y Antropología*, pp. 12-42, de enorme importancia por la agudeza con que interpreta y sitúa los problemas abordados por Mauss en la perspectiva de la antropología y en general de la ciencia social contemporánea.

(4) “L’expression obligatoire des sentiments. (Rituel oraux funéraires australiens)” en *Oeuvres* 3, Minuit, París, 1969, pp. 269-302. La inmensa producción de Mauss, dispersa e inaccesible en gran parte durante mucho tiempo, a excepción de los textos editados por Gurvitch en 1950 en la obra ya citada *Sociologie et anthropologie*, ha sido seleccionada y agrupada por temas en esta edición en tres volúmenes preparada por Víctor Karady que recoge lo más representativo e importante de su obra. La traducción española publicada por Barral (Barcelona, 1970) sólo es recomendable para el interesado en un texto concreto (¡si lo encuentra!), pero no para quien quiera hacerse con una visión completa del pensamiento de Mauss, ya que sin advertir al lector y de un modo arbitrario, reduce considerablemente la edición francesa. Igualmente suprime índices de materias y autores y una bibliografía completa de Mauss que se anuncia en la introducción, contribuyendo así al desconcierto y a la perplejidad. Aquí, cuando introducimos alguna cita que no aparece en la edición española nos permitiremos traducirla para facilitar la lectura y la continuidad del texto señalando su lugar en la edición francesa.

(5) “Allocution a la Societé de Psychologie”, *ibid.*, pp. 281-282.

(6) “Categorías colectivas de pensamiento y libertad” (1921), en *Obras II*, Barral, Barcelona, 1970, p. 98.

El concepto de "hombre total" implica, en el estudio de todos los fenómenos que tengan que ver con el hombre y su vida en sociedad, la consideración de tres dimensiones irreductibles e inseparables del individuo: el cuerpo, la conciencia individual y la conciencia colectiva. Algunos hechos estudiados por el propio Mauss pueden servirnos como ejemplo. Así, en su trabajo sobre la sugestión colectiva de la idea de la muerte en Australia y Nueva Zelanda (7) Mauss nos demuestra que el hecho de que un individuo se sienta enfermo y muera sugestionado por el hecho de haber cometido una falta o violado algún tabú, que él cree, con todo el grupo al que pertenece, que tiene como consecuencia la muerte, es un fenómeno total que implica al "hombre total". Tiene primero una dimensión fisiológica evidente, puesto que la creencia actúa sobre su cuerpo causándole la enfermedad y la muerte. Tiene también una dimensión social o colectiva pues es en el grupo en su totalidad en quien se sustenta esta creencia y sólo a través de él y por él participa de ella el individuo. Tiene finalmente una dimensión psicológica, puesto que la mediación entre la creencia colectiva y el cuerpo no es otra que la propia conciencia.

Mauss nos ofrece otro ejemplo en el artículo ya citado "L'expression obligatoire des sentiments" dedicado al estudio del ritual oral de los cultos funerarios australianos. En él pone de relieve como los gritos y los llantos, es decir, las manifestaciones de duelo que tienen lugar durante los funerales, no son fenómenos exclusivamente psicológicos o fisiológicos, sino que a la vez son también sociales, es decir, marcados por el signo de la no espontaneidad y de la obligación más perfecta: no solamente el tiempo y las condiciones de la expresión colectiva de los sentimientos está fijada, sino también los agentes de esta expresión. No se grita o no se llora solamente para traducir el propio dolor, sino porque se está obligado a hacerlo. Esta convencionalidad y esta reglamentación no excluyen, sin embargo, la sinceridad. Se trata por tanto también en este caso de hechos que implican al "hombre total".

Mauss descubre en 1934 que esta triple consideración puede extenderse a las técnicas y a los movimientos corporales (8). Fenómenos como la carrera, la natación, el simple modo de andar, no pueden ser comprendidos correctamente desde una única perspectiva 'ya sea física o mecánica como pueda serlo una teoría fisiológica o anatómica del andar o que por el contrario sea psicológica o sociológica, lo que hace falta es un triple punto de vista, el del "hombre total". Efectivamente, Mauss llama así la atención sobre el hecho de que existe un uso y una expresión cultural del cuerpo que el individuo interioriza a través de la educación y de la imitación.

Creemos que estos tres ejemplos pueden ser suficientes para ilustrar lo que Mauss entiende por "hombre total", pero es necesario considerar otra cuestión su-

(7) "Efectos Físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad" (1926), en *Sociología y Antropología*, pp. 292-306.

(8) "Técnicas y movimientos corporales", *ibid.*, pp. 337-356.

mamente importante para comprender la verdadera dimensión de este concepto así como para ver cuál es su situación en el conjunto de su obra.

Y es que el "hombre total" supone la idea de que la sociedad es fundamentalmente una realidad simbólica, una construcción humana de sentidos y significados de los que participan todos los individuos que pertenecen a ella. Efectivamente, ambas ideas son contemporáneas y se implican mutuamente. Es por estas mismas fechas en que hemos situado el concepto de "hombre total", que Mauss comienza también a afirmar con insistencia el carácter simbólico de los hechos sociales y la articulación de los mismos en sistemas o lenguajes en los cuales reside precisamente su sentido. Levi-Strauss ha resumido el camino que va de Durkheim a Mauss invirtiendo la famosa frase del primero "los hechos sociales son cosas" en la más coherente con el pensamiento de Mauss "las cosas son hechos sociales", poniendo así de manifiesto la conciencia más clara por parte de éste de la dimensión simbólica de lo social (9).

Para abundar más en esto, y utilizando la terminología que Berger y Luckman nos ofrecen en su obra *La construcción social de la realidad* (10), diríamos que Mauss mediante ambas ideas pone de relieve que la sociedad es una empresa de construcción (*exteriorización*) de mundos con sentido (*objetivación*), los cuales son apropiados subjetivamente por los individuos (*interiorización*) de suerte que la identidad de éstos, sus ideas, sus valores y sus prácticas, tienen como matriz y referencia el grupo social al que pertenecen. La objetividad de lo social tiene siempre un correlato subjetivo en las conciencias de los individuos.

Creemos que únicamente desde esta tesis de la construcción social de la realidad y de la identidad se puede comprender el concepto de "hombre total", la idea de la inseparabilidad de las tres dimensiones de lo humano, al mismo tiempo que su absoluta irreductibilidad. Lo más estrictamente individual, lo psíquico y hasta lo orgánico lleva siempre el sello de lo social puesto que se constituye y se expresa a partir del grupo, pero lo social se mediatiza en lo individual y es en lo individual donde reside el sentido de lo social. Para Mauss, a diferencia de Durkheim, los individuos no son meros portadores de lo social ni la explicación sociológica es tampoco independiente de la referencia al sentido, a lo vivido, a los individuos por tanto. Como ha dicho Merleau-Ponty, la obra de Mauss ha puesto de relieve que "lo social, como el hombre mismo, tiene dos polos o dos caras: es significativo, se le puede entender desde dentro, y al mismo tiempo la intención personal está, según la célebre frase, mediatizada por las cosas" (11).

(9) Aunque Levi-Strauss también admite una evolución por parte de Durkheim hacia el creciente papel concedido a los elementos simbólicos como principios explicativos de la sociedad. Cfr. *El totemismo en la actualidad*, México, F.C.E., 1962.

(10) Peter Berger y Thomas Luckmann: *La construcción social de la realidad*, Madrid, 1968.

(11) Maurice Merleau-Ponty: "De Mauss a Claude Levi-Strauss", en *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964, p. 139.

Nos centraremos ahora en la consideración de algunas diferencias que este concepto maussiano representa respecto de tesis típicamente durkheimianas. Y ello a pesar de que Mauss siempre presentó su obra en continuidad con el sistema construido por Durkheim y de que en ella sólo encontramos reconocimiento y aceptación de las ideas del maestro. Pero tampoco sería legítimo decir que las ideas que están a la base del “hombre total” sean completamente ajenas a Durkheim (12). En general se puede afirmar que este concepto corrige la rígida dicotomía con que éste planteó las relaciones entre el individuo y la sociedad y, por extensión, entre la Sociología y la Psicología, y repercute así en crítica de algunos conceptos claves del sistema durkheimiano que sirven para explicar dichas relaciones.

El “hombre total” supone una corrección de los criterios de *exterioridad* y *coerción*, siempre problemáticos y ambiguos en la obra de Durkheim, utilizados por éste para definir los hechos sociales. Lo social es a la vez para Mauss, como creemos haber puesto de manifiesto, exterior e interior al individuo; la línea divisoria entre el dentro y el fuera se desdibuja en el “hombre total”. El concepto de *coerción* puede ser enfrentado a otro que encontramos en la obra de Mauss: el de *expectativa* (13). La idea de expectativa implica al “hombre total” como pone de manifiesto su observación de que se trata de uno de los fenómenos de la sociología más próximos a la vez a lo psíquico y a lo fisiológico. Mauss relaciona la expectativa con fenómenos como la magia, el derecho, la idea de orden, es decir, con ámbitos que se sustentan sobre la previa construcción social de la realidad que expresan, como en el caso de la magia, al que dedicó uno de sus primeros trabajos (14). En él nos demuestra, expresándose en un lenguaje kantiano, que los juicios de la magia son juicios sintéticos a priori, es decir, que la creencia individual en la eficacia de los actos mágicos es una creencia a priori, independiente de la experiencia, que se apoya en la creencia previa de todo el grupo social. De ahí que Mauss afirme que el mago es un “funcionario de la socie-

(12) De hecho, y a partir de la interpretación parsoniana de Durkheim, sería posible trazar una línea de continuidad desde el último Durkheim hasta las tesis de Mauss, de modo que podríamos decir que éste trabaja con los mismos “conceptos operativos” o “categorías implícitas” que según Parsons contradicen el marco conceptual durkheimiano inicial de tipo positivista. Por ejemplo, la categoría de interiorización o la transformación de la primera idea de coerción exterior en una concepción interior de la misma y desde la cual se considera que lo social ejerce su obligación sobre los individuos desde dentro, por autoridad moral. Trataremos esta cuestión en otro lugar.

(13) “Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología”, en *Sociología y Antropología*, p. 286. El término que Mauss utiliza es *attente* (p. 306 de la edición francesa, Presses Universitaires de France, Paris, 1983) diferenciándolo explícitamente de *attention*. En la edición española se traduce por “esperanza”, pero creemos más correcto y coherente con sus explicaciones el significado de “expectativa”. René König que en el artículo ya citado (p. 646) resalta la importancia de este concepto lo traduce con el término alemán *Erwartung* que significa también expectativa, expectación.

(14) “Esbozo de una teoría general de la magia” (1902-3), en *Sociología y Antropología*, pp. 46-152. Podemos ver así que estas ideas de Mauss tienen un origen muy temprano en su obra.

dad". La expectativa implica una previsión de lo que yo ya se que puede o va a suceder (magia), de la consecuencia social de un acto (derecho), de la respuesta del otro a mi regalo (la reciprocidad de los dones). Participo de un mundo previamente ordenado y no sólo mi mente, sino también la tensión de mi cuerpo, mi emoción o mi ansiedad anticipan las secuencias de su orden:

En fin, la expectativa es uno de esos hechos donde la emoción, la percepción, y más precisamente el movimiento y el estado del cuerpo condicionan directamente el estado social y son condicionados por él. Como en todos los hechos que acabo de citar, la triple consideración del cuerpo, del espíritu, y del medio social, deben ir a la par (15).

Podemos decir en definitiva que el "hombre total" se opone a la idea durkheimiana del "homo duplex".

III

Quisiéramos poner de relieve en este último punto de nuestro trabajo un aspecto sumamente importante que encierra este concepto y que es el de servir de fundamento para una epistemología de la antropología.

Creemos que la introducción del concepto de "hombre total" en la obra de Mauss muestra a un sociólogo que aunque sigue empleando este término para referirse a sí mismo y a su disciplina, se está convirtiendo en realidad en un antropólogo (16). Es significativa en este sentido la indecisión y ambigüedad que manifiesta en algunos artículos de esta última etapa al nombrar su ámbito de trabajo, ambigüedad que él mismo reconoce. Por ejemplo, en un comentario bibliográfico responde así a la objeción que el autor de la obra en cuestión hace a Durkheim y a los sociólogos en general:

En primer lugar, ellos nunca han dicho que la historia completa de la humanidad podría ser escrita por la sociología. Esta tarea le corresponde a la antropología, de la cual la sociología no es mas que una parte, y también la historia propiamente dicha, que es el arte de escribir un pasado que se ha hecho incognoscible en detalle. La sociología no hace otra cosa que reivindicar su puesto, y nunca ha pretendido salirse del marco de la historia, por una parte, y, por otra, del marco de las demás ciencias antropológicas. Lo esencial es que se nos reconozca —y Berr lo hace— que existe en la historia de los hombres una serie de hechos que provienen exclusivamente de su agrupamiento, de su vida en común. Nosotros señalamos el problema, sobre la dimensión de estos hechos tan sólo nos hemos separado a veces por cuestiones de léxico. En el fondo, Berr nos deja algo muy atractivo y, por nuestra parte, no vamos a plantearle ningún pleito (17).

(15) "Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología", *op. cit.*, pp. 287-288.

(16) Cfr. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 139, donde dice que Mauss ha anticipado en Francia lo que hoy conocemos como "antropología social", afirmación ampliamente aceptada. Por ello en las citas que siguen a continuación la palabra "sociología" puede ser sustituida por lo que en la actualidad entendemos por "antropología social" o "sociocultural".

(17) *Obras III*, p. 164.

En efecto, en la obra de Mauss se aprecia con claridad una evolución en su concepción de la antropología que va desde la primera época, en que ésta es para él el estudio de los caracteres somáticos del hombre, estudio de indudable interés para el sociólogo y para el etnólogo (18), a una segunda época en que Mauss plantea la antropología como una disciplina omnicomprendiva de lo humano, es decir, como la ciencia que tiene por objeto al "hombre total" en su dimensión social, psicológica y fisiológica.

Este "hombre total" es según Mauss el hombre concreto, el hombre "que vive en tal o cual sociedad", "en un punto determinado del tiempo y del espacio"; importa su vivencia y el sentido del hecho social y no el hecho social en sí mismo. Esta atención a lo concreto vivido que obliga al antropólogo a superar el etnocentrismo, lo que las cosas son y significan en su propia sociedad, para esforzarse en descubrir los significados y los sentidos que las cosas poseen en las sociedades que éste estudia, constituye el punto de partida de toda antropología y su condición de posibilidad. Pero el sentido sólo puede hallarse en la totalidad de la que las cosas forman parte; el significado refiere siempre a un sistema, a un lenguaje. Por esos únicamente lo completo es concreto. Tal es la actitud metodológica que preside el *Ensayo sobre los dones* y que permitió a Mauss descubrir el sentido y la racionalidad propia de fenómenos como el *potlatch* o *kula* en los que los economistas clásicos no habían visto más que comportamientos económicos irracionales. Como escribe en las conclusiones de esta obra:

En esta observación concreta de la vida social, está el medio de encontrar nuevos hechos, que sólo ahora comenzamos a entrever. (...) Los historiadores objetan acertadamente a los sociólogos que hacen demasiadas abstracciones, separando los diversos elementos de las sociedades. Hay que hacer como ellos; observar los datos, y los datos en este caso son Roma, Atenas, el francés medio, el melanesio de esta isla o de esta otra, y no sus oraciones o el derecho en abstracto. (...) Todos deberían estudiar y observar el comportamiento de seres totales y no divididos en facultades (19).

¿Qué implica entonces una antropología del "hombre total"? ¿qué tipo de explicación sobre el hombre constituye?. En primer lugar, se opone a cualquier explicación reductiva o abstracta de lo humano, es decir, a cualquier explicación que considere aisladamente alguna de sus dimensiones. Así, en su conferencia pronunciada ante los psicólogos en 1923 a la que ya hemos hecho referencia, critica la parcelación del hombre en que se basa la psicología experimental "cuyos progresos más recientes se han centrado sobre dominios muy precisos, los de la psicofisiología, los de las facultades sensitivas o motrices, los de tales o cuales órdenes de hechos". Y continúa:

Por el contrario, nosotros (sociólogos), desde el momento en que encontramos al hombre, la conciencia humana, —en nuestras estadísticas, en nuestras consideraciones de historia social o de historia comparada, en nuestros estudios de psicología o de morfología colectivas—, nosotros hacemos intervenir no solamente tal o cual facultad del alma, o tal función del cuerpo, sino hombres totales compuestos de un

(18) "Tipología de las razas y de los pueblos" (1901), *ibid.*, p. 242.

(19) "Ensayo sobre los dones", *op. cit.*, p. 260.

cuerpo, de una conciencia individual, y de esa parte de la conciencia que proviene de la conciencia colectiva o, si se quiere, que corresponde a la existencia de la colectividad. Lo que nosotros encontramos es un hombre que vive en carne y en espíritu en un punto determinado del tiempo, del espacio, en una sociedad determinada (20).

¿Significa esto entonces que la antropología debe quedarse al nivel de lo puramente concreto, de la descripción por tanto, y que le está vedada cualquier tipo de generalización, de enunciado universal sobre el hombre?. ¿Es posible pasar de un discurso sobre los hombres concretos de tal o cual sociedad, a un discurso sobre el hombre en general?. Creemos efectivamente que el concepto de “hombre total” implica un segundo nivel en la comprensión del hombre. El “hombre total” remite también al “hombre universal” que puede descubrirse a partir de cada hombre concreto. En este sentido y como ha señalado el profesor Javier San Martín, este concepto encierra una gran similitud con la idea levi-straussiana de antropología como astronomía de las ciencias humanas (21).

Como es bien sabido, la metáfora de Levi-Strauss se basa en la mirada distante que antropología y astronomía comparten respecto de sus objetos de estudio, los astros en ésta, los pueblos y los modos de vida lejanos y ajenos en aquella. Dicha mirada permitió a la astronomía constituirse en la primera de las ciencias al basar sus observaciones sobre un número muy pequeño de propiedades. Del mismo modo, la mirada antropológica pretende descubrir “hechos de funcionamiento general” (22), invariantes estructurales del comportamiento y de la vida humana. A partir de la diversidad de los modos de ser hombre que el antropólogo descubre en pueblos lejanos al suyo y por medio del método comparativo, se descubre la universalidad de la especie, pero no una universalidad especulativa o abstracta, sino que tiene como punto de partida y de referencia los hombres concretos y totales, en su dimensión física, psicológica y sociológica. Este es el sentido de la siguiente frase de Mauss:

A partir de este principio podemos generalizar ciertas consideraciones, y profundizar el problema sin abandonar el campo de los hechos, de la historia concreta. Teniendo en cuenta que la sociología es parte de la antropología y postura la unidad (relativa) del espacio humano. Pero al igual que la psicología, ve algo más: psicologías diferenciales de pueblos y de razas. La sociología ve inmensas similitudes en todas estas psicologías colectivas diferentes. Las músicas y las danzas varían según los pueblos, las familias de pueblos (...) Nuestra música no es más que *una* música, y, sin embargo, existe algo que merece el nombre de “la música”. No se trata de nuestra “gramática musical”, sino que ésta entra dentro de aquella. Y sucede exactamente igual con todos los órdenes de los hechos sociales (23).

(20) “Allocution a la Société de Psychologie”, *op. cit.*, p. 281.

(21) Javier San Martín: *Antropología, ciencia humana y ciencia crítica*, de próxima aparición en la ed. Montesinos.

(22) Levi-Strauss toma esta expresión de Mauss. Cfr. “Ensayo sobre los dones” y “Fragmento de un plan de sociología general descriptiva”, *Obras III*, pp. 187-237.

(23) “Ensayo sobre los dones”, *op. cit.*, p. 260.

La puntualización de Mauss, “unidad *relativa* del espacio humano”, es de una enorme importancia, pues subraya las dos etapas de la antropología hacia una teoría verdaderamente general de lo humano, etapas que están incluidas en el “hombre total” que indisolublemente remite al hombre concreto y al hombre universal.

Como Levi-Strauss nos dice, en este descubrimiento de lo más general, de lo humano universal, reside el privilegio de la antropología y su calidad de control de las demás ciencias humanas que están obligadas a tener en cuenta lo que ella nos dice respecto a los diferentes modos de ser hombre a la hora de hablar ellas mismas sobre el hombre. Por ello Mauss como antropólogo, con ocasión de un congreso celebrado en 1931 se permite llamar la atención de Piaget a propósito de sus generalizaciones sobre la psicología infantil en estos términos:

Piaget ha hecho, desde mi punto de vista, no la psicología del niño en general, sino la psicología del niño más civilizado. Sería preciso considerar otras, las de niños educados en medios muy diferentes. En Marruecos, yo he visto niños indígenas pobres ejercer un oficio, desde la edad de cinco años, con una habilidad asombrosa. Se trataba de hacer trencillas y coserlas; es un trabajo delicado que supone un sentido geométrico y aritmético muy seguro. El niño marroquí es un técnico y trabaja mucho primero que nuestros niños. Sobre ciertos puntos, él razona pues mucho antes, más rápido y de manera diferente —manualmente— a como lo hacen los niños de nuestras buenas familias burguesas. Incluso en nuestros jardines de infancia, los niños no hacen “trabajo manual” propiamente dicho, sino solamente juegos. Se ve pues que sería preciso hacer observaciones etnográficas rigurosas y extensas, por ejemplo en África del Norte, antes de sacar alguna conclusión mínimamente general (24).

El concepto de “hombre total” posee una dimensión típicamente filosófica dado que supone también una explicitación del modelo de hombre, de la filosofía del hombre (25) que debería servir de fundamento, a toda antropología y, de hecho, toda ciencia humana: un hombre no escindido en facultades, cosificado por tanto, reducido a mero objeto de conocimiento, sino completo y total, sujeto-otro con el que debo encontrarme. Apunta de este modo, a la especificidad epistemológica de la ciencia humana que, en palabras de Levi-Strauss, es siempre el encuentro entre dos subjetividades, encuentro en el que radica su esencial problematicidad.

La idea del “hombre total” en cuanto supuesto para una antropología, posee una enorme capacidad crítica dado que implica ver al hombre como sujeto, y por lo tanto como irreductible a mí mismo, a mí propia teoría y a sus implicaciones ideológicas, es decir, a la dimensión práctica y política que toda ciencia humana lleva consigo y que solamente intenciones sospechosas y ellas mismas ideológicas pueden intentar encubrir. Implica por tanto el relativismo cultural, pero al mismo tiempo lo transciende al apelar a una teoría verdaderamente universalizable de lo humano que revier-

(24) *Oeuvres 2*, p. 122.

(25) Javier San Martín: “Ciencias humanas y antropología filosófica”, *Agora*, 2, 1981, Santiago de Compostela, pp. 17-30. Donde se analizan las distintas imágenes del hombre en los paradigmas clásicos de la antropología así como sus implicaciones ideológicas.

te en crítica de nosotros mismos, de nuestras conceptualizaciones de la realidad, de nuestro propio modo de vida. Este es el camino de ida y vuelta que Mauss traza en el *Ensayo sobre los dones* cuyas conclusiones finales, calificadas por él mismo de "morales", no son sino una crítica del "hombre económico" occidental, escindido y parcelado en distintas esferas de actividad, a la luz del "hombre total" y de la moral de mutua reciprocidad festiva que descubre en las sociedades primitivas.

Departamento de Filosofía y Antropología Social
Universidad de Santiago