

El estado de la cuestión

Antropología cultural y antropología filosófica

Pilar Fernández Beites

Resumen

Se trata de exponer cuál es la relación entre la antropología cultural y la filosófica. Quizás el rasgo más trágico del pensamiento actual consiste en que la filosofía ha sido prácticamente sustituida por las ciencias positivas y, del mismo modo, la antropología cultural ha pretendido agotar todo el saber sobre el hombre, desplazando por completo a la antropología filosófica. Frente a esto, la tesis que se defiende en el presente trabajo es que la antropología cultural debe reconocer sus límites, claramente marcados por su necesaria fundamentación en la antropología filosófica.

Abstract

It is about showing the relationship between cultural anthropology and philosophical anthropology. Perhaps the most tragic feature of current thinking consist in that Philosophy has been practically replaced by positive sciences, and in the same manner, cultural anthropology tries to exhaust all knowledge about man, completely displacing to philosophical anthropology. In front of this, the present work seeks to defend that cultural anthropology should recognize its limits clearly marked by its necessary grounding in philosophical anthropology.

El tema de este trabajo no es ni la antropología cultural ni la antropología filosófica, sino, más bien, la «y» que las enlaza. No se trata, por tanto, de indicar el estado de la cuestión de la antropología cultural o de la filosófica –pues exposiciones sobre ellas ya encontramos suficientes en la bibliografía–; lo que aquí nos preocupa es investigar cuál es la relación entre ambas.

Nos enfrentamos de este modo con la concreción de un problema general que impregna lo más profundo de nuestra cultura: el de la relación de la filosofía con las ciencias positivas. Quizás el rasgo más importante –y preocupante– de la cultura actual es que en ella la filosofía ha perdido su fuerza y ha sido sustituida por las ciencias

positivas (cuando no por la avalancha de «saberes» esotéricos o de «fundamentalismos» de todo tipo). Pues bien, la relación entre la antropología cultural y la filosófica es justamente un ejemplo paradigmático de la situación fáctica de la filosofía hoy en día. La conjunción «y» que enlaza a las dos antropologías nos induciría a pensar en una relación de coordinación entre ambas, de modo que una se desarrollaría al lado de la otra, pero su relación ha llegado a ser de semi-eliminación y cuasi-sustitución: la antropología cultural ha ocupado prácticamente el lugar de la filosófica. En el ámbito de organización académica, la antropología filosófica se incluye como una disciplina más en las facultades de filosofía, pero la antropología cultural dispone de facultades propias en algunos países, a los que también se ha sumado España. En el terreno científico, basta consultar en Internet para comprobar la disparidad numérica entre las publicaciones de ambos campos. Y podemos, además, constatar, ojeando los múltiples manuales de antropología cultural estudiados en las universidades norteamericanas, que cuando se refieren a la antropología general ni siquiera mencionan una posible antropología filosófica. Así nos empezamos a encontrar con el problema que quiero poner de manifiesto: consiste en que la antropología, el saber sobre el hombre, se identifica hoy fácticamente con un modo muy concreto de hacer antropología, que es el propuesto por la antropología cultural –y no por la antropología filosófica–.

¿Está justificada en sí misma esta primacía fáctica de la antropología cultural sobre la filosófica?

No lo creo. Para cualquiera que tenga un mínimo bagaje filosófico salta a la vista que la antropología filosófica ha de ser el fundamento de cualquier antropología cultural. El olvido sistemático de la filosofía que encontramos en el presente clima intelectual resulta injusto y en el fondo perjudicial para las ciencias positivas en general, pero se convierte en estrictamente inaceptable en el caso de la antropología cultural. La razón es que la antropología cultural se define como un estudio holístico del hombre en sociedad. La antropología cultural pretende ser antropología, pretende ser ciencia del hombre, pero suponer que puede decirse lo que es el hombre desde el encubrimiento total de la filosofía es un completo absurdo. Ésta es la tesis que defenderé en estas páginas. Se trata, desde luego, de una tesis muy arriesgada, que no encaja de ningún modo en el panorama «científico» actual, pero creo que dado el precario estado en el que se encuentra la filosofía, las cosas hay que decir las claras o callarse sin más.

Lo que mostraré aquí en el fondo es algo muy obvio: la filosofía no puede desaparecer del panorama cultural, pues su supuesta desaparición es, en realidad, un permanecer encubierta. La filosofía queda encubierta y, por tanto, no discutida, no criticada, de modo que *determinadas opciones filosóficas ya tomadas de antemano funcionan como prejuicios de fondo que colorean nuestra visión del mundo*. En concreto, la antropología cultural es una ciencia empírica, que pretende decirnos qué es el hombre a través de sus diferencias culturales. Pero aceptar que el hombre es un ser meramente empírico, cuyo estudio puede ser agotado por alguna ciencia positiva (o por la suma de todas ellas), es haber tomado ya una decisión crucial en filosofía y haberla tomado de modo totalmente acrítico.

Dicho de modo más claro. Como en la antropología estamos tratando del hombre, y no de los átomos o de las ovejas o de los primates, lo primero que habría que decidir es si el hombre como tal puede ser objeto de una ciencia empírica (todo lo bien articulada que se quiera). En realidad, dar una respuesta positiva a esta pregunta supone optar por una filosofía de corte empirista y lo decisivo en nuestra investigación es que esta opción implica a su vez negar de raíz la misma posibilidad de la antropología filosófica. La razón es que la antropología filosófica surge con una única idea de partida: que quizás el hombre no sea un ser material más, sino que, como propone Max Scheler, ocupe un *puesto singular en el cosmos* incomparable al de cualquier otro ser vivo. Y es que sólo esta tesis justificaría que haya una ciencia denominada antropología filosófica. Es obvio que si negamos la peculiaridad del hombre, si, siguiendo, por ejemplo, al antropólogo cultural C. Lévi-Strauss, afirmamos que el científico social debe estudiar el hombre como se estudian las hormigas¹, entonces estamos negando la antropología como ciencia. Es decir, que para mantener una mínima coherencia deberíamos pedir que las universidades con facultades de antropología social dieran también cobertura académica a facultades de «primatología», «hormigología», «bacteriología»... Y, como salta a la vista, el problema

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude: *El pensamiento salvaje*. FCE, México, 1964, p. 357: «En el vocabulario de Sartre, nosotros nos definimos, pues, como materialistas trascendentales y como estetas. (...) Estetas, puesto que Sartre aplica este término a quienes pretenden estudiar a los hombres como si fuesen hormigas (...). Pero aparte de que esta actitud nos parece ser la de todo hombre de ciencia en cuanto es agnóstico (...). Por tanto, aceptamos el calificativo de estetas, por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo».

no es de pura delimitación académica, pues lo que aquí está en juego no es el lugar de la antropología cultural en el currículum académico, sino justamente el lugar del hombre en el cosmos. Lugar que, como tendremos ocasión de comprobar, tiene claras repercusiones éticas.

Desde luego, quizás al final tenga razón Lévi-Strauss, quizás el único método apropiado para tratar al hombre sea el que se aplica a las hormigas. Pero lo que es indiscutible es que en cualquier caso esta tesis no puede darse por supuesta, sino que debe demostrarse, y lo que quiero poner de manifiesto en estas páginas es que esta demostración sólo puede llevarse a cabo desde la filosofía, desde la antropología filosófica. *La antropología cultural debe reconocer sus límites, claramente marcados por su necesaria fundamentación en la antropología filosófica, para encontrar así su lugar entre las ciencias positivas del hombre*².

1. Antropología filosófica. La peculiaridad del hombre

La antropología filosófica es un saber filosófico unitario y sistemático acerca del hombre, que nace en 1928 con la publicación de la obra del fenomenólogo Max Scheler titulada *El puesto del hombre en el cosmos* (editada póstumamente como homenaje al brillante filósofo que moría súbitamente ese mismo año). Y quizás el mejor método para sintetizar al máximo la idea de la antropología filosófica sea centrarse en la propuesta que hizo su fundador.

Lo que detecta Scheler es que «en ninguna otra época de la historia se ha vuelto el hombre tan *problemático* para sí mismo como en la actualidad»³. Scheler se queja de que hay muchas ciencias positivas que se ocupan del hombre, hay muchas «antropologías» (filosófica, teológica y científica), mas justamente por ello, y no a pesar de ello, «*no poseemos una idea unitaria del hombre*»⁴. Es cierto que pa-

² Aunque desde una posición filosófica muy distinta de la mía, Gustavo Bueno denuncia un fenómeno que considera «alarmante»: «la rápida extensión del “punto de vista etnológico”, no ya utilizado como una perspectiva científico-positiva (...), sino como una alternativa a la filosofía», *Etnología y utopía*. Ediciones Júcar, Madrid, 1987, p. 9.

³ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en *Späte Schriften*. Gesammelte Werke, Band 9, zweite, durchgesehene Auflage. Bouvier Verlag, Bonn, 1995, p. 11.

He de advertir que en todas las citas originales de este artículo he modificado las traducciones castellanas siempre que me ha parecido conveniente.

⁴ *ibid.*

ra lograr su carácter unitario la antropología filosófica deberá tener en cuenta los datos aportados por las ciencias empíricas que estudian distintas parcelas de lo humano⁵. Pero de ningún modo obtendrá de ellas la idea del hombre, porque, como dice Scheler con decisión, «la multiplicidad cada vez mayor de ciencias especiales que se ocupan del hombre, por valiosas que sean, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan»⁶. La antropología va más allá de los datos empíricos, puesto que es filosofía y la filosofía se caracteriza por el carácter «radical» de sus planteamientos, que convierten a la filosofía en una «ciencia estricta» (Husserl). La radicalidad filosófica consiste en buscar los fundamentos, en repetir siempre de nuevo la pregunta por qué, hasta llegar a datos que se muestren con tal evidencia que conviertan en un sinsentido la repetición de dicha pregunta.

La antropología de Scheler empieza constatando que el concepto de hombre presenta una «anfibología alevosa», pues se usa en dos sentidos muy distintos que a veces se confunden entre sí⁷. En primer lugar, encontramos el «concepto sistemático-natural» de hombre según el cual el hombre es un animal más (situado en el grupo de los vertebrados mamíferos). Por supuesto, es más complejo que el resto de los animales, pero esto no marca diferencias esenciales entre ellos. Aunque el hombre sea el vértice superior de la pirámide evolutiva, nos dice Scheler con toda razón que dicho vértice «como todo vértice de una cosa, sigue perteneciendo a la cosa de la que es vértice»⁸. Si se trata de mera complejidad corporal, hay más diferencia entre el chimpancé y el infusorio –por usar los mismos ejemplos de Scheler– que entre el chimpancé y el hombre.

Pero, frente al concepto sistemático natural, hay lo que Scheler denomina el «concepto esencial» de hombre. Entonces ya no entendemos al hombre como un animal más, sino como algo totalmente opuesto al animal. El chimpancé no está más cercano al hombre que el infusorio, sino que la distancia entre el infusorio y el hombre y

⁵ La antropología usa los datos empíricos, pues se trata de determinar el puesto del hombre en el cosmos y esto exige estudiar la relación del hombre con el animal o la planta. En su investigación Scheler se ha de referir: «a la *esencia del hombre en su relación con el animal y la planta*, y al *singular puesto metafísico (metaphysische Sonderstellung) del hombre*» (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 11).

⁶ *Op.cit.*, p. 11.

⁷ *op.cit.*, pp. 11-3.

⁸ *op.cit.*, p. 12.

entre el chimpancé y el hombre es la misma; es una distancia que podemos considerar infinita pues el hombre queda en un ámbito ajeno al de las comparaciones que podamos establecer entre los animales. Así el hombre adquiere un puesto singular en el cosmos incomparable al de cualquier animal.

Desde luego, esto no basta afirmarlo, sino que hay que justificarlo, y así nos encontramos con la tarea que Scheler asignó a la antropología filosófica. Se trata de ver si el concepto esencial de hombre «posee una existencia legítima»: «Nuestro problema es averiguar si ese segundo concepto, que otorga al hombre como tal un *puesto singular*, incomparable con el puesto singular de todas las demás especies vivas, *posee una existencia legítima*»⁹.

Para otorgar al hombre un puesto peculiar en el cosmos, hemos de defender que el hombre es *más que cuerpo*, pues el cuerpo es lo que comparte con los animales. En los términos de Scheler, el hombre tiene «espíritu», y el espíritu se caracteriza por su poder de objetivación. El hombre puede objetivarlo todo y queda así fuera del mundo espacio-temporal que puede objetivar: «Sólo el hombre –en cuanto persona– puede *elevarse* por encima de sí mismo –como ser vivo– y, partiendo de un centro situado *allende* el mundo espacio temporal, convertirlo *todo*, incluso a sí mismo, en objeto de su conocimiento. El hombre como ser espiritual es, por consiguiente, el ser superior a sí mismo como ser vivo y al mundo»¹⁰.

Si queremos entender hasta el final esta capacidad del hombre de ponerse a distancia del mundo, que es el punto decisivo en la antropología filosófica, creo que puede ser útil recurrir a la teoría del fundador de la fenomenología y maestro de Scheler, Edmund Husserl. La «conciencia intencional» en la que Husserl centra sus investigaciones puede proporcionar al hombre una radical singularidad.

E. Husserl muestra que la conciencia tiene una característica decisiva que es la *intencionalidad*. Intencionalidad significa apertura. La conciencia se abre al mundo y apunta hacia lo otro que ella. La conciencia es aparecer, pero el aparecer es siempre aparecer del mundo; el aparecer está siempre dirigido a objetos, que se distinguen del propio aparecer. No hay sólo el aparecer, sino que hay siempre el aparecer de lo *otro* que la conciencia: el ver es ver el árbol, el oír es oír la música... El carácter temático de la intencionalidad nos permite entender en qué consiste la distancia del hombre frente al mundo.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Op.cit.*, p. 38.

En la intencionalidad temática no se capta lo otro (que también sería captado por los animales), sino que se capta lo otro *como* otro, como distinto del aparecer: la música se da como distinta del oír, la persona amada como distinta del amar, el árbol visto como distinto del ver... La intencionalidad así entendida exige introducir en la descripción un sujeto, un *yo*. Y es que la distinción entre el aparecer y el objeto no se le puede dar al propio aparecer: el aparecer es distinto del objeto..., pero no lo sabe. Sólo el yo sabe que sus apareces son distintos de los objetos que en ellos aparecen.

La peculiaridad del yo, que convierte al hombre en un *sujeto trascendental*, se muestra justamente por su capacidad de distanciarse del mundo, del todo de lo real. En efecto, gracias a la conciencia el mundo se transforma en polo intencional para el yo, y el mundo está formado no sólo por las cosas, sino también por los hombres. Por consiguiente, si yo soy el sujeto trascendental, el mundo me incluye a mí misma en tanto que *sujeto empírico*. Pero lo decisivo es que el yo capaz de situarse intencionalmente frente a la totalidad del mundo no puede ser, a su vez, una realidad más de las que constituyen dicho mundo. La conciencia convierte al hombre en un sujeto trascendental que deja de ser una parte más del mundo espacio-temporal: sólo el sujeto empírico forma parte del mundo. Ahora ya podemos entender la afirmación del fundador de la antropología filosófica: el hombre según su concepto esencial (como sujeto trascendental) queda por encima del mundo y, por tanto, queda incluso por encima del hombre como individuo empírico que forma parte del mundo.

Si vamos a los textos clásicos de antropología filosófica, encontramos la idea de distancia del mundo expresada de modo muy plástico a través de la noción de «excentricidad» propuesta por Helmuth Plessner¹¹. El animal ocupa siempre el centro de su entorno: Scheler decía que el animal vive extático en su entorno y lo lleva consigo a donde vaya, como el caracol su casa¹². Sólo el hombre puede dejar de ser el centro de su entorno, realizando ese peculiar distanciamiento que lo saca de todos los posibles entornos y lo sitúa en una posición excéntrica respecto a ellos. Así el «entorno» en el que vive el animal se sustituye por el «mundo» que habita el hombre.

¹¹ PLESSNER, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Walter de Gruyter, Berlin, Dritte, unveränderte Auflage, 1975, p. 291-2: «El hombre como cosa viva que está puesta en el centro de su existencia, conoce este centro, lo vive y por ello está más allá de él. Si la vida del animal es céntrica, la vida del hombre es excéntrica (...)».

¹² *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 34.

La radical diferencia entre el hombre y el animal también ha sido puesta de manifiesto por un filósofo español, Xavier Zubiri, cuyo estudio sobre el hombre merece contarse en la lista de las grandes antropologías filosóficas. Zubiri muestra que el hombre como «animal de realidades» es esencialmente distinto del resto de animales que son «animales de estímulos». Podemos decir que el sentir animal es en cierto modo intencional, porque en él aparece lo otro –la comida, el enemigo, etc.–, pero, como ha mostrado Zubiri, la alteridad de lo otro consiste en ser un mero estímulo, es decir, en ser algo que se agota en suscitar una determinada respuesta por parte del animal. Por el contrario, el hombre se caracteriza por captar lo real como real. En el sentir humano, que es un sentir intelectual, lo otro no se agota en suscitar respuesta, sino que se da como *real*. Para el hombre, el calor no sólo calienta, sino que es caliente, no sólo provoca una respuesta de huida, sino que es real, es «de suyo». En una palabra, los animales son animales de estímulos, frente al hombre que es un animal de realidades¹³. Y esto le permite concluir a Zubiri que el hombre es el único ser capaz de salirse del mundo, es un «ab-soluto», porque está suelto, separado del mundo, sin formar parte de él¹⁴.

Es justamente esta peculiaridad del hombre la que le permite crear la cultura, la que le convierte en un animal que posee cultura. En efecto, podemos empezar por señalar que, como dice Arnold Gehlen, la cultura es una necesidad biológica, pues biológicamente el hombre es un «ser carencial»¹⁵ y sólo logra sobrevivir gracias a la cultura. Además, Adolf Portmann¹⁶ muestra que la biología humana es la que permite que el hombre se inserte plenamente en un mundo cultural, pues, comparado con sus parientes biológicos más cercanos, el hombre nace aproximadamente un año antes de tiempo. Este nacimiento prematuro supone que el propio desarrollo biológico sólo acaba fuera del seno materno, ya en un entorno social, produciéndose así un enlace esencial de lo biológico y lo cultural.

¹³ Lo interesante de las descripciones hechas es que muestran que la peculiaridad humana se da ya en el ámbito de la mera sensibilidad, antes de acudir a niveles superiores, como el ámbito de la «razón», como capacidad de abstracción (de captación de universales) o el de la «reflexión».

¹⁴ «Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad *ab-soluto*» (*El hombre y Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1985, 2ª ed., p. 51).

¹⁵ GEHLEN, Arnold: *Der Mensch*. Athenäum Verlag, Frankfurt am Main-Bonn, Siebente, durchgesehene Auflage, 1962.

¹⁶ *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Basel, 1944.

Pero el hecho de que la cultura sea una necesidad biológica no implica que la cultura sea un producto de una biología compleja. La aparición de la cultura sólo se puede entender si admitimos en el hombre un factor no biológico, que es justamente el que hace del hombre un ser peculiar. Para que el hombre logre sobrevivir, como lo hacen el resto de las especies, tiene que haber algo en él que sea distinto de la mera materia biológica. Si todo se reduce a biología, entonces la especie humana habría sido inviable por su imposibilidad de adaptación biológica al medio¹⁷. Como ya decía Scheler¹⁸, en su crítica a lo que denomina la teoría negativa del espíritu, si no se afirma la existencia del espíritu (es decir, de algo irreductible a biología) resulta incomprensible cómo el hombre logra escapar del callejón sin salida al que le conduce su desarrollo biológico: si biológicamente el hombre es un animal mal adaptado, simplemente moriría.

En definitiva, la antropología filosófica es una pregunta acerca de lo singular del ser humano. Se trata de una pregunta nunca definitivamente hecha, ni menos totalmente respondida, pues el carácter paradójico del hombre, como un ser que está, a un tiempo, dentro y fuera del mundo, exige repetir siempre la pregunta a más profundidad. Además, hemos de insistir en que afirmar que hay la antropología filosófica como ciencia implica aceptar que finalmente su pretensión puede verse frustrada, pues quizás el hombre no sea un ser peculiar, sino un ser vivo más de los que pueblan el cosmos¹⁹. Creo

¹⁷ Como muestra Gehlen, el hombre es el animal de la no especialización, de la no adaptación: su especialización residiría en su cerebro, pero justamente el cerebro es el órgano de la no especialización. Según las leyes biológicas, la inadaptación biológica del hombre a su medio supondría, la muerte del hombre. Sólo se logra la supervivencia porque la cultura invierte el sentido de la adaptación biológica, adaptando el medio al propio hombre.

¹⁸ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 49

¹⁹ Coincido, pues, con PINTOR-RAMOS, Antonio: «Metafísica, historia y antropología. Sobre el fundamento de la antropología filosófica», en *Pensamiento*, vol. 41 (1985), p. 4, cuando sostiene que considerar a Scheler fundador de la antropología filosófica no significa que la fundamentación ofrecida por Scheler sea definitiva. También puedo dar la razón a G. Bueno (*Etnología y utopía*, p. 214-5) cuando considera que no se trata de una disciplina dotada de estructura autónoma, pues está en función de coordenadas filosóficas que no son estrictamente antropológicas.

Quizás convendría añadir, aunque aquí no pueda justificarlo, que las conocidas posturas «animalistas», que tanto eco encuentran en la opinión pública, no pueden aducirse como prueba en contra de la posibilidad de la antropología, pues no entran en el plano de discusión filosófica. Es claro que diluir la diferencia entre el hombre y el animal, para hacer al mismo tiempo un alegato ético a

que *en este carácter crítico reside el irrenunciable valor de la antropología filosófica*. Y esto es lo que se echa de menos en la antropología cultural, cuyo punto de partida *incuestionado* implica la negación de esa peculiaridad del hombre que intenta poner de manifiesto la antropología filosófica.

2. Antropología cultural

La antropología cultural tiene su origen en Gran Bretaña, donde se prefiere, sin embargo, la denominación de «antropología social». Es en Estados Unidos donde impera el título de «antropología cultural»²⁰ y, aunque mi exposición se centre en ella, es imprescindible indicar algunos hitos básicos en la historia general de la disciplina.

La prehistoria de la antropología se puede retrotraer hasta Herodoto, es decir, hasta los más antiguos relatos de viajeros que describían otras culturas distintas de la occidental (destacando la conmoción que supuso el descubrimiento de América). Pero la historia de la antropología sólo comienza un poco antes de mediados del XIX, cuando los relatos dejan paso a las primeras teorías antropológicas, que son las teorías evolucionistas, a las que se opondrán las difusionistas. El evolucionista E.B. Tylor suele ser mencionado como padre de la antropología británica y nadie niega al también evolucionista J.G. Frazer el haber sido la figura clave en la divulgación de la antropología, dando a conocer a un amplio público este saber todavía incipiente. Aunque a finales del XIX se utiliza ya en alguna medida el método característico de la antropología social, que es el denominado «trabajo de campo», hay que esperar al siglo XX para

favor de los animales no humanos es una pura incoherencia. Además, de momento ningún animal ha mostrado interés por los derechos de otras especies, salvo ciertos individuos de la especie humana (incluidos los animalistas), y esto debería hacer sospechar a los animalistas que los individuos humanos son animales singulares. En realidad, sólo el hombre como ser capaz de salirse del mundo, de situarse fuera de su propia especie, es capaz de preocuparse por el resto de las especies (Víctor Gómez Pin critica con detalle las teorías animalistas en un libro reciente: *El hombre, un animal singular*. La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.)

²⁰ Sobre la relación entre la antropología social y cultural ver, por ejemplo, MERCIER, Paul, *Historia de la antropología*. Península, Barcelona, 1995, pp. 6-7. EGGAN, Fred: «La antropología social y el método de la comparación controlada», en LLOBERA, J.R. (ed.), *La antropología como ciencia*. Anagrama, Barcelona, 1975, esp. pp. 180-1. Lévi-Strauss: «Lugar de la antropología entre las ciencias sociales», en *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires, 1972, p. 320.

que la antropología se considere madura como ciencia: B. Malinowski introduce en antropología la teoría funcionalista (sincrónica y no diacrónica, como las teorías anteriores) y la aplica en su célebre trabajo de campo en las islas Trobiand²¹. El funcionalismo de Malinowski coexiste con el funcionalismo estructural de A.R. Radcliffe-Brown, y después entra en escena el conocido discípulo de Malinowski, E.E. Evans-Pritchard. Fuera de Gran Bretaña, la corriente más influyente en antropología social ha sido, sin duda, el estructuralismo francés de C. Lévi-Strauss. Las clásicas teorías funcionalistas y estructuralistas son seguidas por teorías más modernas de límites más difusos: teorías interaccionistas y procesuales, antropología marxista, socioecología (que trata de sustituir a la sociobiología), antropología cognitiva, relativismo lingüístico, feminismo, interpretivismo, postestructuralismos, postmodernismos...²². Si nos centramos ahora en la antropología americana, hemos de recordar que su fundador es Franz Boas, un alemán que emigró a EEUU, y que defendía un difusionismo opuesto a las primeras teorías evolucionistas. A F. Boas le siguieron figuras como A. L. Kroeber, R. H. Lowie, E. Sapir o C. Kluckhohn y hoy en día goza de máxima influencia el materialismo cultural de M. Harris (que en la historia general anterior queda incluido en la antropología marxista).

Cuando leemos los manuales norteamericanos de antropología, en ellos la antropología cultural es una de las ramas clave de la antropología general. En concreto, se distinguen los siguientes campos de la antropología general²³: 1. antropología cultural (o social), 2.

²¹ MALINOWSKI, B.: *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Planeta, Barcelona, 1985.

²² Estas corrientes más actuales están recogida en: LAYTON, Robert: *An introduction to theory in anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997. BARNARD, Alan: *History and Theory in Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000. Las teorías clásicas aparecen bien expuestas en MERCIER, Paul, *Historia de la antropología*, que muestra también la influencia de la sociología francesa en la antropología. Y sobre la influencia de la antropología alemana de raíces filológicas, que no he mencionado en mi exposición, puede consultarse: WHITMAN, James: «From philology to anthropology in mid-nineteenth-century Germany», en STOCKING, George W. Jr. (ed.): *Funcionalismo Historicized. Essays on British Social Anthropology*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1984, pp. 214-229.

²³ Encontramos esta clasificación, por ejemplo, en HARRIS & JOHNSON: *Cultural Anthropology*. Sixth Edition, Allyn and Bacon, Madrid, 2003, p. 2. MILLER: *Cultural Anthropology*, Third Edition, Allyn and Bacon, Madrid, 2005, p. 2. HAVILAND, PRINS, WALRATH & MCBRIDE: *Cultural Anthropology. The Human Challenge*. Eleventh Edition, Wadsworth, Thomson Learning, 2005, p. 9. HARRIS, M.: *Intro-*

arqueología, 3. lingüística antropológica, 4. antropología física o biológica y 5. antropología aplicada.

La antropología cultural se define como un saber sobre el hombre que posee un carácter comparativo y holístico. Carácter comparativo, porque se trata de llegar a descubrir lo que es el hombre a través de la comparación de las múltiples culturas. En realidad, la antropología cultural nace justamente con la pretensión de estudiar al hombre comparando culturas y esto en un principio significaba investigar culturas distintas de la nuestra. Como decía Lévi-Strauss, el antropólogo es el «astrónomo» de las ciencias sociales, pues el objeto de estudio de los primeros antropólogos eran las sociedades que ellos denominaban primitivas o salvajes, las sociedades tradicionales o exóticas, simples, ágrafas o preliterarias, de tecnología simple, en pequeña escala (*small scale*), cara a cara (*face to face*)... En este sentido, la antropología se caracteriza por su oposición al «etnocentrismo», al prejuicio de creer que nuestra cultura es el centro por ser la nuestra, es decir, al prejuicio de considerar que nuestros propios patrones de comportamiento son siempre naturales, buenos, importantes... y que los de las demás culturas, por el hecho de ser diferentes a los nuestros, son salvajes, inhumanos, irracionales²⁴. En definitiva, en antropología se trataría de estudiarnos a nosotros mismos (pues se trata de saber qué es el hombre), pero a través del otro.

En segundo lugar, la antropología cultural es una ciencia holística, y es esto lo que la distinguiría de otras ciencias sociales²⁵: «los antropólogos no son los únicos especialistas que estudian a los pueblos, pero son los únicos holísticos en su enfoque»²⁶. El carácter comparativo al que acabamos de referirnos se puede entender como el primer tipo de holismo, porque se trata de comparar *todas* las culturas²⁷. Todas las culturas presentes y también todas las pasadas, ya

ducción a la antropología general. Séptima edición. Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 21-2. BOHANNAN, Paul: *Para raros, nosotros. Introducción a la antropología cultural*. Akal, Madrid, 1996, pp. 7-8.

²⁴ HARRIS & JOHNSON: *Cultural Anthropology*, p. 11.

²⁵ «Lo que distingue la antropología entre las ciencias sociales es que ella es holística», HARRIS & JOHNSON: *op.cit.*, p. 2. EMBER, EMBER & PEREGRINE: *Antropología*. 10ª Edición, Pearson, Prentice Hall, Madrid, 2004, p. 3. También el inglés Raymond Firth señala el carácter holístico y comparativo de la antropología (*Elementos de antropología social*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, pp. 36-37).

²⁶ HAVILAND et al.: *Cultural Anthropology*, p. 7.

²⁷ Cf. por ejemplo, la «Muestra etnográfica mundial» que propone George Meter Murdock («Muestra etnográfica mundial», en LLOBERA, José R. (ed): *La antropología como ciencia*, pp. 203-230).

que se pretende lograr una comparación a lo largo del espacio y del tiempo: la antropología es «el estudio de la humanidad en todos los tiempos y lugares»²⁸.

Pero la antropología cultural es holística también en otros sentidos. No se trata sólo de estudiar todas las culturas, sino que, al centrarnos en una cultura, hemos de estudiar todos sus elementos: «Otras disciplinas en las ciencias sociales se ocupan de un segmento particular de la experiencia humana o de un tiempo o fase particular del proceso cultural. En contraste, la antropología busca entender todos los componentes y procesos de la vida social»²⁹. Esto encaja con las teorías clásicas en antropología, con las teorías funcionalistas y estructuralistas, en las que los elementos han de estudiarse como partes del todo social³⁰: «Holismo es un enfoque que asume que cualquier aspecto singular de la cultura está integrado con otros aspectos, de modo que ninguna dimensión singular de la cultura puede ser entendida aisladamente»³¹. Además, al estudiar todos los aspectos culturales incluimos también los biológicos y así la antropología entra en relación con las ciencias parciales del hombre, tanto sociales como naturales (del tipo de la psicología, economía, sociología o biología³²).

La antropología cultural posee una subdisciplina importante que es la «etnografía». Etnografía significa literalmente «escribir sobre los pueblos». Se trata de la descripción de las distintas culturas utilizando el «trabajo de campo» o la «observación participante», que funciona como carné de identidad de la antropología social. La «observa-

²⁸ HAVILAND et al.: *Cultural Anthropology*, p. 6. También Ember et al., *Antropología*, p. 2.

²⁹ HARRIS & JOHNSON: *Cultural Anthropology*, p. 3.

³⁰ Hacer compatibles el enfoque comparativo de distintas sociedades en el espacio y el estudio de la sociedad como un todo no es tarea fácil. Como afirma Evans-Pritchard, la antropología se vio obligada a cambiar el método comparativo al emplear el funcionalismo, pues tuvo que pasar de comparar rasgos aislados (clasificación etnológica) a comparar «sistemas de relaciones» (*Social Anthropology*, p. 56-7). Veremos que también plantea problemas la comparación en el tiempo (por ello, frente al estudio funcionalista limitado al presente, Evans-Pritchard pedía introducir el tema de la historia).

³¹ HARRIS & JOHNSON: *Cultural Anthropology*, p. 3.

³² HAVILAND et al.: *Cultural Anthropology*, p. 7. Me gustaría señalar que el carácter holístico de la antropología cultural es lo que la permite competir con la antropología filosófica, definida desde su inicio como ciencia holística. Pero las otras tres subdisciplinas de la antropología general son ciencias claramente parciales y no se acaba de entender la razón de incluirlas a ellas –y no a las otras múltiples ciencias positivas del hombre– dentro de la antropología general.

ción participante» consiste en el estudio directo, cara a cara, que hace el antropólogo de la cultura en cuestión: «una descripción de primera mano de una cultura viva basada en la observación personal»³³. El antropólogo social no puede llevar las culturas a un laboratorio y lo que hace es trasladarse él a la cultura que quiere estudiar. Es observación, porque el antropólogo toma distancia teórica, pero lo peculiar de la antropología cultural viene dado por el carácter participante de la observación: el antropólogo ha de estar integrado en la sociedad en cuestión, ha de ser uno más³⁴.

Si comparamos varias culturas, la etnografía deja paso a la «etnología», que se puede definir como «un estudio de un tema o problema particular en más de una cultura, usando una perspectiva comparativa»³⁵. La antropología cultural sería la última síntesis que engloba mediante una teoría unitaria los resultados de la etnología³⁶.

Tras definir la antropología cultural, vemos aparecer con fuerza el problema de su delimitación respecto a otras ciencias sociales, en concreto, respecto a la sociología. La distinción inicial se haría del modo siguiente: la sociología se limitaría a estudiar nuestra cultura y la antropología cultural se ocuparía de las sociedades distintas de la nuestra; investigaría las sociedades primitivas, utilizando el trabajo de campo, que es el método más apropiado en sociedades no tan complejas como la nuestra. Radcliffe-Brown³⁷ nos recuerda que cuando Frazer dio su lección inaugural como el primer profesor de antropología social en 1908, entendía la antropología social como una rama de la sociología que se ocupa de las sociedades primitivas, y que también Malinowski la define en su artículo sobre «Antropo-

³³ HARRIS & JOHNSON: *Cultural Anthropology*, p. 5.

³⁴ Cf., por ejemplo, DEWALT & DEWALT, WITH WAYLAND: «Participant Observation», en RUSSELL BERNARD, H. (ed.): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Altamira Press, New York, 2000. Las técnicas de trabajo de campo se exponen de modo amplio en MILLER: *Cultural Anthropology*, p. 35-43.

El problema es cómo lograr una participación que evite los condicionamientos de la propia cultura del antropólogo. Y esto nos enfrenta con el *difícil problema filosófico de la intersubjetividad, que sorprendentemente se da por resuelto en la antropología cultural*.

³⁵ HARRIS & JOHNSON: *Cultural Anthropology*, p. 6.

³⁶ Cf., por ej., LÉVI-STRAUSS: *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires, 1972, p. 319. Pero en Europa continental y en América todavía puede encontrarse el término «etnología» aplicado directamente a la antropología social o cultural (Cf. BARNARD: *History and Theory in Anthropology*, p. 2).

³⁷ «Antropología social», en LLOBERA (ed.): *La antropología como ciencia*. Anagrama, Barcelona, 1975, p. 47-8.

logía social» en la 13ª edición de la Enciclopedia Británica como «una rama de la sociología, aplicada a las tribus primitivas». Por su parte, Radcliffe-Brown propone la conocida fórmula de la antropología como «sociología comparativa»³⁸: «La antropología social puede definirse como la investigación de la naturaleza de la sociedad humana por medio de la comparación sistemática de sociedades de tipos diversos, prestando atención particular a las formas más simples de las sociedades de los pueblos primitivos, salvajes o prealfabetos»³⁹. También Evans-Pritchard señala que «la antropología social en el sentido moderno de la palabra vino a la existencia como una disciplina distintiva en la que los problemas teóricos de la sociología general son estudiados mediante la investigación en sociedades primitivas»⁴⁰.

El problema es que esta limitación del objeto de estudio a los pueblos primitivos sólo es válida en los comienzos de la disciplina. Como dice Lévi-Strauss, se asiste a un curioso fenómeno que consiste en que la antropología se desarrolla al mismo tiempo que los pueblos primitivos tienden a desaparecer⁴¹; y es que la antropología deja pronto de restringirse a otras culturas en pequeña escala, para pasar a estudiar igualmente la nuestra (y otras grandes culturas como las asiáticas...). Los antropólogos actuales hacen sus investigaciones en las sociedades industriales, en fábricas, prisiones, sanatorios mentales...⁴². E, incluso, teniendo en cuenta la globalización en el mundo actual, Marc Augé no duda en afirmar que «ha llegado la hora de una antropología generalizada para el conjunto del planeta»⁴³. Por tanto, es patente que las sociedades primitivas han dejado de ser objeto privilegiado de estudio de la antropología. Además, como indica Lévi-Strauss, también la demografía, la psicología social, la ciencia

³⁸ Por ejemplo, RADCLIFFE-BROWN, A.R.: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, 1972, p. 11.

³⁹ «Antropología social», p. 47.

⁴⁰ *Social anthropology*, p. 56.

⁴¹ *Antropología estructural*, p. 311.

⁴² MAIR, L.: *Introducción a la antropología social*, Alianza Universidad, Madrid, 1998, p. 14-5. Ya P. Mercier describía la ampliación del ámbito de estudio de la antropología (*Historia de la antropología*, pp. 205-6).

⁴³ AUGÉ, Marc: *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona, 1998, p. 165. Las sugerentes reflexiones de este antropólogo sobre la «sobremodernidad» y los «no-lugares», que pretenden orientar los estudios antropológicos empíricos sobre nuestra propia cultura, tienen un claro tinte filosófico (cf. también AUGÉ: *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Édition du Seuil, 1992).

política y el derecho se interesan por los salvajes. Teniendo todo esto en cuenta, no es extraño que Lévi-Strauss pueda concluir que «la antropología no se distingue de las otras ciencias humanas y sociales por un tema de estudio propio»⁴⁴. ¿Cómo diferenciar entonces la antropología de las otras ciencias sociales? La respuesta consiste en acudir al método característico de la antropología, que es el trabajo de campo. En antropología se han de estudiar grupos pequeños, sociedades a pequeña escala o grupos pequeños en sociedades a gran escala, de modo que se pueda aplicar a ellos la observación participante. Esta solución no parece, sin embargo, muy acertada, porque implica ignorar las relaciones de los grupos pequeños dentro del grande, lo cual es un factor decisivo en una perspectiva holística. Y si decidimos considerar las relaciones en la cultura a gran escala nos vemos de nuevo obligados a utilizar métodos propios de la sociología como, por ejemplo, la estadística. Además, en sociología se usa ya la observación participante, hasta tal punto que se habla de un campo totalmente nuevo en dicha ciencia que es la «etnometodología»⁴⁵. Con lo cual la frontera entre ambas ciencias se vuelve de nuevo difusa.

3. El lugar de la antropología cultural

La antropología cultural tiene, desde luego, un gran atractivo e interés. El mirar hacia otras culturas y el emplear la observación participante en sectores reducidos de la nuestra puede resultar de utilidad para hacernos una visión más rica de lo que es el hombre. Y los objetivos prácticos que proponen los antropólogos culturales, como C. Kluckhohn, son, sin duda, muy loables: «La antropología proporciona una base científica para estudiar el importante dilema a que se enfrenta el mundo de hoy: ¿cómo pueden pueblos de distinto aspecto, con lenguajes mutuamente ininteligibles y modos de vida diferentes, vivir pacíficamente juntos?»⁴⁶. Pero lo que voy a intentar mostrar aquí es que para cumplir sus objetivos como ciencia empírica la antropología cultural tiene que ser consciente de sus límites, es decir, debe reconocer su necesaria dependencia de la antropología filosófi-

⁴⁴ *Antropología estructural*, p. 311.

⁴⁵ GRUNLAN & MAYERS: *Cultural Anthropology. A Christian Perspective*, Second Edition, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1988, p. 237.

⁴⁶ KLUCKHOHN, C.: *Antropología*. FCE, México, 1974, p. 11.

ca. Lo sorprendente es que no sólo rechace dicha dependencia, sino que la antropología cultural, al autodefinirse académicamente, niegue la misma existencia de la antropología filosófica.

Según hemos comprobado en el apartado anterior, entre los campos de la antropología general no se menciona nunca la antropología filosófica. Si la antropología filosófica no es antropología parece que al menos debería aparecer entre las ciencias con las que se relaciona la antropología cultural, pero tampoco se hace explícita dicha relación. El conocido manual de C.P. Kottak ofrece varios apartados en los que se discute la relación de la antropología con el resto de las ciencias humanas. Entre ellas aparecen la sociología, la ciencia política y económica, la psicología y la historia⁴⁷. También aparecen las humanidades, pero en ellas ni siquiera se menciona la filosofía. Las humanidades incluyen las «bellas artes» y sólo una referencia a las expresiones culturales como textos pautados (Ricoeur, Geertz) y a la tesis postmodernista puede llevar a pensar que los autores tienen alguna noticia de la existencia de la filosofía.

Como se dice explícitamente en el manual de Harris y Johnson⁴⁸, los campos en los que se divide la antropología son los campos en los que los Departamentos de Antropología de los Estados Unidos ofrecen cursos. Pero esta razón fáctica no constituye por sí misma una razón científica y, por tanto, resulta inevitable hacer la siguiente pregunta: ¿tiene alguna justificación teórica la eliminación sistemática de la antropología filosófica que de hecho encontramos en la antropología cultural? Parece obvio que no.

La antropología cultural, aislada de toda relación con una antropología filosófica, es la que pretende decirnos qué es el hombre. M. Harris considera que sólo ella puede quitarnos las anteojeras culturales y ofrecernos una auténtica visión del hombre: «Los antropólogos creen que el único modo de alcanzar un conocimiento profundo de la humanidad consiste en estudiar tanto las tierras lejanas como las próximas, tanto las épocas remotas como las actuales. Y adoptando esta visión amplia de la totalidad de la experiencia humana, quizá logremos arrancarnos las anteojeras que nos imponen nuestros estilos de vida locales para ver al ser humano tal como realmente es»⁴⁹. Pero ¿es posible ver al ser humano tal como realmente es si conta-

⁴⁷ KOTTAT, C.Ph.: *Antropología cultural*. Novena edición, Mc. Graw Hill, Madrid, 2002, pp. 16-20.

⁴⁸ *Cultural Anthropology*, p. 2. También HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, p. 21.

⁴⁹ HARRIS, M.: *Introducción a la antropología general*, p. 23.

mos tan sólo con un método empírico comparativo? Creo que no. En mi opinión, las peores anteojeras consisten en creer que nos hemos librado de ellas por el hecho de mirar a otras culturas. Consisten en creer que basta con mirar a otras culturas para lograr acceder realmente a ellas (problema de la intersubjetividad). Consisten en creer que el método empírico de comparación es capaz de abrirnos los ojos acerca de otras culturas y de nosotros mismos. En realidad, no hay anteojeras más reductoras que las que limitan lo dado a lo empíricamente dado por comparación. Esto es lo que intentaré mostrar en el resto del artículo.

4. Filosofía y ciencias positivas

La situación de la antropología filosófica respecto a la cultural constituye un ejemplo paradigmático de la relación de la filosofía con las ciencias positivas. En la cultura actual la filosofía ha sido desplazada del centro del saber, pues el saber, la ciencia, la *episteme*, se ha reducido al saber de las ciencias positivas. Todo lo que no es ciencia positiva se relega al ámbito de la pura opinión, de las preferencias individuales totalmente arbitrarias. Las ciencias empíricas parecen ser las únicas capaces de ofrecer conocimientos indiscutibles: sólo ellas muestran un progreso constante e imparable en su inestimable contribución al progreso técnico. Las ciencias ocupan por completo el campo de la *episteme* y todo lo demás se reduce al nivel de la *doxa*.

Pues bien, frente a esta concepción habitual hoy en día, se trata de mostrar que convertir las ciencias en un absoluto, en el modelo único de conocimiento, no es más que un absurdo teórico, pues la verdad de la ciencia sólo tiene sentido sobre la base de algo que no es ciencia positiva, sino, más bien, un pensar filosófico. Para verlo con algún pormenor es interesante recurrir a ciertas ideas propuestas por Martin Heidegger en *Ser y tiempo*.

Utilizando sus certeras palabras, podemos afirmar que las ciencias fijan el dominio de cosas de manera «ingenua y rudimentaria»⁵⁰. Las ciencias recogen una gran cantidad resultados concretos en manuales y da la impresión de que en esta acumulación de resultados resi-

⁵⁰ La antropología cultural americana en la que aquí me estoy centrando es la más radical en la negación de la filosofía, pero tampoco las otras corrientes antropológicas hacen explícita su fundamentación en la antropología filosófica (aunque no falten autores que son conscientes de la decisiva importancia de la filosofía, como Pocock, D.F., *Antropología social*, Herder, Barcelona, 1964).

de el progreso de la ciencia. Pero lo que muestra Heidegger es que en el fondo las cosas son bastante distintas, pues en las ciencias «su verdadero progreso no consiste tanto en recoger los resultados y recluirlas en “manuales”, cuanto en ese preguntar por las estructuras fundamentales del correspondiente dominio, que surge, las más de las veces como una reacción, de semejante acumulación de nociones sobre las cosas»⁵¹. La madurez de la ciencia se ve, no en la obtención de resultados que puedan servir de apoyo al progreso técnico, sino en su capacidad de revisión de los conceptos fundamentales, es decir, en su poder para experimentar una crisis de dichos conceptos.

Las crisis de fundamentos que experimentan las ciencias muestran que ellas no se bastan a sí mismas, sino que en el fondo dependen de la filosofía. Como dice Heidegger, para lograr una genuina legitimación de los conceptos fundamentales de las ciencias es necesario interpretar a los entes –que son el objeto de la ciencia– a partir de su ser, es decir, es necesario elaborar «ontologías regionales» que pregunten por los modos de ser de los entes y justifiquen así la distinción entre los varios tipos de entes, como pueden ser quizás el ser vivo, el ser matemático, la materia inanimada o el ser humano. Este preguntar ontológico es previo al preguntar óntico de las ciencias, pues sólo él puede proporcionar su objeto de estudio a las distintas ciencias positivas y hace así posible el preguntar óntico de las ciencias, en el que se ha de suponer ya dado dicho objeto de estudio. A su vez, las ontologías regionales necesitan de una ontología general que pregunte por el ser en general y no sólo por los modos de ser.

Teniendo esto en cuenta, podemos afirmar que al entender la ciencia como el modelo de todo saber, lo que se hace es tomar los conceptos fundamentales «ingenuos y rudimentarios» como presupuestos indiscutidos e indiscutibles. Y sobre esta base, que sólo es indiscutible porque así se ha decidido para facilitar el progreso de la ciencia –no porque lo sea en sí misma–, se edifica la ciencia. Parece entonces claro que la pretensión de las ciencias positivas de agotar el ideal de la cientificidad no es más que un absurdo. En realidad, ha de haber una *ciencia en sentido estricto* que quede más acá de las distintas ciencias positivas y que sea capaz de delimitar el objeto de estudio (y, por tanto, el método) de cada una de ellas. Y la filosofía (como ontología general capaz de elaborar ontologías regionales) es justamente esa ciencia previa y fundamental.

⁵¹ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 16. Aufl., 1986, p. 9.

Para terminar esta sección me gustaría mencionar una cuestión que pueden pasar por alto los lectores no interesados directamente en los problemas de filosofía primera. Se trata del hecho de que la antropología filosófica podría revelarse como la «ontología fundamental» –fundamento del resto de ontologías regionales–. El carácter «singular» del hombre implica justamente que el hombre posee una relación privilegiada con el ser en general, que permite que la antropología filosófica se convierta en el necesario primer paso en la ontología general (metafísica como «metaantropología», si utilizamos la expresión de Scheler). Creo que la filosofía del primer Heidegger nos permite defender esta tesis, pues su analítica o metafísica del «ser ahí (*Dasein*)» debe considerarse como un nuevo intento en antropología filosófica («ser ahí» es el término con el que Heidegger sustituye el término «hombre»), y la metafísica del ser ahí es, para Heidegger, la «ontología fundamental». Pero, como es sabido, Heidegger siempre se ha opuesto a que se catalogue su teoría del ser ahí como antropología filosófica. Veamos por qué.

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger trata explícitamente el tema de la antropología y niega que la antropología filosófica (como ontología regional que intenta determinar el fin y/o el punto de partida de la filosofía) pueda ser el fundamento de la ontología, pero mi idea es que al hacerlo se refiere a la antropología del tipo de la propuesta por Scheler y no a la antropología tal como aquí la estamos considerando, como filosofía primera acerca del hombre. En efecto, lo que intenta mostrar Heidegger es que la misma idea de una antropología filosófica adolece de una fuerte «indeterminación (*Unbestimmtheit*)»⁵² y, por tanto, lo que habría que hacer, en primer lugar, es determinarla de modo preciso. Hemos de elaborar «la pregunta por el hombre con vistas a una fundamentación de la metafísica»⁵³. Y al formular con rigor la pregunta por el hombre no encontramos una «antropología filosófica» del tipo de la propuesta por Scheler, pero sí una «metafísica del ser ahí». El ser ahí no es el ser humano de la antropología filosófica al uso –tipo Scheler–: es el hombre, pero sólo en tanto que lo consideramos como ser ahí, como existencia⁵⁴. Por consiguiente, podemos afirmar que la antropología bien entendida sería la metafísica del ser ahí.

⁵² *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Fünfte, vermehrte Auflage, 1991, &37, pp. 210-213.

⁵³ *Op. cit.* &38, p. 218.

⁵⁴ «Si el hombre sólo es hombre *sobre la base del ser ahí en él*, la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser, en principio, una

Encontramos, incluso, un texto de *Introducción a la metafísica* en el que Heidegger repite el planteamiento que Scheler convirtió en idea fundadora de la antropología:

«si queremos formular la pregunta: “¿por qué es el ente y no más bien la nada?” en su sentido interrogativo justo, debemos abstenernos de dar relevancia a cualquier ente particular (*besondere*) y singular (*einzelne*), incluso debemos omitir la referencia al ser humano (...). Imaginémonos la Tierra en la oscura inmensidad del espacio cósmico. Dentro de él, comparativamente, es un minúsculo grano de arena (...). En la superficie de este minúsculo grano de arena, en un hormigueo incontrolado, vive una muchedumbre aturdida de animales supuestamente inteligentes que, por un instante, han inventado el conocimiento (véase Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, obra póstuma, 1873). ¿Y qué es la extensión temporal de una vida humana dentro del curso de millones de años? Apenas es un paso del índice de segundos, apenas el instante de una exhalación. No hay ninguna razón legítima para dar relevancia, dentro del ente en su totalidad, precisamente a este ente llamado ser humano y al cual, ocasionalmente, pertenecemos nosotros mismos.

Sin embargo, en tanto que en la mencionada pregunta resulta enfocado alguna vez el ente en su totalidad, sucede que el preguntar se relaciona con el ente en su totalidad y éste, a su vez, con dicho preguntar de una manera que sí es señalada (*ausgezeichnete*), puesto que es única (*einzigartige*). (...) La pregunta por qué se enfrenta en cierto modo con el ente en su totalidad, sale y se sitúa fuera de él, aunque nunca por completo»⁵⁵.

pregunta antropológica. Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre.

El problema de la fundamentación de la metafísica se enraíza en la pregunta por el ser ahí en el hombre», *op.cit.* &41, pp. 229-230. «La revelación de la constitución del ser del ser ahí es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto que en ella debe ponerse el fundamento de la posibilidad de la metafísica –la finitud del ser ahí como su fundamento–. El contenido de este título incluye el problema de la finitud en el hombre como lo decisivo para posibilitar la comprensión del ser», *op.cit.*, &42, p. 232.

⁵⁵ *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998, p. 34. Y al final lo dice incluso más claramente: «La pregunta de quién sea el hombre está íntimamente vinculada con la pregunta por la esencia del ser. La determinación de la esencia del hombre, necesaria desde aquí, no es, empero, asun-

Como vemos, si para Scheler se trataba de ir más allá del «concepto sistemático natural» de hombre que lo entiende como un animal más, Heidegger tampoco da relevancia al hombre como un animal perdido en la inmensidad del espacio cósmico, sino que considera relevante la pregunta por el ser en general, que es «señalada» porque puede quedar fuera del ente en su totalidad. Y, como mostraba el Heidegger de *Ser y tiempo*, el hombre ha de ser «aquello a que se pregunta (*Befragtes*)» al formular la pregunta por el ser (el ente al que se pregunta sobre su ser), porque el hombre posee una «preeminencia (*Vorrang*) óntico-ontológica»⁵⁶. El hombre es un ente «señalado (*ausgezeichnet*)» entre los otros entes⁵⁷, porque es ontológico, porque «en su ser *le va* este su ser»⁵⁸, porque es «existencia», «ser ahí». De este modo, llegaríamos al «concepto esencial» de hombre, si bien entendido del único modo que Heidegger considera correcto: como ser ahí o existencia (y llegaríamos a la antropología filosófica como ontología fundamental). En realidad, Heidegger cree que Scheler no es suficientemente radical en su determinación del «concepto esencial» de hombre, pues no logra entenderlo como existencia y, por ello, en el fondo lo sigue considerando como un ente más (como un animal más) –ignorando así la diferencia ontológica entre el ser y el ente–.

El problema es, por tanto, decidir qué antropología filosófica es más acertada, si la de Scheler o la de Heidegger, es decir, nos debemos preguntar si la «existencia» heideggeriana puede reemplazar al «espíritu» del que hablaba Scheler. Mi opinión es que no. Creo que cualquier antropología ha de contar con la existencia, pero creo también que la existencia no puede eliminar por completo la esencia. En concreto, al prescindir de la esencia, Heidegger prescinde no sólo del «espíritu» scheleriano, sino, en general, del «yo», del «sujeto». Aunque no lo parezca a primera vista, lo cierto es que la existencia, el ser ahí no es un sujeto: es la mera apertura asubjetiva, el «lugar» que el ser exige para su manifestación.

to de una antropología libremente flotante en el aire, que en realidad, se representa el hombre de la misma manera como la zoología se representa el animal. La pregunta por el ser-hombre, en su dirección y alcance, está ahora *únicamente* determinada desde la pregunta por el *ser*. Dentro de la pregunta por el ser, la esencia del hombre se debe concebir y fundamentar (...) como *el lugar (die Stätte)* que el ser exige para su manifestación» (*op.cit.*, p. 156).

⁵⁶ *Sein und Zeit*, &4, p. 14.

⁵⁷ *Sein und Zeit*, &4, p.11.

⁵⁸ *Sein und Zeit*, &4, p.12.

Quizás aquí encontremos la clave para entender por qué Heidegger no se refiere nunca a su teoría como antropología filosófica. La razón es que trata de una antropología en la que no hay sujeto y, por tanto, no hay hombre en sentido estricto...; lo que hay es «ser». Esto ya se afirma de modo explícito en «Carta sobre el humanismo»⁵⁹ donde Heidegger se opone a todos los humanismos existentes hasta el momento, porque lo que importa es el ser y no el hombre como tal: «Y así, en la determinación de la humanidad del hombre como existencia, lo que interesa es que lo esencial no es el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex-sistencia (*Ek-sistenz*)»⁶⁰. «La esencia del hombre reside en la ex-sistencia. Ésta es la que importa esencialmente (...). Si nos decidimos a conservar esta palabra, humanismo significa ahora que la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal»⁶¹. El hombre deja de ser el «señor del ente» para convertirse en el «pastor del ser», y el pastor del ser no puede aspirar a centrar una antropología filosófica⁶²: la tesis de la antropología heideggeriana es justamente la disolución de la antropología como ciencia.

En definitiva, si la arriesgada interpretación de Heidegger que estoy proponiendo no es errónea, en la peculiar antropología heideg-

⁵⁹ En esta obra, el segundo Heidegger sigue aceptando la idea de la antropología filosófica de que el hombre no es un animal más y considerando que las opciones previas a la suya no son lo suficientemente radicales (porque permanecen en la «metafísica», en el desconocimiento de la diferencia ontológica): «La confusión del biologismo no se supera por añadirle a lo corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y, además, predicar más alto que nunca la elevada estima en que se debe tener al espíritu. (...) Así como la esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal, así tampoco esa insuficiente definición esencial del hombre se deja de lado ni se arregla al dotar al hombre de un alma inmortal o de la facultad racional o del carácter de persona», «Brief über den "Humanismus"», en *Gesamtausgabe*, Band 9, *Wegmarken*, pp. 313-364, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2., durchgesehene Auflage, 1996, pp. 324-5. El problema es que, cuando Heidegger define la «existencia», el hombre desaparece junto con el sujeto, y así el nuevo humanismo no metafísico deja de ser humanismo.

⁶⁰ *Op.cit.*, pp. 333-4.

⁶¹ *Op.cit.*, p. 354.

⁶² Heidegger dice mantener la dignidad en el hombre para que su pensar del ser no se convierta en «portavoz de lo inhumano» (*op.cit.* p. 346): «En este "menos" el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana (...). Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda (*Wabrmis*) de su verdad» (*op.cit.*, p. 342). Pero al negar el sujeto, la dignidad del hombre es la dignidad de la nada, porque el hombre es la nada en la que hay el ser (que es «guarda» de la verdad del ser).

geriana encontramos la raíz filosófica más profunda, tanto del post-modernismo que elimina todo sujeto, como de la sustitución de la antropología filosófica por la antropología cultural, que ocupa el vacío dejado por una antropología filosófica que se ha disuelto a sí misma como ciencia al eliminar al hombre.

Aunque aquí no puedo entrar en el tema, en otros lugares he intentado justificar por qué me parece que la propuesta heideggeriana acerca del sujeto es insostenible. A mi juicio, la pregunta por el ser no se hace a sí misma –no es un mero «acontecimiento (*Geschehnis*)⁶³–, sino que la hace necesariamente un sujeto; el yo del preguntar puede estar implícito, oculto, perdido, pero no se puede eliminar. El que piensa es por principio el hombre: el pensar del hombre no se puede sustituir por el «pensar del ser», con el célebre genitivo subjetivo y objetivo. Hemos de seguir sosteniendo que el hombre es un yo, un sujeto (aunque sea un sujeto no «clásico») ⁶⁴ y por ello puede ocupar un puesto privilegiado en la totalidad de lo real.

5. Crítica al método empirista en antropología

Veamos de modo más concreto en qué sentido el fundamento de la antropología cultural está en la antropología filosófica. Se trata de mostrar que el «concepto fundamental» que articula la antropología cultural, el concepto de «hombre», sólo se puede obtener desde una reflexión filosófica.

La antropología cultural cree que puede describir cada vez más perfectamente lo que es el hombre mediante la comparación entre

⁶³ *Einführung in die Metaphysik*, p. 4.

⁶⁴ El yo del hombre no es, desde luego, un sujeto absoluto: es un yo temporal, que se da de modo prerreflexivo e implícito en la experiencia prepredicativa del mundo de la vida; es un yo pasivo, esencialmente ligado al cuerpo; es un «sujeto», pero que obliga a reformular la ontología de la «sustancia», por ejemplo, en el sentido indicado por Zubiri, para poder dar cabida dentro de sí al dinamismo de la existencia, sin por ello perder la esencia (Cf. FERNÁNDEZ BEITES, Pilar: «El yo y su donación prerreflexiva», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Vol. XXIX, pp. 393-417, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2002; «Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona», *Revista de filosofía*, 107, pp. 55-83, Universidad Iberoamericana, México, 2003; «El dinamismo de la vida humana: personalidad y “personidad”», en A. CORDOVILLA PÉREZ, J. M. SÁNCHEZ CARO, S. DEL CURA ELENA (dir.): *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*. Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 447-471).

culturas (estudio óptico), pero en realidad esto sólo tiene sentido si se cuenta ya previamente con una idea del hombre (estudio ontológico que ofrece la antropología filosófica). La antropología cultural que compara culturas presupone una idea del hombre como, por ejemplo, la que Heidegger desarrolla al entender al hombre como ser-ahí (*Dasein*):

«Pero hasta ahora quien nos depara la noción de los primitivos es la etnología. Y ésta se mueve ya desde el primer momento de “recogida de material” y del cribado y elaboración del mismo, dentro de determinados conceptos previos e interpretaciones del humano ser ahí en general. (...) También la etnología presupone como hilo conductor una analítica del ser ahí suficientemente desarrollada.

(...) Favorable a un fructífero ataque de este problema parece ser la riqueza en nociones acerca de las más variadas y remotas culturas y formas del ser ahí de que se dispone hoy. Pero sólo parece ser. En el fondo es semejante superabundancia de nociones la tentación que lleva a desconocer el verdadero problema. El sincrético compararlo todo y tipificar no da simplemente de suyo un genuino conocimiento de esencias. La posibilidad de dominar lo múltiple dentro de una tabla no garantiza una real comprensión de lo que se tiene ordenado ahí delante. El genuino principio del orden tiene su peculiar contenido objetivo (*Sachgehalt*), que no se encuentra jamás mediante la operación misma de ordenar, sino que ya está dado por supuesto en ella»⁶⁵.

Más adelante⁶⁶, Heidegger incluye el objetivo de la antropología cultural de «comprender las culturas más extrañas» y sintetizar éstas con la nuestra dentro del estado de la «caída» (se trata de una de las notas de la caída que es el «extrañamiento (*Entfremdung*)»). En la caída el hombre vive en la «impropiedad» de la «avidez de novedades», que pasa de novedad en novedad, de cultura en cultura creyendo que así logrará comprenderse mejor a sí mismo (en un desarraigo total debido a la ausencia del genuino comprender).

Pero la idea defendida por Heidegger en realidad la había ya justificado años antes su maestro Edmund Husserl. Husserl hace una crítica contundente y definitiva al método empirista de los «círculos de semejanza» que cree que puede obtener la «esencia» a partir de la

⁶⁵ *Sein und Zeit*, &11, pp. 51-2.

⁶⁶ *Op.cit.*, &38, p. 178.

comparación, es decir, que cree que puede llegar a saber lo que algo es mediante la comparación con lo semejante a ello. Lo que muestra Husserl es que en realidad lo cierto es más bien lo contrario: que cualquier comparación exige una esencia previa. Husserl muestra que suponer que la esencia puede sustituirse por un círculo de semejanzas es un claro error porque decidir dónde trazar el círculo exige saber el «respecto a qué» buscamos la semejanza. Y el «respecto a qué» es justamente la esencia. Esta crítica ha de considerarse definitiva, pues es un dato indiscutible que todo es semejante a todo y que, por tanto, contar con los elementos semejantes implica contar ya con aquello respecto a lo que se asemejan:

«La concepción empirista, que pretende evitar la necesidad de admitir los objetos específicos, retrocediendo a la extensión de éstos, es por tanto imposible. No puede decirnos qué es lo que da unidad a la extensión. La objeción siguiente nos lo hace ver particularmente claro. La concepción combatida opera con “círculos de semejanza”, pero toma hartamente la dificultad que representa el hecho de que cada objeto pertenezca a una pluralidad de círculos de semejanza y de que sea preciso contestar a la pregunta acerca de lo que separa unos de otros esos círculos de semejanza. Se ve claramente que, sin tener ya la unidad de la especie, sería inevitable un *regressus in infinitum*. Un objeto *A* es semejante a otros objetos; a unos desde el punto de vista *a* y a otros desde el punto de vista *b*, etcétera. El punto de vista mismo no debe, empero, significar que exista una especie que crea unidad. ¿Qué es, pues, lo que hace, por ejemplo, que el círculo de semejanza condicionado por la *rojez* sea uno frente al condicionado por la *triangularidad*? La concepción empirista sólo puede decir: son semejanzas distintas; si *A* y *B* son semejantes con respecto a la rojez, y *A* y *C* son semejantes con respecto a la triangularidad, estas semejanzas son *específicamente* diferentes. Pero entonces tropezamos de nuevo con las especies»⁶⁷.

⁶⁷ *Husserliana* XIX/1, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil, M. Nijhoff, Den Haag, 1984, p. 120 (2ª investigación, &4). Para llegar a la esencia basta con la «intuición eidética» realizada sobre un solo individuo, y ella nos permite agrupar los individuos semejantes a él.

Heidegger utiliza este mismo argumento: «Si ahora debemos decir y delimitar qué es la esencia del árbol, nos apartaremos de la idea general y nos volveremos a las especies peculiares de árboles y a ejemplares singulares de estas espe-

Como vemos, comparando no se obtiene la esencia triángulo... y mucho menos la esencia hombre. La comparación empírica llevada a cabo por la antropología cultural en realidad presupone una idea previa de lo que es el hombre, y esta idea previa sólo puede proporcionarla la antropología filosófica.

La verdad es que el método empirista de comparación no es válido ni siquiera en las ciencias naturales. En el ámbito de la filosofía de la ciencia, la crítica de K. Popper al neopositivismo lógico no admite réplica. El neopositivismo es inconsistente pues sólo admite teorías analíticas o comprobables empíricamente, pero esta misma tesis que afirma la existencia de hechos previos a cualquier teoría no es, ni analítica, ni comprobable empíricamente. Además, el neopositivismo es insostenible, pues no hay hechos brutos, sólo hay «hechos para» teorías, es decir, que la teoría decide de antemano cuáles son los hechos posibles⁶⁸. Los hechos ni siquiera pueden verificar una teoría, sino tan sólo falsarla (racionalismo crítico de Popper y Albert).

Pero ¿se aplican realmente estas fuertes críticas a la antropología cultural?

En principio, la antropología cultural no parece negar la importancia de la teoría (los relatos de viajeros constituyen la prehistoria, pero no la historia de la disciplina). El problema es que en antropología las teorías se suelen entender desde el dogma del empirismo

cies. Este procedimiento es tan obvio que casi vacilamos en mencionarlo expresamente. Sin embargo, las cosas no son *tan* simples como eso. ¿Cómo podríamos encontrar realmente lo particular tantas veces invocado, los árboles singulares como *tales*, como árboles, cómo podríamos siquiera *buscar* aquello que son los árboles, a no ser que la representación de lo que es un árbol iluminara nuestros pasos? Si esta representación general de “árbol” fuese tan completamente indeterminada y confusa que no nos proporcionara una indicación segura en el buscar y el hallar, podría suceder que en su lugar nos hiciéramos con automóviles o conejos como lo particular determinado, como ejemplos de árbol. Podríamos registrar miles y miles de árboles y, sin embargo, mientras no iluminara nuestros pasos el conocimiento de la *arboridad* (...) todo sería una empresa vana en la que de tantos árboles no veríamos el árbol (*Einführung in die Metaphysik*, pp. 60-1).

⁶⁸ Es más, lo que afirma Husserl es que hemos de contar las esencias entre los hechos auténticos. La intuición que proporciona hechos no es sólo la «intuición sensible» (individuos), sino la «intuición eidética» (esencias). Por ello afirma Husserl, refiriéndose a los fenomenólogos que aceptan las esencias: «somos nosotros los auténticos positivistas» (*Husserliana* III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, neu hrsg. von Karl Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag, 1976, &20).

clásico o del neopositivismo, y se construyen, por tanto, mediante la mera comparación de datos empíricos (sin caer en la cuenta de que el mismo trabajo de campo etnográfico, que supuestamente extrae los «datos» empíricos, implica ya el uso de teorías)⁶⁹. En la bibliografía encontramos, efectivamente, amplias críticas que inciden en el claro empirismo de la antropología cultural. Por ejemplo, José R. Llobera considera que «el obstáculo fundamental para el desarrollo de una antropología científica es el dogma empirista e inductivista que caracteriza a nuestra disciplina»⁷⁰. También afirma Stephen A. Tyler: «si queremos preservar la dedicación única de la antropología a una visión holística del hombre, no podemos permitir los grilletos de las preconcepciones de una ciencia materialista y empírica»⁷¹.

Los propios antropólogos no han ignorado nunca, ni mucho menos ahora, el carácter problemático que tiene su disciplina. G.W. Stocking Jr. afirma que «de hecho, la unidad de la antropología como una disciplina es en sí misma problemática históricamente»⁷². Y algunas corrientes actuales de antropología niegan ya de modo explícito el carácter científico del método antropológico. Por ejemplo, las teorías de inspiración marxista no dudan en desacreditar por completo las teorías antropológicas clásicas (funcionalismo y funcionalismo estructural) alegando que en realidad eran pura ideología, pues tratarían de justificar el colonialismo y el imperialismo, que posibilitaron y financiaron los primeros trabajos de campo. Pero quizás el ejemplo más significativo lo encontremos en las corrientes de antropología postmodernista que niegan explícitamente que la antro-

⁶⁹ Entre nosotros, Luis Álvarez Munárriz, por ejemplo, no duda en defender el método comparativo: «Si la Antropología Social aspira a ser una ciencia por derecho propio no se puede quedar en un nivel puramente descriptivo. Si pretende constituirse en un saber nomotético debe elevarse (...) hacia lo general y si fuera posible universal. Y la única manera de poder alcanzar este objetivo es a través del uso reglado del método comparativo (...)», «Método comparativo: marco histórico-sistemático», en LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed.): *Antropología: horizontes comparativos*. Universidad de Granada, Granada, 2002, p. 23. Podemos señalar que E. R. LEACH, en *Rethinking Anthropology* (Berg, Oxford, 2004, p. 2), defiende la generalización frente a la comparación (su propuesta es usar un «patrón matemático» para entender la sociedad); pero sigue afirmando que la generalización es inductiva (*op.cit.*, p. 5).

⁷⁰ «Postscriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología», en LLOBERA, José R. (ed.): *La antropología como ciencia*, p. 383.

⁷¹ TYLER: «Una ciencia formal», en LLOBERA (ed.): *La antropología como ciencia*, p. 331.

⁷² «Funcionalism historicized», en STOCKING, Jr. (ed.): *Funcionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, p. 3.

polología sea una ciencia, para convertirla en literatura⁷³: «En contraste con el “trabajador de campo como escritor (*field-worker-as-writer*)” encontramos el “escritor como trabajador de campo (*writer-as-field-worker*)”»⁷⁴.

En el intento de ofrecer soluciones a la crisis de la antropología proliferan los tratados de método. Incluso en los manuales más simplificados encontramos ya críticas a los trabajos de campo⁷⁵, mostrando sus limitaciones para encontrar «hechos» no contaminados de teoría. Y se buscan métodos que, sin caer en el empirismo clásico, no sean claramente relativistas como sucede en la antropología post-modernista. Por ejemplo, en H. Russell Bernard (ed.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, J. C. Johnson intenta distinguir dos tipos de investigación en antropología social⁷⁶. Está la «investigación interpretativa», que es la marcada por la antropología post-modernista. Pero, frente a ella, habría un segundo tipo de investigación que es la «investigación sistemática» (la cual, a su vez, puede tener dos enfoques compatibles: el «exploratorio descriptivo», para buscar las teorías, y el «explicativo», para comprobarlas). Como vemos, se intenta evitar el escepticismo mediante una ciencia empírica bien construida⁷⁷.

Y, sin embargo, en sus múltiples discusiones metodológicas, la antropología cultural no entra en el fondo del problema que consiste

⁷³ A. Barnard señala (*History and Theory in Anthropology*, p. 169) que el primer texto posmodernista en antropología es: CLIFFORD & MARCUS (eds.): *Writing Culture: The Poetics, and Politics of Ethnography*, 1986. El conocido interpretivista Clifford Geertz no duda en entender la sociedad como un texto y la antropología como una interpretación de segundo o tercer orden (pues sólo los nativos hacen la interpretación de primer orden). Una descripción antropológica es una «ficción», un *factum*, algo «hecho», «formado»; la diferencia con la literatura es que en esta última los hechos relatados no necesitan haber ocurrido, pero esta cuestión no es la más importante; lo realmente importante en una descripción etnológica es que sea «densa». (*La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1990).

⁷⁴ DENZIN AND LINCOLN, 1994, citado por JOHNSON, Jeffrey C.: «Research Design and Research Strategies», en RUSSELL BERNARD, H. (ed.): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, Altamira Press, New York, 2000, p. 141.

⁷⁵ MONAGHAN & JUST: *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 25- 30.

⁷⁶ JOHNSON, J.C.: «Research Design and Research Strategies», pp. 138-139. Entre otros muchos tratados de método, cf. por ejemplo, HAMMERSLEY & ATKINSON, *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós. Barcelona. 1994.

⁷⁷ M. Harris sustituye la verificación por la falsación («*falsification*»), HARRIS & JOHNSON: *Cultural Anthropology*, p. 13.

en que las teorías previas que maneja explícita o implícitamente la antropología cultural son teorías que sólo pueden ser discutidas desde la antropología filosófica. Las teorías no son meras «estrategias de investigación», como dice M. Harris, sino que ellas determinan el valor de los distintos datos empíricos que puede aportar la antropología cultural al estudio del hombre, y lo decisivo es que dichas teorías sólo se pueden justificar desde la filosofía. El marxismo que intenta mostrar que las teorías clásicas son ideologías, el postmodernismo que las intenta transformar en literatura, el materialismo cultural que entiende al hombre desde la infraestructura material... son teorías filosóficas acerca del hombre, de la realidad y de la ciencia, que han de discutirse y justificarse desde la propia filosofía.

Podemos recordar que ya Evans-Pritchard en sus conferencias de 1951 reconocía los problemas filosóficos que subyacen a los metodológicos: «Han visto ustedes que en la antropología social hay un buen número de problemas metodológicos no resueltos y de problemas filosóficos que están bajo ellos»⁷⁸. Evans-Pritchard planteaba la cuestión, luego recurrente, de que en antropología es importante el problema de la historia y por ello la antropología no debería incluirse dentro de las ciencias naturales, sino de las humanidades⁷⁹. De este modo tropezaba ya con la cuestión de las «ontologías regionales», con el problema de decidir qué región del ser corresponde al hombre y, por tanto, qué tipo de ciencia es capaz de estudiarlo con rigor. Pero lo que hay que afirmar explícitamente es que esto sólo puede determinarlo la antropología filosófica y no la propia antropología cultural, es decir, que la antropología es, en último término, filosofía⁸⁰.

6. Crítica a la reducción del hombre a un ser empírico

Voy a intentar mostrar a continuación que el problema de la antropología cultural no es un simple problema de método. La dificul-

⁷⁸ *Social anthropology*, p. 62.

⁷⁹ *Op.cit.* p. 57-60.

⁸⁰ Evans-Pritchard afirma esto en «*The Marett Lectura*», pero piensa la filosofía como cercana al arte y no como una «ciencia estricta»: «La tesis que les presento, es decir, que la antropología es un tipo de historiografía, y en último término de filosofía o arte, implica que estudia sociedades como si fueran sistemas éticos y no sistemas naturales (...)», «Antropología social: pasado y presente», en *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI, Madrid, 1990, p. 19.

tad en el estudio del hombre no se resuelve buscando un método empírico aceptable, como sucede en las ciencias naturales, porque se trata de algo mucho más profundo. El problema es si podemos tratar al hombre como un ser empírico al igual que hacen las ciencias naturales. Lo digo de modo más claro. Incluso si lográsemos un método no estrictamente empirista (por ejemplo, falsacionista) que nos permitiera conocer cada vez mejor al hombre empírico tal como se da en las distintas sociedades empíricas, no podemos seguir eludiendo la siguiente cuestión central: ¿puede entenderse al hombre si nos limitamos a estudiar los datos empíricos? Me parece evidente que no. La antropología filosófica intenta mostrar justamente que el hombre no es un ser empírico y que, en consecuencia, los resultados de la antropología cultural sólo recogen un aspecto del hombre y de la cultura, que, además, no podría ser nunca el decisivo.

Para entrar en el tema, empezamos viendo cómo expresaba Radcliffe-Brown la diferencia entre la filosofía y la ciencia empírica. La ciencia empírica se distingue de la filosofía porque no puede acceder al ámbito del valor:

«Generalmente, los filósofos se ocupan de lo que podrían o deberían ser las sociedades; intentan definir la «buena» sociedad (...). La función de los filósofos es guiar las acciones del hombre por medio de la discusión de los fines deseables. El razonamiento experimental nunca puede darnos juicios de valor; sólo puede decirnos qué son las cosas y cómo son, nunca cuáles son buenas y cuáles malas. Puede instruirnos acerca de los medios apropiados para alcanzar un fin deseado; no puede decirnos qué fines son los deseables. Si se juzga deseable borrar de la faz de la tierra una ciudad y sus habitantes, el método experimental puede suministrarnos una bomba atómica»⁸¹.

La cuestión que quiero poner de relieve es que entender al hombre implica entender el deber ser y esto, como bien dice Radcliffe-Brown, incumbe a la filosofía y no a una ciencia empírica. En el hombre resulta esencial el deber ser y por ello lo humano no coincide directamente con lo empírico, con lo que hay *de hecho*. Debido a esto, la realidad social o cultural no se agota en los hechos empíricos que descubre una ciencia positiva como la antropología cultural⁸².

⁸¹ «Antropología social», en LLOBERA, José R. (ed.): *La antropología como ciencia*, p. 51.

⁸² Bernard Lonergan subraya también la necesidad de que la ciencia del hombre vaya más allá de lo empírico: «La ciencia del hombre no puede ser meramente empírica; tiene que ser crítica; en orden a alcanzar una posición crítica,

Para justificar la tesis que acabo de enunciar, propongo fijarnos de nuevo en el existencialismo de Heidegger, que ha logrado sacar a la luz el dato básico acerca del carácter dinámico de la vida humana: el hombre no es una realidad ya hecha de antemano, sino que ha de hacerse. El agua es agua desde siempre, desde siempre cuenta con su esencia (como el oro o la arena o la mesa...). Pero el hombre ha de intervenir en la construcción de su propia esencia. El individuo humano no nace con una esencia totalmente invariable, sino que en buena medida la vida del hombre consiste en la construcción de su esencia, en el ir haciéndose a sí mismo⁸³. Esto es lo que quiere mostrar Heidegger cuando define al hombre como existencia, como ser-ahí (*Da-sein*): los entes no humanos tienen ser, esencia, pero al hombre le corresponde, no tanto el *tener ser*, sino el *tener que ser*, no la esencia, sino la existencia. El «qué (*Was-sein*)» del hombre (esencia) no consiste en un «qué» de contenido material, como mesa, silla, sino que consiste en el «ser relativamente a (*Zu-sein*)» sus posibilidades, en el tener que hacerse eligiendo entre sus posibilidades (existencia)⁸⁴.

Esto implica que el hombre –y la sociedad y la cultura– no están hechos desde siempre, sino que han de hacerse. Y es en su hacerse donde parece claro que ha de desempeñar un papel decisivo el deber ser del que hablaba Radcliffe-Brown. Pero para entender el deber ser, creo que es inevitable alejarse de Heidegger y recuperar algunas tesis del fundador de la antropología filosófica. Y es que Scheler incluye en la esencia del hombre una peculiar estructura afectiva, un *ordo amoris*, capaz de abrir a la persona a un ámbito de valores que fundamenta el deber ser (Heidegger, sin embargo, niega toda esencia al hombre y sin sujeto humano no es fácil entender la

tiene que ser normativa. Esto es una exigencia muy elevada para la ciencia del hombre tal como ha existido hasta ahora. Pero la gente que busca tareas fáciles debería mejor renunciar a cualquier ambición de ser científica», *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Sígueme, Salamanca, 2004, p. 295.

⁸³ Como ya indiqué, Heidegger va más lejos y no admite ninguna esencia más allá de la mera existencia: «La “esencia” del ser ahí reside en su existencia (*Existenz*)», *Sein und Zeit*, &9, p. 42.

⁸⁴ «El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ser ahí, lo llamamos *existencia* (*Existenz*). Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un qué de contenido material, sino que su esencia reside en que tiene que ser en cada caso su ser como ser suyo (*es je sein Sein als seiniges zu sein hat*), se ha elegido para designar este ente el término ser ahí, que es un término que expresa puramente el ser», *Sein und Zeit*, &4, p. 12.

vida ética). En la antropología de Scheler el hombre es una realidad normativa, que incluye el ser de hecho, el ser empírico, pero que incluye también el deber ser. Esto implica que en el ámbito de lo humano se produce una peculiar *quiebra* entre la «realidad» del hombre (su esencia que incluye el deber ser) y los datos «empíricos» que supuestamente agotan su realidad. Quiebra basada en que el hombre no es una realidad ya hecha y, como tal, visible en los datos empíricos, sino que el hombre ha de hacerse, ha de construir su propia realidad a la luz de lo que debe ser. En consecuencia, si queremos saber lo que es el hombre no podemos limitarnos a describir lo que es de hecho el hombre empírico en las diferentes culturas, sino que hemos de llegar a saber lo que es en esencia el hombre y, por tanto, lo que debe ser.

Desde luego, esto es filosofía y no ciencia empírica; esto es antropología filosófica y no antropología cultural. Y lo que muestra la antropología filosófica es que la antropología cultural, al entender al hombre como un ente empírico, desconoce justamente lo peculiar de su objeto de estudio: ignora que en el hombre (al contrario que en el resto de entes que forman el cosmos) es crucial el hacerse a sí mismo orientado por valores; es decir, ignora que no basta mirar lo empírico para ver al hombre.

7. *El relativismo ético (relativismo cultural)*

No puedo concluir este estudio sin mostrar las repercusiones éticas que tiene la aceptación acrítica de la antropología cultural como el tipo fundamental de estudio sobre el hombre.

Es esencial caer en la cuenta de que *por su mismo planteamiento la antropología cultural convierte la filosofía y con ella la ética en meros productos culturales que han de estudiarse con el método positivo de la antropología cultural*. Desde luego, cualquier ciencia incluida la filosofía puede abordarse como parte de la «Sociología del saber», que es esa disciplina que también fundó M. Scheler, pero lo importante es que ella se ocupa de lo que hoy se suele denominar el «contexto del descubrimiento» y no del «contexto de validez» o de justificación que es el que caracteriza a la ciencia como ciencia⁸⁵. La antropología cultural debe reconocer que lo peculiar de la filosofía y

⁸⁵ SCHELER, MAX: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Gesammelte Werke, Band 8, zweite, durchgesehene Auflage Francke Verlag, Bern, 1960, p. 58.

de la ética (su validez) queda fuera del objeto de estudio de la antropología cultural. La pretensión de englobar dentro de sí la filosofía reduciéndola a una mera manifestación cultural es un craso error que desconoce la naturaleza del pensar filosófico (y, por ello, como veremos en el próximo apartado, sólo puede conducir al escepticismo). La filosofía –que incluye la ética– no es un mero producto cultural, sino que está por encima de toda cultura. La filosofía surge empíricamente en el ámbito de la cultura, pero su fuerza reside precisamente en ofrecer modelos transculturales.

Como es sabido, la antropología cultural cae fácilmente en lo que se denomina «relativismo cultural», según el cual la validez de los juicios éticos depende de la cultura. El pseudorazonamiento que se suele hacer para justificar este relativismo es el siguiente: el etnocentrismo afirma que mi cultura es La Cultura, el modelo del resto de culturas y, por tanto, defiende que los valores de mi cultura son los valores absolutos. La antropología cultural rechaza con razón el etnocentrismo, pero, además, añade que los valores de mi cultura no son absolutos *porque* en realidad todos los valores de las distintas culturas son igualmente valiosos, cada uno dentro de la cultura correspondiente. Todas las culturas son igualmente buenas, ya que lo bueno *depende* de la cultura. Y esto ya es relativismo (cultural).

Basta con reflexionar un momento para darse cuenta de la falsedad del razonamiento que trata de justificar que el rechazo del etnocentrismo implica el relativismo cultural. Cuando rechazamos el etnocentrismo no negamos los valores absolutos, lo que negamos es que los valores absolutos sean absolutos justamente por ser los de mi cultura. Los valores que pueda haber en mi cultura no son absolutos por ser míos, pero esto no implica que no haya valores absolutos. Una ética no relativista afirma que hay valores absolutos (no relativismo), que, por tanto, están más allá de toda cultura, también de la mía (no etnocentrismo).

El que en la antropología cultural no se llegue a hacer un razonamiento tan sencillo como el que acabo de desarrollar, creo que muestra el auténtico problema de fondo, que es el que estoy intentando poner de manifiesto en estas páginas. Si aceptamos los valores absolutos necesitamos una ética transcultural, que surja desde luego en una cultura, pero que quede por encima de toda cultura. Lo peculiar de la ética no es lo que estudia la antropología cultural (la ética como un producto social), pues la ética, en tanto que disciplina filosófica, pretende hacer afirmaciones independientes de los condicionamientos culturales. Pero entonces la antropología cultural

tendría que aceptar que la última palabra sobre el hombre no la tiene ella, sino, más bien, la filosofía, que incluye la ética.

8. Conclusión

Lo que he intentado mostrar aquí es que la antropología cultural, como estudio del hombre empírico, se apoya necesariamente en una antropología filosófica. Es más, el intento de sustituir la antropología filosófica por la antropología cultural debe considerarse un «sociologismo» que ya Scheler⁸⁶ consideraba hermano del «psicologismo» denunciado por E. Husserl hace ahora un siglo. En los inicios del siglo pasado Husserl mostró que el psicologismo es insostenible porque es relativismo y el relativismo es escepticismo⁸⁷. Y en el nuevo siglo creo que los filósofos estamos obligados a decir que el sociologismo o «culturalismo» hoy imperante es insostenible por las mismas razones.

En efecto, al igual que no podemos conocer las leyes de la lógica comparando el funcionamiento de hecho de las distintas mentes humanas (o cerebros humanos), tampoco podemos saber lo que es el hombre y la cultura comparando las distintas culturas que hay de hecho⁸⁸. Si afirmamos que la verdad de lo que es el hombre depende de las culturas en las que se desarrolle, convertimos la verdad en relativa (relativa a las distintas culturas). Esto es relativismo y, como mostró Husserl, el relativismo es escepticismo, porque niega las condiciones de posibilidad de toda teoría en general (por ejemplo, al hablar de una «verdad para», niega el mismo sentido del término «verdad»). Así queda refutado el relativismo, pues la insostenibilidad de una teoría escéptica es obvia, ya que cae en el contrasentido de pretender ser una *teoría* que niega las condiciones de posibilidad de toda teoría⁸⁹.

Dicho de modo más concreto, el culturalismo es escepticismo porque niega la posibilidad de que la antropología cultural sea cien-

⁸⁶ *Ibid.*, nota.

⁸⁷ *Husserliana* XVIII, *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. M. Nijhoff, Den Haag, 1975, cap.7, &32.

⁸⁸ Además, en el caso del hombre el problema se intensifica porque el hombre incluye la referencia a un deber ser que puede ser muy distinto de los datos empíricos.

⁸⁹ Husserl define una teoría escéptica como aquella «cuyas tesis afirman expresamente o implican analíticamente que las condiciones lógicas o noéticas de la posibilidad de una teoría en general son falsas» (*op.cit.*, p. 120).

cia, debido a que la verdad de esta ciencia, como la verdad de la filosofía o de cualquier teoría en general, se considera como un producto cultural, dependiente de la cultura empírica del caso. Por tanto, la antropología cultural no sería más que un producto cultural de una cultura determinada, de la cultura occidental que es la que hace antropología cultural⁹⁰. Pues bien, frente al culturalismo escéptico, es inevitable afirmar que la verdad de cualquier teoría y, en concreto, la verdad acerca del hombre ha de poseer valor transcultural⁹¹ (y no está de más insistir en el dato –propio de la sociología del saber– de que este importante resultado se ha logrado de hecho en la cultura occidental y no en las otras culturas que estudian los antropólogos empíricos de la cultura occidental).

Bibliografía

Como en realidad no hay bibliografía acerca de la relación entre la antropología filosófica y la cultural, me limito a indicar los libros citados en el texto añadiendo algún texto imprescindible. Sería imposible recoger una bibliografía suficiente de ambos tipos de antropologías, pues la bibliografía específica de cualquiera de los múltiples antropólogos que forman la historia de ambas disciplinas es ya desbordante. Pero en los textos citados se pueden encontrar bibliografías amplias de los distintos autores y temas.

⁹⁰ Un ejemplo obvio de teoría escéptica es el materialismo cultural de M. Harris, que hace depender la filosofía y la ciencia de la infraestructura material. Harris, en *El materialismo cultural* (Alianza Editorial, Madrid, 1987), sitúa la filosofía en la superestructura mental y emic, pues habría que incluirla en los «símbolos, mitos, cánones y filosofías estéticas, epistemologías, ideologías, magia, religión, tabúes» (p. 70), y la ciencia queda situada en la superestructura conductual (p. 69). Como Harris sostiene la tesis de que la superestructura depende de la infraestructura, hemos de afirmar que la propia teoría antropológica de Harris (ya sea filosofía o ciencia) no es más que el resultado de una infraestructura; de la peculiar infraestructura de la sociedad occidental. (David Alvargonzález, desde una postura también materialista, muestra con claridad que el materialismo cultural de Harris está muy lejos de poseer la categoría de ciencia, *Ciencia y materialismo cultural*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1989).

⁹¹ En un libro reciente B. Williams se hace cargo de esta crítica refiriéndose agudamente al «sorprendente supuesto de que la sociología del conocimiento está en mejor posición para pronunciarse respecto a la verdad sobre la ciencia de lo que pudiera estarlo la ciencia para pronunciarse respecto a la verdad sobre el mundo» *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*. Tusquets Editores, Barcelona, 2006, p. 14.

Antropología filosófica

- ARLT, Gerhard: *Philosophische Anthropologie*. Metzlen, Stuttgart, 2001.
- BEORLEGUI, C.: *Antropología filosófica*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.
- CASSIRER, Ernst: *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. FCE, México, 1945.
- CORETH, E.: *¿Qué es el hombre? Esquema de una Antropología Filosófica*. Herder, Barcelona, 1987.
- GEHLEN, A.: *Der Mensch*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main-Bonn, Siebente, durchgesehene Auflage, 1962. Trad. Cast: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme, Salamanca, 1987.
- GÓMEZ PIN, Víctor: *El hombre, un animal singular*. La Esfera de los Libros, Madrid, 2005.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 16. Aufl., 1986. Trad. cast. *El Ser y el tiempo*. México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1987, 2ª ed., 6ª reimpresión
- , *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998, Trad. Cast. *Introducción a la Metafísica*. Gedisa, Barcelona, 1995.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Fünfte, vermehrte Auslage, 1991. Trad. Cast. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, 1993.
- , «Brief über den 'Humanismus'», Gesamtausgabe, Band 9, *Wegmarken*, pp. 313-364, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2., durchgesehene Auflage, 1996. Trad. Cast. Carta sobre el Humanismo. Alianza, Madrid, 2000.
- HENGSTENBERG, Eduard: *Philosophische Anthropologie*. Universitätsverlag Anton Pustet, München-Salzburg, Vierte Auflage, 1984.
- HUSSERL, Edmund: *Husserliana XVIII, Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logia. M. Nijhoff, Den Haag, 1975, cap. 7, &32, p. 120. Trad. Cast. *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1982.
- , *Husserliana XIX/1, Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. M. Nijhoff, Den Haag, 1984. Trad. Cast. *Investigaciones lógicas*. Alianza Editorial S.A., Madrid, 1982.
- , *Husserliana III/1, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, neu hrsg. von Karl

- Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag, 1976. Trad. Cast.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1985.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Sígueme, Salamanca, 1993.
- PINTOR-RAMOS, Antonio: «Metafísica, historia y antropología. Sobre el fundamento de la antropología filosófica», en *Pensamiento*, vol. 41 (1985), pp. 3-36.
- PLESSNER, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Walter de Gruyter, Berlin, Dritte, unveränderte Auflage, 1975.
- PORTMANN, Adolf: *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Basel, 1944.
- SAHAGÚN LUCAS, Juan de: *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica*. Sígueme, Salamanca, 1996.
- SCHELER, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en *Späte Schriften*, Gesammelte Werke, Band 9, zweite, durchgesehene Auflage, Bouvier Verlag, Bonn, 1995, p. 19. Trad.cast. *El puesto del hombre en el cosmos*. Librería del Jurista, Buenos Aires, 1990.
- , *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Gesammelte Werke. Band 8, zweite, durchgesehene Auflage Francke Verlag, Bern, 1960.
- ZUBIRI, Xavier: *Sobre el hombre*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- , *El hombre y Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1985, 2ª ed.

Antropología cultural

- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luis: «Método comparativo: marco histórico-sistemático», en Carmelo Lisón Tolosana (ed.), *Antropología: horizontes comparativos*. Universidad de Granada, Granada, 2002.
- ALVARGONZÁLEZ, David: *Ciencia y materialismo cultural*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1989.
- AUGÉ, Marc: *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona, 1998.
- , *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Édition du Seuil, 1992.
- BARNARD, Alan: *History and Theory in Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

- BARNARD, Alan & SPENCER, Jonathan (ed.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge, London, 2005.
- BOHANNAN, Paul: *Para raros, nosotros. Introducción a la antropología cultural*. Akal, Madrid, 1996.
- BUENO, Gustavo: *Etnología y utopía: respuesta a la pregunta: ¿qué es la etnología?* Júcar Universidad, Barcelona, 1987.
- DEWALT, Kathleen M. & DEWALT, Billie R., with WAYLAND, Coral B.: «Participant Observation», en Russell Bernard, H.: *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, pp.259-299.
- EGGAN, Fred: «La antropología social y el método de la comparación controlada», en LLOBERA, José R. (ed.): *La antropología como ciencia*, pp. 179-202.
- EMBER, Carol R. & EMBER, Melvin & PEREGRINE, Peter: *Antropología*. 10ª Edición. Pearson, Prentice Hall, Madrid, 2004.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Social anthropology*. Routledge , London, 2004. Trad. Cast. *Antropología social*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1967.
- , *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI, Madrid, 1990.
- FIRTH, Raymond: *Elementos de antropología social*. Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- GRUNLAN, Stephen A. & MAYERS, Marvin K.: *Cultural Anthropology. A Christian Perspective*. Second Edition, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1988.
- HAMMERSLEY, Martyn & ATKINSON, Paul: *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós. Barcelona. 1994.
- HARRIS, Marvin: *Introducción a la antropología general*. Séptima edición. Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- HARRIS, Marvin & JOHNSON, Orna: *Cultural Anthropology*, Sixth Edition. Allyn and Bacon, Madrid, 2003.
- HAVILAND, William A. & PRINS, Harald E.L. & WALRATH, Dana & McBRIDE, Bunny: *Cultural Anthropology. The Human Challenge*. Eleventh Edition, Wadsworth, Thomson Learning, 2005.
- JOHNSON, Jeffrey C.: «Research Design and Research Strategies», en RUSSELL BERNARD, H.: *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, pp. 131-171.
- KLUCKHOHN, C.: *Antropología*, FCE, México, 1974.
- KOTTAT, Conrad Phillip: *Antropología cultural*. Novena edición, Mc. Graw Hill, Madrid, 2002.
- LAYTON, Robert: *An introduction to theory in anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- LEACH, E. R.: *Rethinking Anthropology*, Berg, Oxford, 2004.

- LÉVI-STRAUSS, C.: *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.
-, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1972.
- LLOBERA, José R. (ed.): *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1975.
-, «Postscriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología», pp. 373-387 en LLOBERA, José R. (ed.): *La antropología como ciencia*.
- MAIR, Lucy: *Introducción a la antropología social*, Alianza Universidad, Madrid, 1998.
- MALINOWSKI, B.: *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Planeta, Barcelona, 1985.
- MERCIER, Paul: *Historia de la antropología*, Península, Barcelona, 1995.
- MILLER, Barbara D.: *Cultural Anthropology*, Third Edition, Allyn and Bacon, Madrid, 2005.
- MONAGHAN, John & JUST, Peter: *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- MURDOCK, George Meter: «Muestra etnográfica mundial», en LLOBERA, José R. (ed.): *La antropología como ciencia*, pp. 203-230.
- POCOCK, D.F.: *Antropología social*. Herder, Barcelona, 1964.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R.: *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Península, Barcelona, 1972, p. 11.
-, «Antropología social», en LLOBERA, José R. (ed.): *La antropología como ciencia*, pp 25-45.
- RUSSELL BERNARD, H. (ed.): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Altamira Press, New York, 2000.
- STOCKING, George W., Jr. (ed.): *Funcionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1984.
- TYLER, Stephen A.: «Una ciencia formal», en LLOBERA, José R. (ed.): *La antropología como ciencia*, pp. 317-333.
- WHITMAN, James: «From philology to anthropology in mid-nineteenth-century Germany», en STOCKING, G.W., Jr. (ed.): *Funcionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, pp. 214-229.

Diciembre de 2006

Pilar Fernández Beites
Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca

Filosofía Contemporánea y Cristianismo: Dios, hombre, praxis

¿Cuáles han sido las contribuciones contemporáneas de la filosofía al cristianismo y del cristianismo a la filosofía? ¿Tiene aún un papel que jugar la sabiduría cristiana en el mundo actual? ¿Cómo desmontar el prejuicio de la incompatibilidad de la filosofía contemporánea con el cristianismo? ¿Es posible y deseable una mutua fecundación o colaboración de ambos?

Autores: Andrés Torres Queiruga, Raúl Gabás, Jacinto Choza, Carlos García Andrade, José Antonio Zamora, Esperanza Bautista Parejo, José María Mardones, Sonia Arribas, Ignacio Quintanilla Navarro, Teófilo González Vila, Augusto Hortal Alonso, Adela Cortina, Ramiro Flórez y otros.

Al reflexionar sobre la relación contemporánea de filosofía y cristianismo, que ha sido conflictiva y tormentosa, los autores de este libro ofrecen propuestas sobre lo que podemos hacer hoy en ese campo a la altura de nuestro tiempo.

Edita: Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid). 1998. 320 pp.
19,23 euros. 25 % de descuento para los suscriptores de Diálogo
Filosófico.

Pedidos: Diálogo Filosófico. Apdo 121. 28770 Colmenar Viejo. Teléfono: 610 70 74 73; Fax: 91 846 29 73. E-Mail: dialfilo@ctv.es