

Reflexión y crítica

Antropología cultural y antropología filosófica

Jacinto Choza

Resumen

Se describe la confusión y la fusión de los géneros literarios y filosóficos y las características de la antropología comprensiva y la filosofía del comprender. Se afirma el carácter fáctico del conocimiento de los rasgos esenciales de las diferentes realidades y la diversificación cultural de la razón en tanto que atributo común de los seres humanos. Asimismo, se afirma la convergencia y divergencia fáctica de los procesos históricos propios de cada cultura.

Abstract

It's described the confusion and fusion of literaries and philosophical genders, and the traits of comprehensive anthropology and philosophy of understanding. It's hold the factual character of knowledge of essential traits of different realities, and the cultural diversification of reason as an attribute of human beings. It's hold the factual convergence and divergence of historical processes of every culture as well.

A Jorge V. Arregui, *in memoriam* († 19 diciembre 2005).

A Clifford Geertz, *in memoriam* († 30 octubre 2006).

1.- La fusión de los géneros

La relación entre la Antropología filosófica y la antropología cultural viene dada por la convergencia y colisión entre filosofía y antropología. Dicha convergencia se produce en los frentes en que tenían vigencia y la han perdido o la siguen teniendo las siguientes tesis, que constituyen elementos del repertorio mental de sectores más o menos amplios de población:

- Nuestra cultura occidental es superior a todas las demás.

- No se pueden conceder los mismos derechos a la verdad y al error.
- Todas las culturas tienen la misma dignidad y merecen el mismo respeto y consideración. El etnocentrismo es una perversión de la cultura.
- Todas las culturas son igualmente verdaderas. No hay verdad.
- El relativismo cultural es una perversión de la mente.

Estas tesis son expresiones de problemas y debates que en el ámbito de la opinión pública determinan lo que resulta políticamente correcto y que en el ámbito académico se conocen como etnocentrismo, relativismo cultural, escepticismo y nihilismo posmoderno. Las dos primeras pertenecen al ámbito académico de la antropología y las dos últimas al de la filosofía. Pero en las últimas décadas del siglo XX se ha producido una convergencia general, e incluso una fusión, de las ciencias humanas y las ciencias sociales con la filosofía, y en particular, una convergencia entre la crítica literaria y la literatura, la antropología, la historia y la filosofía, de manera que los problemas y terminología de unos ámbitos aparecen frecuentemente en otros.

En la corriente en la que se fundían esos géneros, una buena parte de los antropólogos y de los filósofos verdaderamente comprometidos con su tarea han dedicado esfuerzo a poner orden en esos problemas. De entre ellos deben ser destacados dos que se acaban de marchar para siempre, y que han dejado obras de la mayor relevancia al respecto. Jorge V. Arregui, *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004, y Clifford Geertz, *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 1999 y *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2002.

En esas obras, y en diálogo con Lévi-Strauss, Richard Rorty, Charles Taylor, Jerome Bruner, Hans George Gadamer, Peter Winch, Miguel Morey, Elisabet Anscombe y otros, Arregui y Geertz han arrojado muchas luz sobre esos problemas. Parte de lo que se dice en las líneas que siguen, a su vez examinado en *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2000), está inspirado en las lecturas de esos y otros libros suyos.

En cierto modo, lo políticamente correcto está constituido por un conjunto de opiniones y creencias que adquieren difusión y arraigo 20 años después de que se formulen, y que se mantienen 20 años después de que se haya comprobado su inadecuación a la realidad.

Examinar ahora esas convergencias y esas fusiones tiene la utilidad de clarificar problemas que se encuentran en discusiones de la

vida cotidiana y no pocas veces en conflictos graves de esa misma vida.

2.- La antropología comprensiva y la filosofía del comprender

En una situación de suficiente desarrollo institucional, ético, y científico, racional, el ser humano puede ser tratado y considerado según su esencia de animal racional y según corresponde a la dignidad de persona humana, que son las determinaciones universales que la razón moderna ha establecido para el sujeto.

Pero en una situación de desencantamiento y alienación no atribuible a carencias institucionales, es decir éticas, ni a deficiencias científicas racionales, el hombre también se puede experimentar a sí mismo en su singularidad irrepetible como el ser que necesita ser comprendido y comprender.

La comprensión no es el resultado de un proceso lógico científico de carácter universal oponible frente a terceros, ni un imperativo moral universal. Es un acontecimiento erótico estético (en sentido platónico) y prudencial (en sentido aristotélico) que, si puede considerarse como perteneciente a la «naturaleza», o si se quiere incluso a la «justicia», tiene más bien el carácter de una «gracia».

El tipo de caracterización de Dios, el hombre y el mundo que resulta en función de la «categoría» de «comprensión» es diferente del que resulta desde la categoría de ser sustancial y desde la concepción del ser veritativo como ser proposicional. En efecto, si se ha operado la diferenciación entre metafísica, antropología y teología, y se aborda la reconstrucción de la ontología desde esta perspectiva de la «comprensión» al margen del modelo onto-teo-lógico, la filosofía que emerge tiene al menos tres rasgos distintivos nuevos.

En primer lugar el sentido primordial del ser es ahora el de la potencia (*dynamis*) y la acción (*práxis*). Correlativamente, en segundo lugar, el punto de partida no es la unidad del ser como sustancia o como reflexión, sino la pluralidad de sí mismos originariamente referidos unos a otros, la pluralidad de seres o mejor de «poderes», interactivos en el desarrollo de un «drama», cuya unidad no está dada por la unidad de un ser sustancial supremo que realiza en sí la unidad de los trascendentales.

La unidad del drama y su desenlace se puede postular en términos de juicio final, y ciertamente se puede aceptar como mensaje de

una revelación divina, pero no se puede construir lógicamente, y tampoco se puede representar artísticamente.

En tercer lugar, el método no es una lógica formal ni una lógica dialéctica. Tampoco el resultado es una *episteme*, una filosofía como ciencia estricta, ni una onto-teo-logía. El método es más bien poético y retórico, y el resultado es menos demostrativo y más persuasivo.

Esto no significa que la filosofía «comprensiva» no sea pensamiento filosófico o que sea pura frivolidad contestataria. Eso es lo que la escolástica posmoderna ha llevado a creer y en no pocos casos ha creído ella misma. Pero el pensamiento posmoderno produce esa impresión porque una de sus tareas ha sido la demolición de la metafísica tradicional.

No obstante, la filosofía del siglo XX se ha desarrollado en el marco de los tres presupuestos señalados y ha suministrado ya suficientes temas, métodos y resultados como para hacerse acreedora del respeto académico y, por supuesto, del aprecio público. Ese aprecio que merece por cumplir con la función de hacer comprender a cada sociedad su tiempo y su misión ética, que es la tarea que Hegel asignaba a la filosofía, y a los profesores de filosofía en tanto que funcionarios, en el prólogo a sus *Principios de la filosofía del derecho*.

En ese contexto, la fenomenología resultó un método adecuado para una filosofía de la «comprensión» porque era inoperante para desarrollar una ontología del ser entendido según el sentido de la sustancia, y para desarrollar una filosofía fundada en un «yo trascendental». Fue el método que permitió el desarrollo de la filosofía de la existencia y de la filosofía hermenéutica.

Por otra parte, la antropología y sociología y comprensivas, la filosofía de la existencia y la hermenéutica, la filosofía analítica del lenguaje, y la filosofía dialógica, han trabajado concediendo primacía al ser según el sentido de la potencia y de la acción, y suponiendo (unas veces implícita y otras explícitamente) que lo originario no es el ser uno sino la pluralidad de poderes interactivos.

Esos enfoques y corrientes han utilizado, más que la lógica tradicional, y según diversas rutas heurísticas, procedimientos poéticos para la invención de nuevos vocabularios filosóficos, y procedimientos retóricos como descripciones y relatos persuasivos más que demostrativos.

Los nuevos procedimientos y enfoques han tenido en el siglo XX un rendimiento no inferior al que la filosofía ha alcanzado en centurias precedentes. Todos esos desarrollos del pensamiento filosófico

se han llevado a cabo al margen del modelo onto-teo-lógico, al igual que el pensamiento posmoderno, y si no han despertado la alarma y la resistencia que han acompañado a éste es quizá porque su aspecto iconoclasta era menos perceptible que su aspecto constructivo. Pero su rendimiento está ahí, haciéndose acreedor de los títulos que la filosofía ha pretendido para sí a lo largo de su historia.

Pues bien, esos procedimientos y enfoques establecen como polo de la relación con el mundo y con Dios no al hombre en general, sino a cada singular concreto, lo cual es posible para un pensamiento que toma como punto de partida la «categoría» del comprender, cuyas peculiaridades es preciso señalar aquí.

3.- *La relatividad de la esencia*

La perspectiva del análisis del lenguaje es relevante para entender cuándo la identificación de la persona con su función o con su esencia es problemática y en qué sentido, según cómo cambie la gramática de «yo». Así, por ejemplo, el análisis lingüístico permite describir cuándo la «cultura patriarcal» o la «cultura androcéntrica», constituyen mundos en los que «yo» y «nosotros» nombra implícitamente a los varones, y en los que la mujeres siempre son «ellas».

»Yo-nosotros», los varones, nombramos, o sea, imponemos y definimos lo que es la naturaleza de lo masculino y lo femenino. Lo que es la esencia. Pero eso es, justamente, y como ya señaló Platón, lo que ha sido, lo pasado.

En efecto, esencia se dice en algunos idiomas con un participio de presente del verbo ser (en latín *essentia*, y en inglés, francés y español con términos derivados del latín), o con un participio pasado (en griego *ousía*, en alemán *Wesen*) como comentaba Heidegger¹, de manera que la esencia menciona lo que las cosas son en el presente y han sido en el pasado, pero no lo que van a ser o pueden ser en el futuro.

Quien puede nombrar nombra el pasado y con ello confirma su presente, lo reafirma, y con ello define la «realidad». Pero hay veces que para afirmar el propio presente, y, sobre todo, el futuro, hay que reformular el pasado, y, con ello, la naturaleza y la esencia.

No es que la esencia sea el pasado y ahora ya no haya esencia. Es que lo que conocemos de la esencia es lo que se ha manifestado

¹ M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, cit. pp. 115-132.

de ella en el pasado. Con arreglo a esas manifestaciones se han configurado las funciones y las instituciones de la sociedad, incluyendo las jurídicas y políticas, y esa configuración puede impedir nuevas manifestaciones, que pueden ser igualmente esenciales, pero que para expresarlas hay que modificar algunos moldes jurídicos y políticos previos, o bien se modifican y se vacían solos.

Ese es el caso de Margaret Mead y de Simone de Beauvoir, y de casi todas las mujeres que han tomado la palabra en los movimientos feministas. No había espacio lingüístico ni social para decir «yo» como femenino singular, o bien el que había era muy estrecho, dado que, como lo indica Luce Irigaray en uno de sus títulos, el lenguaje nunca es neutro.

Una mujer (en la medida en que el ente se convierte con la esencia y con el bien) podía ser una buena mujer, y entonces era madre y esposa, o era una mala mujer, y entonces era puta. Algunas de ellas querían decir «yo» sin ser una buena esposa ni una mala mujer, pero eso no estaba previsto en la esencia. Nunca antes había pasado.

Quien vive, actúa y puede, pone nombres. Nombra y lo hace desde una situación personal, en relación con interlocutores válidos. Por eso la conciencia, la afectividad, el «yo», la persona, es corpórea, y por ser corpórea y hablante, solamente puede constituirse y existir como tal en comunicación con otros sujetos y en el reconocimiento recíproco. El sentido de «yo» no es disociable de la sintaxis de «yo», de la singularidad somática, de las instituciones y de su articulación social.

La naturaleza del cuerpo y la identidad sexual, social, nacional, etc., de las personas se han expresado en modelos culturales que en el siglo XXI necesitan ser reformulados, nombrados con nombres nuevos, para dar cabida a nuevos aspectos de las personas y los personajes, aspectos que son nuevas aristas y perfiles.

Olvidarlo es no tener en cuenta la posición del observador, o sea, no escuchar a los que hablan desde otra perspectiva, lo cual, en algunos casos, también puede llamarse marginación y opresión. Tenerlo en cuenta es oír a muchas otras personas singulares, hombres y mujeres, y a muchas instituciones, políticas y religiosas, artísticas y jurídicas. Es atender a lo que pueden aportar desde su singularidad y desde su cultura, para reformular la naturaleza de lo «masculino» y lo «femenino», de lo «personal» y de lo «humano», del modo más comprensible en cuanto que útil, justo, bello o verdadero, para cuantos ahora vivimos en el nuevo paleolítico.

4.- Unidad de la razón y pluralismo de las culturas

En el momento en que entra en juego la perspectiva del comprender como una perspectiva más, o como la perspectiva más relevante pero que no impide las otras, se patentiza que no disponemos de un principio de unificación del mundo (de las concepciones del mundo), del hombre (de las acciones y de la existencia de los hombres) ni de Dios (de las propiedades trascendentales del ser o de los modelos institucionales de divinidad), porque tampoco disponemos de un principio de unificación del ser. Eso no quiere decir que el ser sea equívoco, o que no sea uno, sino que, como el ser, la unidad también se dice de muchas maneras.

La razón moderna concibe el pensar (que Parménides y la tradición posterior había concebido en conmensuración con la universalidad del ser), en tanto que fundado en la naturaleza humana asimismo universal. A partir de Kant el ser no queda comprometido en su caracterización por la universalidad de la razón, pero en virtud de esa razón el género humano entero, y más aún, toda persona, sí queda dotada de una libertad que le hace sujeto de un valor infinito, o sea, de dignidad.

El cristianismo había proclamado también la igualdad y la dignidad universal de la persona humana, pero esas cualidades estaban basadas en la fe religiosa y no en la razón, es decir, los hombres eran iguales en dignidad porque habían sido creados por Dios y redimidos por Cristo, por lo cual el modo de realizar efectivamente esa igualdad y dignidad era el bautismo. Llevar a todos los hombres a la máxima cota de la dignidad humana era cristianizar. En la medida en que el humanismo medieval implicaba que humanizar era cristianizar, esa era la legitimación para el despliegue cultural de la Europa cristiana en términos de evangelización.

La razón moderna descubre que todos los hombres son iguales en dignidad porque la naturaleza humana consta de una razón que les hace igualmente libres y capaces de dar cuenta de sí mismos, según una autonomía de la conciencia personal que tiene asegurada la comunicación con las otras conciencias mediante una unidad de la razón que trasciende las diferencias en el espacio y en el tiempo.

Ese es el hallazgo de los filósofos modernos de Hobbes a Kant en el plano teórico y de los protagonistas de las revoluciones liberales en el plano práctico, y lo que legitimaba a la Europa moderna para

sacar a los hombres de una «minoría de edad» culpable, o sea, para hacer una declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano. Por eso desde la perspectiva del humanismo moderno humanizar era democratizar.

Las diferencias de edad de una razón que era la misma en todas partes permitía seriar la diversidad de culturas y de grupos sociales, o sea la distancia entre los derechos de los ciudadanos de las distintas sociedades y los derechos del hombre, mediante un proceso histórico según el cual unos pueblos estaban más alejados que otros del descubrimiento y realización de la autonomía propia de la naturaleza humana.

Ese es el hallazgo de los filósofos contemporáneos desde Hegel a la escuela de Frankfurt y de los realizadores de las revoluciones socialistas desde Marx a Mao Tse Tung. Desde la perspectiva del humanismo contemporáneo humanizar era emancipar, lo cual llevaba consigo su propia legitimación moral por cuanto se trataba de sacar a los grupos sociales y culturas «retardados» de una minoría de edad que ahora ya no era «culpable» sino más bien inocente.

Según el desarrollo del «espíritu objetivo» en occidente, la diferencia entre los derechos del hombre y los del ciudadano queda superada con la declaración universal de derechos humanos de 1948, (superada al menos en términos formales, es decir, en el plano del reconocimiento consciente). Ello significa la homogeneización u homologación en el plano del «espíritu objetivo» occidental de todas las personas humanas, es decir, de todo «sujeto autoconsciente», pertenecientes a grupos sociales con diferentes edades en cuanto a su «espíritu objetivo», es decir, con diferentes culturas, y consiguientemente una cierta homologación de todas las culturas, homologación al menos en cuanto que se extiende a sus individuos la proclamación de los derechos humanos.

Este acontecimiento da lugar a una cierta confusión, que Hegel denominó «fin de la historia», y que por una parte se registra en las ciencias sociales como «polémica del relativismo» (polémica acerca de la supuesta igualdad de todas culturas o sobre su inconmensurabilidad), y por otra en el plano político como «polémica sobre lo políticamente correcto» (polémica sobre si las culturas con menos «derechos históricos» en el espíritu objetivo de occidente pueden tener, a través de sus individuos, los mismos «derechos humanos» que aquellos que tienen más «derechos históricos» en el ámbito de ese mismo espíritu objetivo que ha proclamado la igualdad).

Tanto la polémica del relativismo como la de lo políticamente correcto derivan de la inoperancia del patrón hegeliano para comprender la historia y medir el progreso histórico, que era la unidad y unicidad de la razón, pues al desaparecer el patrón de medida no puede establecerse de un modo comunmente aceptable lo que es igual o menor, y sólo se perciben unas diferencias que no se sabe cómo commensurar mientras no se proponga un patrón nuevo.

Por eso mismo tampoco puede proponerse una utopía que, formulada a través de una ideología, congregue a todos los individuos y culturas respecto de unas metas comunes. No hay metas comunes para los individuos porque las que había propuestas de antiguo ya se han alcanzado en la declaración universal de derechos humanos, y no las hay para las culturas porque las diferentes culturas no reconocen un cauce común prosegible a partir del término del cauce del espíritu objetivo occidental al que han accedido y que han aceptado en 1948.

Desde el punto de vista de la razón occidental, la quiebra de la unidad de la razón se ha manifestado, además, en la crítica de los efectos contraproducentes que esa razón ha tenido sobre esos grupos sociales y culturas a los que pretendía democratizar y emancipar, y sobre el medio urbano y natural, por lo que la razón única se mostraba como razón burocrática, técnica, instrumental, etc. Esta crítica ha revertido en la polémica sobre el relativismo cultural y lo políticamente correcto reforzando su viveza y su confusión.

Paralelamente, el desarrollo de la antropología y de la filosofía del siglo XX, que se encontraba en su propio dominio con la versión ontológica de esos problemas, llevó a considerar que la cultura era más radical que la razón y determinante de ella, y a asignar la universalidad de la dignidad humana al «yo empírico» o a la «libertad subjetiva», es decir, al ser humano mismo en tanto que inteligente y libre.

Ciertamente la inteligencia del sujeto empírico seguía manteniendo algunos de los atributos descubiertos y designados como «yo trascendental» y como «espíritu», pero ya no se identificaba con la razón del modelo greco-ilustrado. Dicho de otra manera, lo que ahora se consideraba una y única era la dignidad del ser humano en cuanto hablante y actuante, pero no el paradigma de la razón ilustrada tal como se había desarrollado durante dos milenios y medio.

Ahora se aceptaba junto a él la posibilidad de otros paradigmas, es decir, de otras culturas diferentes de la occidental, que ciertamente no tenían la riqueza y el abolengo de ésta, pero que tampoco

adolecían del agotamiento ni de los efectos contraproducentes propios de ella, sino que más bien ofrecían la posibilidad de planteamientos epistémicos con nuevas posibilidades heurísticas y de interpretación de lo real.

La diferenciación entre inteligencia y razón ilustrada llevó consigo una revisión del punto de la historia en que se había fraguado el paradigma ilustrado, es decir, una revisión de la ontología griega tal como había llegado a constituirse desde los presocráticos hasta la escuela de Atenas (como fue el caso de Heidegger), una búsqueda de modelos alternativos relacionados con otras culturas (como fue el caso de Schopenhauer y la cultura hindú), o unas propuestas originales desde la crítica del positivismo lógico a la metafísica (como fue el caso de Wittgenstein).

En todos esos casos se planteaba la posibilidad y la necesidad de pensar nuevamente qué significa «unidad de la razón», e incluso cuáles son los sentidos de la unidad. Pero esa es una tarea que queda para la filosofía posterior, porque la filosofía del siglo XX ha estado ocupada más en la crítica del modelo greco-ilustrado de razón y en la propuesta de modelos alternativos, que son cuestiones previas.

Pensar los diferentes sentidos de la unidad, y en cuál de ellos cabe hablar ahora de unidad de la razón, es algo que solamente puede abordarse a partir de la puesta en circulación de una pluralidad de modelos diferentes.

5.- La diversificación del futuro

La quiebra del modelo greco-ilustrado de razón no obedece a un designio crítico unilateral ni a un impulso narcisista de originalidad. Es la expresión, en el plano de la ontología, de una alteración y diversificación de las formas de vida que se fraguaban en el plano de las instituciones y de los sistemas tecnológicos, y que llevaban consigo la cancelación de la infraestructura que permitía hablar de la historia y del futuro en sentido global y unitario.

En el nuevo paleolítico no cabe ningún otro proyecto de emancipación y liberación unitaria y global que no sea la universalización de los derechos humanos, pero una vez conseguida, al menos en términos formales, no cabe un proyecto político universal que se pueda formular en términos de utopía, porque las diferentes sociedades y grupos sociales que dialogan en el ámbito de lo público no

son contemporáneas desde el punto de vista de sus peculiaridades culturales.

En la medida en que las culturas coexistentes en un mismo espacio social no son contemporáneas, la historia no es una, y el futuro tampoco. La situación queda expresada con fuerza poética y retórica en la sentencia de Ray Bradbury «el futuro ya no es lo que era».

Por eso la filosofía que se propone «transformar el mundo» puede resultar un tanto anacrónica, y en lugar de eso se propone «resolver problemas», o bien puede mantener propuestas precedentes como la de pensar el propio tiempo o el ejercicio auténtico de la existencia. Pero eso no implica concebir un futuro común, sino centrarse en problemas que, desde el punto de vista histórico y sociológico tienen el carácter de particulares o incluso de privados. Si en la modernidad la filosofía tenía un carácter eminentemente «público», en el periodo subsiguiente tiene más bien un carácter «privado». Esto no quiere decir que no se interese por la vida pública, quiere decir que no la concibe ni la abarca como una porque no es «una».

El problema ético y político que con más gravedad y frecuencia se plantea como un reto al pensamiento no es la humanización del género humano, su democratización o su emancipación; eso ya lo ha hecho la modernidad y esa herencia es irrenunciable. El problema es más bien el conflicto entre los sistemas morales «privados» o «particulares» y las garantías políticas públicas.

Todavía más en concreto, el problema más vivo de este nudo entre un pasado común y un futuro divergente no es si la comunidad internacional está legitimada para perseguir los crímenes contra la humanidad, la tortura o la explotación laboral y sexual de los menores (en lo cual la moralidad de la razón universal concuerda casi siempre con la de la inteligencia de las sociedades «particulares»), sino si lo está para actuar en los casos en que no se da esa concordancia.

El problema es si está legitimada para imponer una constitución democrática en Argelia, para prohibir la práctica de la ablación del clítoris en el África islámica, para forzar contratos laborales que asuman las garantías sociales de los derechos humanos en China y el sudeste asiático, para promover el reconocimiento del matrimonio de homosexuales en el occidente europeo, para prohibir la prostitución en Filipinas o para incluirla entre los servicios prestados por la seguridad social en Holanda, etc.

El problema teórico de la legitimidad de esas actuaciones particulares levanta otros problemas prácticos igualmente particulares de re-

levancia antropológica y ética, en los que se manifiesta el carácter particular de la filosofía posmoderna.

Tales problemas no son el de la viabilidad política de tales medidas, el coste de integración o desintegración social que puedan suponer y el tiempo que pueden tomarse los gobiernos y las sociedades para lograr los objetivos que se propongan, sino la cuestión, ciertamente relacionada con las anteriores, del grado de vulnerabilidad de esa dignidad humana por el conjunto de medidas que se tomen para promoverla y protegerla.

En efecto, las medidas adoptadas para promover y proteger la dignidad humana, tal como se define en el plano político, pueden vulnerar esa misma dignidad en el caso de los sujetos particulares que, a resultas de ellas, se vean imposibilitados para reconocerse o representarse a sí mismos en las nuevas circunstancias, como ha ilustrado Peter L. Berger en el caso de algunas comunidades islámicas afectadas por procesos de modernización², y otros muchos estudios análogos.

Hegel percibió y describió ese problema en no pocas fases y figuras de la experiencia de la conciencia, desde el caso de Antígona y su negativa a aceptar el tránsito al derecho abstracto de la comunidad política que anulaba el sistema de normas de la religión tribal, hasta el de los españoles que rechazaron a José Bonaparte y la constitución moderna con la que quería emanciparles.

Los cambios históricos y sociales no son algo que pertenezca al orden de la moral y la política, porque no son controlables por la conciencia responsable, pero la política y la moral se ejercen en el seno de esas corrientes, y no al margen de ellas. En efecto, la autoconciencia, el autoconcepto, la autoestima y la autoidentificación no vienen dados sola ni primordialmente en el plano de la ética y de la libertad subjetiva, sino también y antes en el del entendimiento categorizante, que fragua y se despliega como cultura del grupo social. Pero la acción política y moral, y la acción técnica y la producción económica pueden suavizar o agravar la escisión entre el plano público de la dignidad universal y el privado de la cultura y la moral particulares. Ahí es donde emergen buena parte de los problemas de la contemporánea antropología filosófica.

El modo de enfocar esa configuración de lo público y lo privado propia de nuestra situación «posthistórica» y «postmetafísica» no es solamente una cuestión intelectual, sino moral y política. En esa si-

² Cfr. P.L. BERGER, *The homeless mind*, Random House, New York, 1973.

tuación uno de los problemas que sigue revistiendo la mayor relevancia para una antropología filosófica y para la vida cotidiana es el de cómo se forman las representaciones del sí mismo, y, correlativamente, las del mundo y las de Dios, y el de cómo pueden comunicarse y dialogar las representaciones efectuadas desde modelos diferentes de logos, de razón, sin que se reproduzcan las descalificaciones con que la razón moderna excluyó los planteamientos «atrasados», «bárbaros» y «heterodoxos».

Los pensadores que han tematizado el ser como logos o como idea, son los que más han contribuido a la definición del modelo greco-ilustrado de realidad, al mantenimiento de su posición hegemónica en la cultura moderna y a la descalificación de las posiciones teóricas alternativas, y a la vez, son los que más han pasado por alto la diferencia ontológica.

En cambio, quienes la han percibido mejor han sido los filósofos que han tematizado el ser como poder o como acción. Desde la diferencia entre esas dos líneas se puede apreciar que las nociones de materia, fuerza, vida, poder, voluntad, acción y ser se avienen mal con el modelo del ser como acto y sustancia, y que los filósofos centrados en esos temas, frecuentemente aparecen como materialistas, ateos, inmorales o irracionales, o como varias de esas cosas a la vez, y han recibido también las acusaciones que recoge Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*.

Pero cabe la posibilidad de que esos planteamientos y quienes los mantienen (ya se den en las formulaciones reflexivas de los filósofos, ya en las prácticas vitales de diferentes culturas), sean materialistas, ateos, etc., no sólo porque no crean en Dios ni en el hombre, sino también, y acaso principalmente, porque las nociones de Dios y de hombre vigentes en nuestra cultura occidental durante la mayor parte de la historia están elaboradas desde el paradigma de la unidad del ser y el pensar, y ellos desarrollaron su pensamiento al margen de ese paradigma cuando en occidente no había disponibles modelos teóricos de Dios y del hombre elaborados desde otro.

Tampoco puede decirse que ahora los haya y estén suficientemente consolidados, por lo cual quien los proponga o los asuma culturalmente puede recibir los mismos calificativos que recibieron ellos, como es patente en el caso de Heidegger, pero ahora es más viable y en cierto modo más necesaria la innovación.

Más viable porque el pluralismo es algo demasiado presente en nuestro medio cultural, y esto nos familiariza más con mentalidades y modos de ejercer el pensamiento más variados, de manera que el

saber oficial (filosófico y teológico) está más avisado para tolerar disidencias. Las democracias liberales se han hecho más tolerantes debido al multiculturalismo efectivo, y en virtud de ese hecho la primitiva propuesta liberal de reducir el ámbito de lo oficial y público para dejar margen más amplio a lo particular y privado ha inhibido en alguna medida las pretensiones de universalismo de la ilustración moderna.

Más necesaria porque si, como creo, hay en algunas formas de vida del presente y en algunos teóricos del pasado, concepciones de Dios, del sí mismo y del mundo que no son formulables desde el paradigma del ser como acto y sustancia, pero sí desde el paradigma del ser como poder, su elaboración teórica tiene la utilidad de hacer más comprensibles intelectualmente esas formas de vida a sus protagonistas, y también a cuantos no lo son, lo que implica ciertos beneficios.

En efecto, las formulaciones en prosa filosófica proporcionan un tipo de comprensión distinta de la que la vida suministra, generalmente más disponible y comunicable en el orden de la palabra coloquial, y en ese nivel la comprensión mutua entre los sujetos y grupos heterogéneos proporciona un sentido de comunidad y semejanza que es dificultado por una heterogeneidad que se percibe como excesiva.

Las prácticas y las formas de vida de nuestro mundo, especialmente si éste es multicultural, exhiben modos de existencia y de pensamiento previos a la gran división de la actividad intelectual entre teoría y praxis. Por eso lo que es previo a esa división no solamente se encuentra en el pasado presocrático, como señala Heidegger en su carta, sino también en nuestro presente, en todo presente humano, y en concreto en esas expresiones primordiales del intelecto a las que los pensadores del siglo XX han dedicado tanta atención, como son la risa, el llanto, el pudor, la danza, los ritos, y otras.

Se trata de fenómenos que habitualmente se toman como criterio para identificar a los seres humanos, que pertenecen al orden prerreflexivo, y a los que a menudo se les hace más justicia cuando se tematizan en el plano del arte y de la religión que en el de la filosofía.

No parecen reductibles del todo al medio de la reflexión intelectual, y cuando se intenta las reducciones tienen a veces el aspecto de racionalizaciones, aspecto en verdad diferente cuando la reducción se lleva a cabo desde el paradigma del poder y de la pluralidad en vez de hacerlo desde el del ser como logos uno, aunque la dife-

rencia entre las dos reducciones permite una mejor comprensión de lo reducido.

Elaborar modelos teóricos de Dios, el sí mismo y el mundo desde un paradigma dialógico y desde un paradigma de la pluralidad tiene también el sentido de facilitar la comunicación entre mentalidades diferentes, para lo cual se encuentra asimismo ayuda en la historia pasada, especialmente en los análisis de Vico y Hegel sobre las transformaciones de la mente y de la conciencia en secuencias históricas.

Ciertamente, si todas las figuras descritas por ellos, más otras inéditas, se encuentran ahora en simultaneidad, algunos de los patrones de inteligibilidad que suministran, singularmente los que vienen dados por una linealidad histórica progresiva, son en gran medida inoperantes para nosotros, pero no en cambio su descripción e interpretación de las transformaciones de la mente y de las figuras de la conciencia, que pueden ser reinterpretadas no desde un tiempo unilineal y unidireccional (a su vez pensado desde el paradigma del ser como logos unitario) sino desde un tiempo pluridimensional.

Desde luego se trata en último término de cuestiones metafísicas, pues aunque el vocablo «metafísica» se utiliza ahora habitualmente para designar el modelo onto-teo-lógico, la elaboración de las nociones que lo integran mediante conceptos de otro paradigma también podría seguir recibiendo ese nombre a falta de otro mejor.

Las representaciones del sí mismo en términos de pluralidad según un paradigma dialógico y según un modelo del ser como poder y como acción, han sido rastreadas en diversos momentos a lo largo de las épocas en que el paradigma onto-teo-lógica ha tenido vigencia.

El nacimiento y desarrollo de la modernidad comporta una acentuación de la concepción del sujeto según el paradigma de la unidad, acentuación que viene dada por la concepción de la dignidad de la persona como fin en sí misma y tiene en ella su mayor rendimiento.

No obstante, con el desarrollo de las ciencias sociales en el siglo XIX, y también debido al agotamiento del paradigma racionalista vigente durante casi tres siglos, emergen otra vez concepciones de la subjetividad inspiradas en el poder y la pluralidad, en cierta concordancia con la concepción del totemismo de Durkheim, la de la autoconciencia plural de Hobbes y la del politeísmo de Weber.

Paralelamente a estas formulaciones en el plano de la reflexión intelectual, se han producido otras pertenecientes al plano de la pro-

ducción artística y literaria en las que la representación del sí mismo resulta más perceptible.

Los enfoques teóricos de Heidegger abren explícitamente el campo a los paradigmas alternativos, y ahí se sitúan los desarrollos posmodernos, desde Foucault y Levinas hasta Gadamer, Derrida, Ricoeur y Vattimo, con sus respectivas propuestas.

La posmodernidad ha cometido bastantes excesos, no tantos como la modernidad porque no ha tenido tanto tiempo, pero ya ha recibido suficientes críticas desde el campo de los neomodernos. La polémica tiene un interés desde el punto de vista de los estudios históricos en el plano académico, pero no desde el de la construcción de modelos teóricos para el mundo, el sí mismo y Dios, al margen del modelo onto-teo-lógico.

En la perspectiva de fusión entre la antropología filosófica y la cultural, entre las ciencias sociales y ciencias humanas con la filosofía, se toma como marco de referencia la pluralidad más que la unidad, las claves espaciales más que las temporales, la contigüidad de tiempos heterogéneos más que el tiempo unidireccional, y la polifonía agonal más que la razón discursiva e incluso que la razón narrativa.

La construcción de esos modelos es una empresa arriesgada pero interesante, y, en cierto sentido, ineludible. Ineludible porque si no se piensa lo que aún está por pensar, lo único que queda es transmitir lo ya pensado, difundirlo, preservarlo y, en último término, defenderlo.

Y no es que eso no valga la pena, o no sea necesario, que lo es. Pero si la filosofía se limita a eso entonces sí que queda reducida a la condición de pensamiento débil, o, peor incluso, a la de pensamiento muerto. Si la filosofía ha de estar viva ha de prepararse para pensar su tiempo, lo cual tiene pleno sentido justamente porque el tiempo de suyo implica novedad.

Probablemente una tarea así requiere mucho más tiempo, abordar los temas con más detenimiento y abordar muchos más temas. Pero eso queda abierto a un futuro diversificado y plural.

Enero de 2007

Jacinto Choza
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla