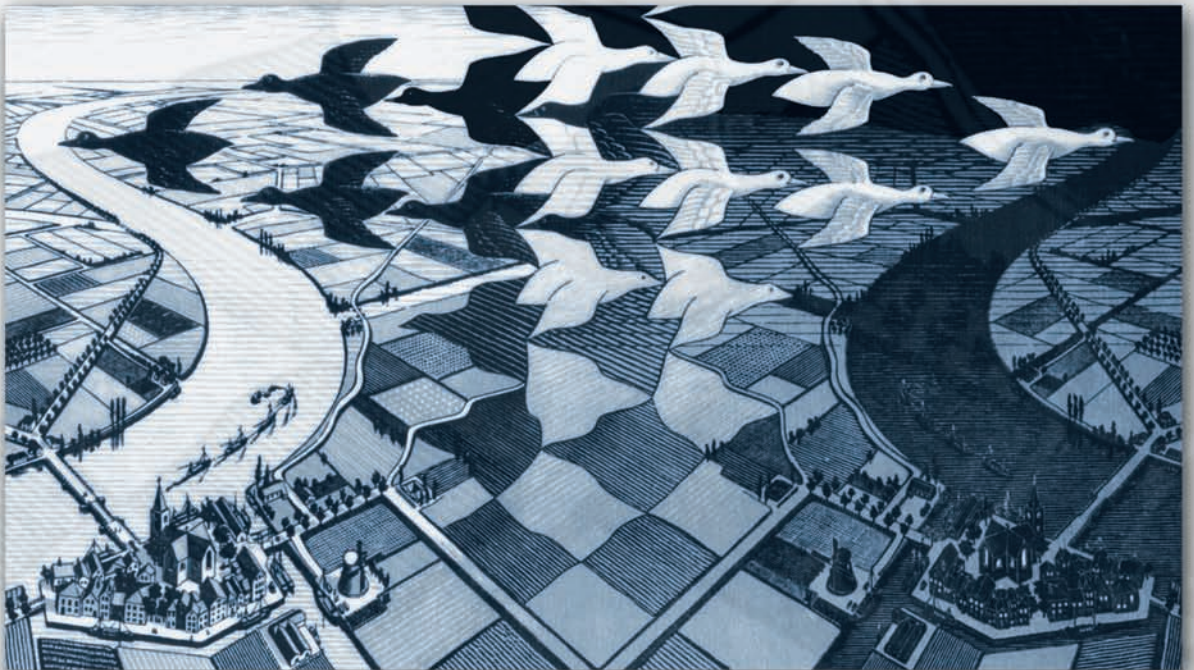


UNED

# Antropología Filosófica I

## De la Antropología científica a la filosófica

Javier San Martín Sala



# *Antropología Filosófica I*

## *De la Antropología científica a la filosófica*

JAVIER SAN MARTÍN SALA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

## *ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA I*

*Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamos públicos.*

© *Universidad Nacional de Educación a Distancia*

*Madrid 2013*

*www.uned.es/publicaciones*

© *Javier San Martín Sala*

*Ilustración de cubierta: «El día y la noche», de M. C. Escher.*

*ISBN electrónico: 978-84-362-6776-1*

*Edición digital: septiembre de 2013*

## ÍNDICE

<i>Introducción general</i> .....	15
-----------------------------------	----

### UNIDAD DIDÁCTICA I EL SENTIDO DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: CIENCIA Y FILOSOFÍA

<i>Introducción</i> .....	23
---------------------------	----

<i>Tema I. CARÁCTER FILOSÓFICO DE LA ANTROPOLOGÍA</i> .....	27
---	----

1. Dificultades para una definición de la antropología filosófica .....	29
1.1. Breve historia de la antropología filosófica .....	29
1.2. Dificultades generales de la antropología filosófica .....	31
1.3. Necesidad de la antropología filosófica: su negación implicaría negación de la filosofía .....	34
2. Notas para una idea de filosofía .....	35
2.1. Necesidad de un concepto de filosofía .....	35
2.2. Dificultad para definir la filosofía .....	36
2.3. El origen de la filosofía desde su génesis psicológica .....	37
2.4. La filosofía interpretada desde su génesis sociológica .....	38
2.5. La noción de filosofía .....	39
3. Filosofía, ciencia e historia .....	42
3.1. Filosofía e historia: relación esencial de la filosofía a su his- toria .....	42
3.2. Filosofía y ciencia .....	43
4. Filosofía y antropología filosófica .....	46
4.1. Antropología filosófica e historia .....	46
4.2. La antropología filosófica en el conjunto de la filosofía .....	49
Orientación bibliográfica .....	51
Ejercicios prácticos .....	52

<i>Tema II. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y ANTROPOLOGÍA CIENTÍFICA</i> .....	53
1. La articulación negativa: la primera tradición sobre la relación entre la antropología filosófica y la ciencia .....	56
1.1. La descalificación del saber científico sobre el ser humano....	56
1.2. Carácter de la antropología científica aludida en general por los antropólogos filósofos y consecuencias de ello .....	62
2. El primer modo de la articulación positiva: el ser humano como mismidad y proyecto .....	66
2.1. Dificultad de la articulación negativa: hacia el concepto de crítica filosófica .....	66
2.2. La articulación desde el <i>motivo científico</i> : la «disolución» del ser humano en las ciencias del hombre y la legitimidad del análisis .....	70
2.3. Hacia el acceso a la antropología filosófica .....	73
2.4. El primer modo de la articulación desde la vertiente práctica de las ciencias humanas: el ser humano como proyecto .....	75
3. El segundo modo de articulación positiva entre la ciencia y la filosofía del hombre: la evolución y evaluación del sentido .....	79
3.1. La ciencia humana como recuperación del sentido .....	79
3.2. Reconstrucción del sentido y filosofía: comprensión crítica del sentido .....	81
Orientación bibliográfica .....	84
Ejercicios prácticos .....	85
 <i>Tema III. OBJETO, MÉTODO Y FUNCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA</i>	 87
1. La vida humana como objeto de la antropología filosófica .....	90
1.1. Dificultades de la cuestión y resumen de lo anterior .....	90
1.2. Mismidad, indeterminación e imagen del ser humano: dificultades .....	91
1.3. La autointerpretación o autorreferencia como elemento básico del ser humano y como vivirse .....	93
2. Objeto y método de la antropología filosófica .....	96
2.1. Autoexperiencia y autotestimonialidad: bases del método antropológico-filosófico .....	96
2.2. Necesidad de un límite para definir la antropología filosófica	98

2.3. Antropología filosófica y filosofía antropológica: la «realidad radical» en sus dimensiones básicas como tema de la antropología filosófica.....	100
3. Las tres funciones de la antropología filosófica.....	103
3.1. La antropología filosófica como tarea crítica.....	103
3.2. La antropología filosófica como teoría y ontología.....	107
3.3. La antropología filosófica como tarea utópico-moral.....	111
Orientación bibliográfica.....	115
Ejercicios prácticos.....	116
<b>Tema IV. ANTROPOLOGÍA, HERMENÉUTICA E HISTORIA: LAS CONDICIONES DE VERDAD DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.....</b>	<b>117</b>
1. Introducción a una noción de hermenéutica.....	120
1.1. De «técnica de interpretación» a «orientación filosófica».....	120
1.2. Modelos de hermenéutica: la traducción y el restablecimiento del consenso.....	123
1.3. Hermenéutica como saber práctico y el problema de la verdad.....	125
1.4. Hermenéutica y crítica.....	127
2. Antropología filosófica y hermenéutica.....	129
2.1. La hermenéutica de los lenguajes distorsionantes o radicalmente otros. El psicoanálisis como modelo.....	129
2.2. La «equiparación de los sentidos»: la filosofía del ser humano no se disuelve en la antropología cultural.....	131
3. La filosofía de la historia como marco necesario para una hermenéutica antropológico-filosófica.....	133
3.1. Las dos primeras etapas de la historia de la especie humana..	134
3.2. La universalidad como momento básico de la segunda etapa de la humanidad o la intersubjetividad universal como sujeto de la razón: su noción de <i>humanitas</i> .....	136
3.3. La Modernidad: grandeza y límites.....	138
3.4. Antropología filosófica, hermenéutica y las tres etapas de la humanidad.....	139
Orientación bibliográfica.....	143
Ejercicios prácticos.....	144

UNIDAD DIDÁCTICA II  
 CONCEPCIONES DEL SER HUMANO  
 A LO LARGO DE LA HISTORIA Y EN LA ACTUALIDAD

<i>Introducción</i> .....	147
<b>Tema V. HITOS DE LA FORMACIÓN DE LA IDEA DE HOMBRE PROPIA DE OCCIDENTE: LOS CLÁSICOS, EL CRISTIANISMO Y EL RENACIMIENTO</b> .....	151
1. La imagen del hombre en Grecia y Roma: la <i>humanitas</i> .....	154
1.1. Contribución de Grecia a la imagen del ser humano occidental .....	154
1.2. El ser humano como animal que habla .....	155
1.3. Importancia del helenismo: la <i>paideia</i> y la <i>humanitas</i> .....	156
2. El ser humano en el pensamiento hebreo.....	158
2.1. La nueva cosmovisión hebrea: el futuro y la salvación .....	158
2.2. La influencia platónica en el pensamiento hebreo .....	159
3. La imagen cristiana del hombre.....	160
4. El sentido antropológico del Renacimiento .....	162
4.1. Aspectos básicos de una arqueología del saber sobre el ser humano.....	162
4.2. El nacimiento de la actitud antropológica en el Renacimiento .....	163
4.3. El impacto de la conquista .....	165
Orientación bibliográfica.....	169
Ejercicios prácticos .....	170
<b>Tema VI. LA IMAGEN DEL HOMBRE EN LA EDAD MODERNA</b> .....	171
1. La antropología en el siglo XVII: Descartes, Pascal y Montaigne: el pensamiento del hombre máquina .....	174
2. La ideología colonial y el camino a la pérdida del carácter moral del saber antropológico.....	177
3. La ilustración, el saber al servicio del hombre: J. Jacob Rousseau ...	178
3.1. El estudio del hombre y el de los hombres .....	179
3.2. Sentido crítico de la antropología de Rousseau .....	181
3.3. Las tres antropologías de Rousseau .....	182
4. Kant y sus tres antropologías .....	184
4.1. Dificultad de la antropología kantiana .....	185
4.2. La antropología en sentido pragmático .....	188
4.3. La tercera antropología de Kant .....	193

Orientación bibliográfica .....	200
Ejercicios prácticos .....	201
<b>Tema VII. EL SIGLO XIX Y LOS FILÓSOFOS DE LA SOSPECHA .....</b>	<b>203</b>
1. El nacimiento de la antropología científica como el marco del saber del ser humano .....	205
1.1. El nacimiento del método comparativo .....	205
1.2. El nacimiento de la antropología como historia y ciencia de los primitivos .....	206
1.3. Aspectos negativos del evolucionismo: la anexión de un otro devaluado .....	209
1.4. Aspectos positivos del evolucionismo .....	211
2. Sentido de la filosofía de la sospecha. Para la antropología filosófica .....	214
2.1. El giro antropológico de L. Feuerbach .....	215
2.2. La antropología de Marx .....	216
2.3. Los presupuestos antropológicos de S. Freud .....	217
2.4. El superhombre de Nietzsche .....	218
Orientación bibliográfica .....	220
Ejercicios prácticos .....	221
<b>Tema VIII. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN EL SIGLO XX .....</b>	<b>223</b>
1. Los desarrollos explícitos de la antropología filosófica .....	226
1.1. La antropología de Scheler o la antropología «desde arriba» .....	226
1.2. Plessner o la antropología «desde abajo» .....	227
1.3. El análisis del <i>Dasein</i> en Heidegger como introducción a una antropología «desde dentro» .....	228
1.4. La antropología filosófica en España .....	231
2. La imagen del ser humano de las últimas ciencias sobre los humanos (biología, psicología y antropología) .....	235
2.1. Modelos biológicos del ser humano: el hombre como azar y necesidad, el modelo sociobiológico .....	236
2.2. La psicología clásica y su modelo de ser humano .....	237
2.3. Aproximación crítica a estos modelos .....	237
2.4. El existencialismo y la reacción estructuralista .....	239
2.5. El estructuralismo de Lévi-Strauss: ciencia y filosofía .....	241
2.6. La «muerte del hombre» según M. Foucault .....	243



Orientación bibliográfica .....	245
Ejercicios prácticos .....	248

UNIDAD DIDÁCTICA III  
ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA  
Y FILOSOFÍA DEL SER HUMANO

<i>Introducción</i> .....	251
---------------------------	-----

<b>Tema IX. LA CONSTITUCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA Y SU INFLUENCIA EN LA IMAGEN DEL SER HUMANO</b> .....	257
--	-----

1. La pregunta por la identidad de la especie humana y su importancia	259
1.1. Filosofía, antropología biológica y antropología filosófica .....	259
1.2. La diversidad de la especie y el descubrimiento de seres muy cercanos a nosotros .....	261
1.3. El problema del origen de los pobladores de América y el hueso intermaxilar .....	262
2. La explicación de la diversidad de las razas como motor de la antropología biológica en el siglo XVIII .....	266
2.1. Los dos temas de la antropología biológica .....	266
2.2. La obra de J. C. Prichard, la domesticación y herencia .....	267
3. El origen del ser humano y el estudio biológico del comportamiento humano como temas fundamentales de la antropología biológica ..	268
4. La recepción, presupuestos y desarrollo de la obra de Darwin .....	270
4.1. Importancia y recepción de Darwin .....	271
4.2. Crítica marxiana al darwinismo: de la sociedad a la naturaleza y de la naturaleza a la sociedad .....	272
4.3. El predominio del individuo y la quiebra del darwinismo .....	274
4.4. La nueva teoría sintética: el neodarwinismo .....	276
4.5. Las modernas teorías de la evolución y su actualidad .....	277

Orientación bibliográfica .....	280
Ejercicios prácticos .....	282

<b>Tema X. FILOGÉNESIS Y ONTOGÉNESIS: HOMINIZACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL SER HUMANO</b> .....	283
--	-----

1. La hominización: su peculiaridad y pasos más fundamentales .....	285
---	-----

2. Correlación entre cultura y biología.....	292
2.1. La «incorporación» de la cultura a la anatomía humana .....	292
2.2. La nueva perspectiva sobre la oposición naturaleza y cultura: el «paradigma perdido» .....	293
3. Los procesos de hominización.....	296
3.1. Proterogénesis y prematuridad: la juvenilización de la especie .....	296
3.2. Consecuencias antropológicas de la prematuridad.....	299
4. Iniciación a la problemática de lo innato y adquirido .....	300
Orientación bibliográfica .....	302
Ejercicios prácticos .....	304
<b>Tema XI. LA NUEVA VISIÓN SOBRE EL ORIGEN DEL SER HUMANO .....</b>	<b>305</b>
1. El comportamiento de los primates actuales.....	308
1.1. Razones de estudiar a los primates y metodología .....	308
1.2. Comportamientos sociales entre los primates .....	312
1.3. La evolución del altruismo: la ley de Hamilton.....	318
1.4. Las capacidades cognitivas de los primates .....	320
2. El comportamiento de nuestros ancestros.....	324
2.1. El <i>Ardipithecus</i> , primer eslabón en la línea humana: del ago- nismo a la cooperación.....	327
2.2. Los australopitecos: una etapa exitosa de la evolución.....	332
2.3. La tercera etapa evolutiva: <i>Homo ergaster</i> (y <i>Homo erectus</i> ), los primeros humanos.....	344
3. La especie <i>Homo sapiens</i> .....	355
3.1. El nacimiento del <i>Homo sapiens</i> en África .....	355
3.2. La hipótesis del gran salto y su plausible refutación.....	358
3.3. El origen de nuestra especie: una cuestión debatida.....	361
Orientación bibliográfica .....	365
Ejercicios prácticos .....	366
<b>Tema XII. EL «BIOGRAMA» O NATURALEZA HUMANA: UNA CUESTIÓN POLÉ- MICA Y LOS LÍMITES DEL NATURALISMO.....</b>	<b>367</b>
1. Importancia del tema en la filosofía actual.....	370
1.1. Peculiaridad y dificultad de la pregunta por la naturaleza hu- mana.....	370
1.2. Planteamiento del tema .....	372

1.3. Dificultad del tema y posible metodología para su estudio: los dos conceptos de cultura.....	373
2. Límites de la pregunta sobre la naturaleza humana.....	377
2.1. Grupos homínidos <i>presapiens</i> y la prohibición del incesto.....	377
2.2. La irrupción de la cultura en la naturaleza.....	380
3. La naturalización del ser humano: el <i>homo faber</i> o el comportamiento del ser humano desde una perspectiva estratégico-funcional.....	385
3.1. Razón estratégica funcional.....	385
3.2. Sentido preciso del concepto estratégico-funcional o de la instrumentalización de la razón.....	387
3.3. La problemática del animal y el animal humano: Heidegger y Ortega.....	388
3.4. Los dos comportamientos irreductibles a lo biológico o el nuevo nivel del <i>homo sapiens</i> .....	398
Orientación bibliográfica.....	402
Ejercicios prácticos.....	404
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	405
<b>ÍNDICE ONOMÁSTICO</b> .....	425

## INTRODUCCIÓN GENERAL

La antropología filosófica o filosofía del ser humano es una materia muy amplia y atractiva, que le puede servir para tres cosas, primero, para conocer un modo de hacer filosofía; segundo, para adquirir una visión crítica sobre la antropología científica, de la que se supone al menos un conocimiento mínimo; tercero, para configurar una estructura mental que le permita acceder al campo de la filosofía asumiendo los descubrimientos científicos pero sin dejarse ahogar por ellos. Además, en la forma en que en este libro se concibe la antropología filosófica, en un diálogo necesario con las ciencias, naturales y humanas o sociales, sobre el ser humano, la antropología filosófica aquí presentada tiene el objetivo de fungir u operar como filosofía primera, en la medida en que trata de descubrir en las ciencias aquellos intersticios en los que debe hacerse presente la filosofía. Si en la tradición la filosofía primera estaba encomendada a la metafísica como filosofía del ser en la medida en que ese concepto o noción afecta a todo, en la Modernidad, antes de poder hacer filosofía, hay que tener muy presente el arduo camino recorrido por el saber científico, que avanza con una seguridad inquebrantable. Antes de atreverse a entrar en los campos de la metafísica, Kant propuso la necesidad de una crítica de la razón. En su momento terminaría por asignar la tarea primera a la pregunta de qué es el ser humano, aunque fuera señalando sus tres partes, qué puedo saber, qué debo hacer, qué me cabe esperar. La antropología filosófica que debe tratar de responder a esa pregunta kantiana y que se propone en este tomo tratará de mostrar hasta qué punto las ciencias del humano, que podemos reunir globalmente bajo la denominación de una «antropología científica», llevan, exigen o al menos permiten un discurso filosófico que puede ser autónomo, aunque también tiene que referirse a ellas mismas, ante todo ganando desde ellas su legitimidad.

He dicho que la antropología filosófica es muy amplia. De hecho todo lo humano podría caer bajo su mirada. Por eso hay que hacer una selección rigurosa, que, sin embargo, no debe ser arbitraria sino radicalmente

fundamentada. Para acercarnos a esas razones, una pregunta interesante es de dónde proceden los saberes sobre nosotros mismos, o sobre el ser humano. Se pueden citar tres fuentes de tal saber: lo que la *tradición* nos dice sobre nosotros; lo que la *ciencia* nos ha enseñado sobre nosotros y, por fin, también lo que la *filosofía* ha dicho y dice sobre los seres humanos. Entre estas tres fuentes hay muchas influencias mutuas. En el saber de la tradición queda incluido lo que tanto la religión como aquellos otros elementos que terminan configurando esa tradición nos dicen sobre el ser humano. Entre estos están las producciones artísticas, muchas de las cuales dependen de la religión, de otras tradiciones o, incluso, de la ciencia. Pues bien, la antropología filosófica es la parte de la filosofía que debe estudiar todas esas fuentes del saber sobre nosotros. Solo puede cumplir esa tarea tratando de diseñar o elaborar un saber sobre nosotros que, mediante el instrumental conceptual filosófico, pueda discutir algunos aspectos de aquellos saberes que he mencionado antes.

Como se ha dicho en el primer párrafo, la concepción de esta antropología filosófica es que en la actualidad esta empieza a operar de «filosofía primera». Sin entrar a fondo en el sentido de la frase, de momento solo decimos que está al principio de los estudios filosóficos. La preparación filosófica de los estudiantes se supone aún incipiente, pero bien por la universidad bien por la información dominante, se está plenamente informado del saber científico sobre el ser humano. En esas condiciones, con un saber científico que se muestra como suficiente, no está clara la posibilidad, necesidad o legitimidad de un saber filosófico sobre nosotros. Este es el gran problema de la antropología filosófica, en lo que se diferencia de otras materias, que al haber un saber científico sobre el humano, hay que justificar su legitimidad. En esas condiciones, es necesario, primero, disponer de una idea clara de qué es la filosofía y qué supone en la historia de la humanidad. Segundo, estudiar en qué relación con la ciencia está esa filosofía. Así conseguiremos el doble objetivo de mostrar qué es este raro saber, viejo de dos mil quinientos años, y, con ello y en segundo lugar, podrá saber en qué se diferencia la antropología filosófica de la ciencia humana por excelencia, la antropología social y cultural, que, junto con la antropología biológica, constituye la otra gran rama del saber científico sobre el humano. Todo esto será tema de la primera Unidad Didáctica.

Pero también debemos saber qué dice la tradición sobre el ser humano, porque ella es o, al menos, ha sido la fuente fundamental de lo que cree-

mos que somos. Por eso es muy importante una segunda Unidad Didáctica sobre la configuración y evolución del saber sobre el ser humano a lo largo de nuestra historia. Ahí mezclaremos tradiciones religiosas, científicas, e incluso de carácter histórico sobre cómo se constituyen los saberes científicos sobre nosotros. Creo que por lo general le vendrá bien este escarceo «arqueológico» en los cimientos de nuestra imagen, una imagen que en la actualidad está muy determinada por los conocimientos científicos.

En tercer lugar, abordaremos los desafíos que nos vienen de la imagen biológica del ser humano. Esta parte tiene que verse en cierta medida como complemento de los desarrollos de la primera unidad, en los que elaboraba la relación de la antropología filosófica con la antropología cultural o, en general, con las ciencias humanas. De hecho, este primer tomo de la antropología filosófica está pensado como el esfuerzo por definir y conseguir un lugar para esta materia, partiendo de que, si hay un saber científico sobre el humano, hay que probar con argumentos convincentes, primero, la posibilidad y, luego, la necesidad de un discurso filosófico sobre este mismo ser. En la primera Unidad, al hilo de la definición de filosofía y de la existencia fáctica de todo el ámbito de las ciencias humanas, se intenta probar el lugar de la reflexión filosófica. En la tercera damos un paso más allá, intentando abrir el hueco para la antropología filosófica allende lo que sobre el ser humano nos dicen las ciencias naturales. La biología del ser humano es el primer intento de definir al humano desde fuera y desde abajo, como a otro animal cualquiera.

Los progresos habidos en los últimos años son inmensos, aunque todos enmarcados en la teoría de la evolución de Darwin. Así en esa tercera Unidad se intentará exponer los mecanismos de la génesis de los humanos, para diseñar el hueco en el que se asienta la reflexión filosófica sobre nosotros. De la antropología filosófica elaborada respondiendo a los saberes científicos sobre el humano procedentes de las ciencias naturales, podemos decir que es una antropología filosófica desde abajo. Con ello aludimos, aunque sea por razones fundamentalmente didácticas, a una tópica que nos ayuda a comprender las características de la antropología filosófica.

También nos ayuda a comprender esta situación la perspectiva de Kant, el famoso filósofo alemán de Königsberg, en la Prusia Oriental, aquel enclave alemán en la costa del Báltico, que ahora pertenece a Rusia y se llama Kaliningrado. Kant, que, como veremos en el tema VII, da máxima im-

portancia a la antropología filosófica, resume su filosofía en tres preguntas sobre el ser humano (qué puedo conocer, qué debo hacer y qué me cabe esperar). Antes de lanzar esas preguntas había expuesto el campo global del saber humano como saber sobre lo que la *naturaleza ha hecho* de nosotros; segundo, sobre lo que *nosotros hemos hecho* de nosotros, y, tercero, sobre lo que *nosotros debemos* hacer de nosotros mismos. Pues bien, al primer punto responden las ciencias naturales que estudian al ser humano. Al segundo responden las ciencias humanas, al tercero, la filosofía. Aquí tenemos pues diseñada la tópica a que antes he aludido.

Así, después de haber diseñado el estatuto de la antropología filosófica desde el conjunto de las ciencias sociales y de haber expuesto lo que sería el contenido de lo humano en la tradición occidental, en la tercera Unidad veremos el hueco para la pregunta filosófica por el humano desde la antropología biológica. De este modo, podemos decir que el sentido global de este tomo es mostrar la legitimidad y necesidad de un discurso filosófico sobre el ser humano —que no es otra cosa la antropología filosófica—, partiendo desde las ciencias naturales y sociales. En la portada, y como lema que resume muy bien el mensaje de este tratado filosófico, he puesto la ilustración de Escher «El día y la noche». Recomiendo al lector dedicar unos minutos a mirarlo y tomar nota de las transformaciones y ambigüedades que en ellas persisten, porque es una maravillosa ilustración de la vida humana desde el punto de vista filosófico tal como viene concebida en esta obra.

El texto tiene tres Unidades Didácticas, cada una de las cuales está pensada para ser estudiada en un mes. Cada Unidad consta de cuatro temas, para que cada uno sea objeto de una semana. La extensión de cada tema está en poco más de treinta páginas. Sólo el tema XI duplica esa extensión, pero por su naturaleza de relato de la historia científica actualizada de nuestra especie es de lectura fácil. La progresividad en el estudio paliará la aridez y dificultad del tema.

Quiero también señalar mi adscripción a la fenomenología, por más que la noción de filosofía que anima estas páginas nunca olvida el carácter irremediamente abierto de todo planteamiento filosófico y el hecho de que siempre estamos, no «enseñando filosofía», sino ayudando a pensar filosóficamente sobre asuntos que nos conciernen. La mención de la fenomenología no debe asustar a nadie. No es preciso introducirse en ella para

poder seguir este texto, ni adscribirse a sus postulados. Al decir que me adscribo a la fenomenología, estoy asumiendo la verdad orientadora de las tres frases que voy a mencionar. La plenitud de su significado proviene de la fenomenología, pero no será necesario aquí captar esa plenitud. A lo largo del curso irán adquiriendo un significado suficiente esas tres frases, que las presento ahora como tres convicciones.

Al final del curso, de este semestre y del siguiente, me gustaría que el lector las compartiera conmigo. La primera procede Maurice Merleau-Ponty, importante fenomenólogo francés, y asegura que el ser humano, yo mismo, o Usted, «no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi “psiquismo”; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia». No se preocupe por entender este texto, ya que gran parte del curso estará dedicado a desentrañarlo. Tampoco vea ahí una desautorización de lo que nos dicen las ciencias, sino solo una llamada de atención a que no nos expliquen totalmente.

La segunda frase la formulé hace años y me parece fundamental para justificar una antropología filosófica en íntimo contacto con la antropología social y cultural. La frase entra de lleno en las teorías que, sin ser antropología cultural en sentido estricto, son una «filosofía casera» con la que los profesionales de la antropología cultural o social acostumbran a operar. Frente a esa «filosofía casera», yo mantengo con toda contundencia que la *negación antropológica de la filosofía es la negación filosófica de la antropología*. También en su momento diré algo sobre esto.

La tercera frase, por fin, procede de una carta que Husserl escribió en 1935 al antropólogo francés Lévy-Bruhl, cuyas teorías eran muy conocidas por los años 20 y 30 del siglo pasado. Según Husserl, si la ciencia tiene la primera palabra, no tiene la última. Más allá de lo que nos dicen las ciencias sobre el ser humano, la filosofía también nos dice algo que puede escaparse a los postulados de las ciencias. Husserl lo decía refiriéndose a lo que se conocía como antropología cultural o etnología. Pero la frase vale exactamente igual o más para las ciencias biológicas del humano. Al final del recorrido por este texto y por el tomo siguiente, espero, primero, que haya entendido las tres frases de modo suficiente y, segundo, haberle convencido de las tesis de esas frases.



A cada capítulo precederá un esquema del mismo y le seguirá una pequeña orientación bibliográfica de textos, por lo general, asequibles en castellano, así como unos ejercicios prácticos que tienen la función de orientarle hacia aquellos aspectos del tema que son más relevantes.

Para terminar esta introducción, quiero añadir dos párrafos más. En primer término quiero dejar explícita constancia de que los temas que aquí se tocan solo son tratados como es posible en un manual, a modo de introducción a ellos, no agotando la problemática que pueden presentar. Esta advertencia tiene especial vigencia en las Unidades segunda y tercera, pues en ambas cualquier tema da pie por sí solo a toda una Unidad. La antropología filosófica, al tener que contar con las ciencias naturales y sociales, tiene necesariamente que tener muchas fuentes de inspiración. Ello, no obstante, no la hace ecléctica si hay una línea de enfoque. La aquí defendida se debe, como ya lo hemos dicho, a la fenomenología.

Respecto a esta, no quiero ocultar la inmensa problemática de la misma justo en relación con la antropología. Porque la fenomenología pretende describir un ser que, según la ya mencionada frase de Merleau-Ponty, se escapa de la naturaleza y en cierta medida también de la sociedad, mientras que la antropología trata de nosotros mismos tal como somos, seres que estamos inmersos en la naturaleza y en la sociedad. Esta fuerte problemática es la columna vertebral de la problematización de la relación de la antropología filosófica y la fenomenología, que aquí solo puedo anunciar, dándola por resuelta. Blumenberg la abordó con intensidad en sus lecciones de mitades de los años 70, y solo en 2005 dadas a conocer en alemán y en castellano recientemente, en 2011 (Blumenberg, 2011). Por su parte el autor trató de resolver ese arduo problema, primero, en el artículo «Phénoménologie et Anthropologie» (San Martín, 1991) y, después, en el libro *Fenomenología y Antropología* (San Martín, 1997 y <sup>2</sup>2005), aunque soy plenamente consciente de que ese tema sigue presentando perfiles problemáticos, que exceden el carácter de introducción de este curso.

UNIDAD DIDÁCTICA I

EL SENTIDO DE UNA ANTROPOLOGÍA  
FILOSÓFICA: CIENCIA Y FILOSOFÍA



## INTRODUCCIÓN

Son varios los problemas que me gustaría plantear o eventualmente responder en esta Unidad Didáctica. Su importancia no es solo metodológica sino también sustantiva. En realidad, la escasa relevancia que se ha atribuido a los problemas aquí tratados creo que constituye la clave para mantener la profunda indefinición en que está sumida la antropología filosófica. En efecto, el primer punto que debe resolver cualquier introducción a la antropología filosófica es el de la naturaleza misma de este saber, de un saber que trata del ser humano desde una perspectiva filosófica. Ahora bien, difícilmente resolveríamos la cuestión de cómo es el saber filosófico sobre el ser humano si no nos ponemos previamente de acuerdo sobre qué entendemos por saber filosófico.

En segundo lugar, la antropología filosófica tiene que delimitarse, ante todo, frente a las ciencias humanas porque son las que de modo más cercano parecen decir qué somos. En la tercera Unidad Didáctica descubriremos el hueco que las ciencias biológicas del humano dejan a la filosofía. Aquí tomamos las ciencias humanas como hilo conductor porque, en la segunda mitad del siglo xx, de estas vino el gran desafío a la filosofía. Genealógicamente, la pretensión de definir, de modo pretendidamente total, biológicamente al humano procede del último cuarto de siglo pasado. Para entonces la antropología cultural ya había hecho mella en la filosofía, haciendo desaparecer, por ejemplo, casi en su totalidad la filosofía de la cultura y propagando, sin ninguna reserva, la necesidad irrestricta del relativismo cultural. Por eso, la construcción de una antropología filosófica debe enfrentarse, ante todo, con esa situación. Por otro lado, también biográficamente en nuestro país esa ha sido el ágora del debate. Pues una vez instituida la antropología como asignatura de filosofía, hubo un duro debate sobre si esta era filosófica o cultural. La primera Unidad Didáctica da la argumentación de ese debate.

Hay dos modos de tratar la relación de la filosofía y la antropología filosófica con las ciencias humanas, uno negativo, otro positivo. En el primero

se considera a las ciencias humanas negativamente, como si lo que dicen no tuviera importancia para el saber del humano, o como si fueran incompletas, presentándose frente a ellas la antropología filosófica como el saber que pretendería darnos verdaderamente la esencia del ser humano, como el saber de la esencia o de la fundamentación de las demás ciencias. Esta opinión ha sido la más frecuente y habitual entre los cultivadores de la antropología filosófica. Está de más decir que la grave desvalorización de las ciencias del hombre que tal concepción conlleva, no podía menos de chocar con la creciente confianza que la cultura ha ido depositando en ellas. La falta de reconocimiento que de un modo ya crónico padece la antropología filosófica no me cabe la menor duda de que está en relación con esta concepción. El segundo modo responde a lo que, desde mi perspectiva, hay que hacer: invertir radicalmente los términos y definir la antropología filosófica desde una valoración positiva del saber científico sobre el ser humano, que permita una articulación positiva entre la ciencia y la filosofía del humano. Ese será objeto del tema II.

El tema III se ocupará del objeto y del método de la filosofía del ser humano, una vez que en el número anterior se haya visto que el ámbito de esta filosofía es el de la apertura, trascendencia o indeterminación en la que nos movemos, que hace que nuestra vida sea algo abierto, apertura que impregna los elementos de determinación —la alteridad, que también nos define—, que constituirían el objeto fundamental de la ciencia sobre el ser humano. El objeto de la antropología filosófica deberá ser estudiado fundamentalmente a partir de la autoexperiencia, desvelando las estructuras de la indeterminación y apertura que nos constituyen, lo que podemos llamar la estructura trascendental del ser humano. En segundo lugar, esas estructuras se presentan en fenómenos concretos, los que hemos llamado fenómenos fundamentales de la vida humana. Por eso decimos que la antropología filosófica deberá estudiar fundamentalmente la estructura trascendental y la estructura empírica de la vida humana. Con esto recupero una formulación orteguiana asumida por Julián Marías. El asunto del objeto se completará con un breve pero importante estudio de las funciones de la antropología filosófica. Todo esto será tema principal del siguiente tomo *Antropología filosófica II*.

El tema IV, por fin, tratará de las condiciones epistemológicas, ciertamente difíciles, tanto de la filosofía, como en especial de la antropología. Para llevar a cabo su cometido de un modo filosófico no tiene más que dos

posibilidades, *el autoanálisis*, que en última instancia podría ser de cualquier sujeto, aunque para mí solo será asumible en la medida en que lo ratifique en mi experiencia; y el *análisis comparativo*, que obviamente nos puede dar cantidad de datos y experiencias de otros que ya no podrían ser verificados o ratificados en mi propia experiencia. ¿Cómo proceder entonces? Sólo mediante la hermenéutica. Por eso *fenomenología y hermenéutica* son los métodos que se proponen. Ahora bien, la hermenéutica no puede ser meramente historicista sino crítica. A desvelar las condiciones de una hermenéutica crítica en la antropología filosófica está dedicado el tema IV. La cuestión tiene su importancia, pues solamente bajo ese presupuesto podemos no solo comprender la experiencia del ser humano que se nos presenta en otras culturas o en las ciencias humanas, sino también evaluar las diversas concepciones del hombre y sobre todo exponer razonadamente el objeto utópico, crítico y práctico-moral de la antropología filosófica, que consiste fundamentalmente en determinar el sentido y las condiciones de la IN-humanidad, la génesis y estructura del mal.



# Tema I

## Carácter filosófico de la antropología

1. Dificultades para una definición de la antropología filosófica.
  - 1.1. Breve historia de la antropología filosófica.
  - 1.2. Dificultades generales de la antropología filosófica.
  - 1.3. Necesidad de la antropología filosófica: su negación implicaría negación de la filosofía.
2. Notas para una idea de filosofía.
  - 2.1. Necesidad de un concepto de filosofía.
  - 2.2. Dificultad para definir la filosofía.
  - 2.3. El origen de la filosofía desde su génesis psicológica.
  - 2.4. La filosofía interpretada desde su génesis sociológica.
  - 2.5. La noción de filosofía.
3. Filosofía, ciencia e historia.
  - 3.1. Filosofía e historia: relación esencial de la filosofía a su historia.
  - 3.2. Filosofía y ciencia.
4. Filosofía y antropología filosófica.
  - 4.1. Antropología filosófica e historia.
  - 4.2. La antropología filosófica en el conjunto de la filosofía.





Son varios los objetivos que queremos lograr en este capítulo. En primer término debe informar de los problemas que aquejan al concepto de antropología filosófica. Luego debe tratar de asegurar el carácter filosófico de la antropología filosófica, partiendo de una noción precisa de filosofía. En tercer lugar y teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, deberá situar nuestra materia en el conjunto de la filosofía.

## **1. DIFICULTADES PARA UNA DEFINICIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

### **1.1. Breve historia de la antropología filosófica**

Conviene tener claros los motivos de confusión más frecuentes que convierten la antropología filosófica en un saber problemático. Para ello conviene tener presentes unas brevísimas nociones sobre su desarrollo histórico. En toda filosofía hay un pensamiento sobre el ser humano y sus características, sobre su vida y el lugar que ocupa en el universo. Ese saber puede tener un origen mítico o ser resultado de una reflexión de carácter filosófico, o incluso de una reflexión a partir de los datos consignados en la Biblia. Tal saber podría ser considerado como una antropología filosófica o una filosofía del ser humano y trataría de decir qué es este ser, partiendo siempre, de modo más o menos confesado, del convencimiento de que tal ser, en sus principios ontológicos, es distinto de lo que son los otros seres del universo, porque es visto o desde el mundo, desde la naturaleza, o desde la divinidad. Con el Renacimiento se empieza a romper ese espacio teórico y se proyecta otro saber, el hombre visto, no desde la naturaleza (su cuerpo) ni desde los seres extramundanos (un alma creada), sino desde sí mismo, desde sus obras. La antropología empieza además a hacerse presente como un saber independiente, empezando el proceso de constitución de la antropología científica, en el sentido de no metafísica.

En el siglo XVIII la antropología, el saber del ser humano, aún mantiene una unidad, siendo un claro exponente de ello Rousseau, pero la palabra «antropología» tiene todavía un uso limitado a su sentido biológico. Es en Kant donde se diseñan con precisión tres antropologías con sus respectivos nombres, a la vez que inicia el giro antropológico (ver González, 1993, 73 ss), fundamentando o remitiendo toda filosofía a la antropología. Es sabido que el giro antropológico será formulado expresamente por Feuerbach, si bien ya en 1822 para J. Chr. A. Heinroth la antropología es raíz y cima de la filosofía (Marquard, 1966, 215). Pero será Feuerbach el que dará una explícita formulación e impulso a este giro antropológico. Según Feuerbach la nueva filosofía hace «del ser humano con inclusión de la naturaleza, como base del humano, el objeto universal de la filosofía y por eso hace de la antropología, con inclusión de la fisiología, la ciencia universal» (Marquard, 1966, 216; Cabada, 1975, 20).

Mientras tanto habían visto la luz ya dos antropologías de Kant, la primera por él mismo, la que él titula *Antropología en sentido pragmático*, y, luego, los apuntes de clase publicados por Starke en 1831 con el nombre de *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, [Saber del hombre o antropología filosófica], que en todo caso aparece como diferente de la antropología que ya se está haciendo en sentido biológico y que se refería a lo que Kant había denominado antropología fisiológica o antropología para estudiar lo que la naturaleza ha hecho de nosotros.

Durante ese siglo XIX se produce el descubrimiento del origen biológico de la especie humana así como el nacimiento de las ciencias humanas, entre las que destacará el nacimiento de la antropología cultural o la etnología como tradición científica institucionalizada. Con todas estas ciencias parece que ya se puede abordar científicamente al ser humano. Ahora bien, ¿cuál de las antropologías kantianas es asumida por las ciencias humanas?: ¿la filosófica o la antropología pragmática? A finales del siglo se empieza a tener la sensación de que pronto, entre la historia natural, la etnología y la psicología, lo sabremos todo sobre el humano.

Pero aún hay que tener en cuenta otro factor importante, la sensación de crisis que se extiende por Europa durante las primeras décadas del siglo pasado, justo cuando las ciencias avanzaban a velocidad de vértigo, mostrando extraordinarios avances en todas las ramas y en las posibilidades técnicas. La sensación de crisis estaba en relación con la rápida mutación de los valo-

res que regían la sociedad. Mas los valores están en conexión con la imagen del ser humano. Así, la crisis afecta a lo que creemos que somos —sobre todo una vez que el mundo culto está ya convencido de que el hombre es un primate cuyo origen es el mismo que el de cualquier otro animal, y una vez también que Freud está desvelando las intimidades menos controlables del alma humana, de un alma que ha perdido su inocencia angelical para sentirse traspasada y nutrida de pulsiones libidinales, que antes se creía que solo pertenecían a la carne del cuerpo. En 1900 se publica *La interpretación de los sueños* de Freud. En este contexto de crisis de valores y de crisis de la confianza en nosotros mismos, de consideración del ser humano como puro objeto de la biología, o como mero juguete de estructuras psicológicas, culturales o sociales, ya después de la Primera Guerra Mundial, Max Scheler y Helmut Plessner formulan casi simultáneamente sus antropologías filosóficas; y Heidegger, aunque desmarcándose de toda antropología filosófica, publica *Ser y tiempo*, donde realiza con gran maestría la fundación de toda la filosofía en el tipo de ser que es el humano, que, en la medida en que es *Dasein*, comprensión y apertura al ser, es un ser cuyo carácter óntico es el ser ontológico. De hecho se puede decir que Heidegger cumple en *Ser y tiempo* el programa kantiano, aunque luego se retracte de su programa. Por todo ello, no se puede olvidar el indudable contenido soteriológico presente en la exigencia de una antropología filosófica.

## 1.2. Dificultades generales de la antropología filosófica

Con todos estos antecedentes, la antropología filosófica es una de las materias que más resistencias y suspicacias levanta tanto entre los filósofos como entre los científicos. Entre aquellos porque bajo tal nombre no se ha solido servir sino un conjunto de reflexiones que, o bien repetían la historia de la filosofía (cfr. Kamlah, 1976, p. 1 l), o bien no eran sino teología disfrazada, utilizando la antropología filosófica como en otros tiempos se utilizaba la teología natural, para evitar la religión en los cursos de filosofía. Por su parte los científicos están suficientemente convencidos de que el saber del ser humano, es decir, la antropología, se hace y se debe hacer en la ciencia, con los métodos de cualquier ciencia humana. La dificultad, por tanto, de la antropología filosófica proviene de los problemas que tiene para definirse tanto en relación con la filosofía como en relación con la antropología científica.

El problema se agudiza porque es difícil, si es en realidad posible, decir qué es la filosofía desde la que definir lo filosófico de la antropología filosófica. ¿Existe un concepto unívoco de filosofía que pudiera ser aplicado a toda producción que se llama filosófica? ¿Existe una ciencia del ser humano? Y puesto que es obvio que existen multiplicidad de ciencias del humano, ¿en qué relación están entre ellas?, ¿cuáles son las características del saber del ser humano? Pero aún hay otra fuente de problematicidad e incertidumbre; si el antropólogo científico no suele tener una idea excesivamente clara de los límites de su propia ciencia, razón por la que un filósofo antropólogo tendrá problemas para centrar la antropología filosófica en relación con las ciencias humanas aun estando familiarizado con ellas, ¿qué será cuando el antropólogo que quiere hacer antropología filosófica no tenga conocimientos serios de las ciencias humanas, lo cual desgraciadamente suele ser habitual? El desconocimiento que de las ciencias humanas muestran con harta frecuencia quienes hacen antropología filosófica suele ser descorazonador. Mas entonces, ¿cómo pueden tener claridad sobre el espacio de la antropología filosófica?

Pero aún hay más: las dificultades de la antropología filosófica no provienen menos del papel que quiere cumplir en la propia filosofía. En efecto, de antropología filosófica se empieza a hablar en relación con las célebres preguntas de Kant, en su *Crítica de la razón pura* (A, 805; B, 833); como es sabido y veremos más adelante, las tres primeras, que abarcan toda la filosofía, se resumen, de acuerdo a su *Lógica*, en la cuarta, que pregunta qué es el ser humano. La antropología filosófica debería, por un lado, decir qué es el ser humano y, por otro y en esa misma medida, fundar la filosofía. La antropología filosófica es en realidad el comienzo de una filosofía antropológica, porque ella misma es fruto de aquella torsión de la filosofía en el momento en que esta solo se entiende a sí misma desde el ser humano. Pero hay que ser precisos. Desde esa perspectiva el nombre de «antropología filosófica» podría parecer inadecuado, primero, porque no responde a la forma usual de denominación *cuando existe un saber científico sobre el objeto* de que se trata, como es el caso de la física, la lingüística, la sociología, etc.; en esos casos no se habla de física filosófica, lingüística filosófica o sociología filosófica, sino de filosofía de la naturaleza, filosofía del lenguaje o filosofía social, y así deberíamos hablar de filosofía del ser humano. Segundo, porque en esa denominación no se indica o se oculta el carácter fundante de la misma, escondiéndose la vocación

profunda que anima a tal filosofía y que Kant formuló con precisión. A pesar de todo hay que mantener el nombre de antropología filosofía, por haberse ya consolidado, siempre en su equivalencia con una filosofía del ser humano, y tampoco hay que confundirla con una filosofía antropológica, que es aquella filosofía (incluyendo ahí el *corpus* filosófico entero, es decir, la ética, la metafísica, etc.) hecha desde el giro antropológico, es decir, desde el ser humano. Por eso si la filosofía antropológica es la consecuencia de una antropología filosófica o filosofía del ser humano, cuando esta asume la función de filosofía primera, por tanto, cuando se pone en la función que le ha asignado la torsión antropológica que se da en la Modernidad, la filosofía antropológica viene después de la antropología filosófica. Ahora bien, la antropología filosófica abre el espacio de la filosofía antropológica siendo ella misma (la antropología filosófica), podríamos decir, la primera parte de esa filosofía antropológica.

Precisamente la crítica a esta pretensión aparentemente antropologicista, la crítica al giro antropológico de la filosofía en el siglo XVIII, en favor de otras opciones, por ejemplo, el lenguaje o el ser, ha llevado de nuevo a considerar la antropología filosófica como un saber subordinado regional; en este caso, el giro antropológico queda despojado de los vuelos con que se concibió. Pero entonces, dada la enorme presencia de una antropología científica (la biológica y la cultural), parece que con ella se realiza el destino generalizado de la filosofía: ir desgajando de su árbol las diversas partes de la ciencia. Así, del mismo modo que en la tradición la física era una parte de la filosofía que tuvo que ser entregada al método científico, pasando de una física de carácter filosófico especulativo, sin ningún valor, a una física como ciencia, que desde entonces será la única física, igualmente en todos y cada uno de los filósofos de la tradición existe una filosofía del ser humano, una antropología filosófica que sería insensato continuar una vez constituido el conjunto de los saberes del hombre. Por eso no cabría una antropología filosófica, ya que la antropología solo es científica o del período precientífico (en ese caso y solo en ese sería filosófica, es decir, especulativa). Pero el giro antropológico de la filosofía no es casual, deberemos investigar en su sentido. Desde él, es cierto que la antropología filosófica es una disciplina reciente que tiene que desolidarizarse de la tradición filosófica con la que mantiene una clara conciencia de ruptura, pero la presencia de la antropología científica nos obliga a profundizar en la relación entre ambas.

### **1.3. Necesidad de la antropología filosófica: su negación implicaría negación de la filosofía**

La nueva antropología filosófica no podía menos de ser ambigua; el nuevo saber del hombre surge, primero, en el seno del giro de la filosofía contemporánea postkantiana y es revitalizado por la sensación de crisis propia del siglo xx. Segundo, por los masivos cambios experimentados en la imagen del hombre a raíz sobre todo de los descubrimientos de Darwin y Freud. Tercero, por el extraordinario aumento de la nueva antropología de carácter etnológico, que por su metodología parece ser, además, la única que nos dice cómo son realmente los humanos en concreto. En esta novedosa situación de nuevo salta a la palestra, con más fuerza aún si cabe, la necesidad de una nueva antropología; por eso se sigue siendo kantiano, es decir, pensando que las tres preguntas que resumen la actividad filosófica se remiten a la cuarta, a la pregunta por el ser humano.

Por eso es básico plantearse la cuestión de la competencia: ¿dónde o quién pregunta por el ser humano? Si nos limitáramos a la pregunta y respuesta desarrolladas por los científicos —sean antropólogos culturales, psicólogos, sociólogos o incluso historiadores—, la filosofía quedaría reducida a una configuración histórica y social. Dado el giro antropológico kantiano, nunca se comprende mejor que la inexistencia de la antropología filosófica, en el caso de que fueran los científicos quienes debieran nutrir el saber del ser humano, implicaría la inexistencia de la filosofía, su disolución en un mero género literario. Porque serían las ciencias las que nos dicen qué podemos conocer; y sobre qué podemos y debemos hacer, nos lo dirán las respectivas sociedades y culturas. Ya no queda más espacio que no sea el de la fe. La filosofía era y es consciente de que, si para saber qué es el ser humano debe acudir solo a lo que le diga la ciencia, se ponía en la vía de su autodisolución. De ahí la necesidad de una antropología no científica ni teológica. Si la filosofía ha de ser posible, ha de haber una antropología filosófica, una antropología transc científica, porque no todo está dicho en la ciencia del ser humano.

Por otro lado, también aquellos que consideraban la necesidad de superar la situación política presente pensaban que la historia no se limita a lo que es, porque en ella anida la posibilidad de un futuro distinto, abriéndose paso la acción política emancipadora. Éstos, por su lado, también mantienen una posición ambigua respecto a ese saber. Conocían que el sa-

ber del ser humano no se podía reducir a lo que nos dijeran las ciencias que en cuanto ciencias solo ven lo que los seres humanos han sido o son; pero desconfiaban igualmente de una filosofía del ser humano que se planteara cuál es la *naturaleza* del ser humano. Pero no podemos resolver todas estas ambigüedades si no contamos con una idea clara de qué queremos decir con la palabra «filosofía» y si no tenemos unas ideas claras de la relación entre la filosofía y la ciencia.

## 2. NOTAS PARA UNA IDEA DE FILOSOFÍA

### 2.1. Necesidad de un concepto de filosofía

Aunque no es fácil adoptar una posición fija en una cuestión tan debatida como es el concepto de filosofía, es inviable debatir qué es la antropología filosófica sin saber el alcance de la ciencia del ser humano y sin saber qué es filosofía. Cabalmente las dos posibilidades más inmediatas de concebir la antropología filosófica, como la *suma* de todos los saberes sobre el ser humano o como el estudio de ese residuo que aún no tratan las ciencias pero que en su día recuperarán —como han ido recuperando progresivamente las diversas ciencias los suyos— denotan ambas una noción errónea de filosofía; una porque le arrebatada toda función, otra porque la niega como verdadero saber.

Por eso, muchas veces, al tratar de definir la antropología filosófica, suele fallar el concepto de filosofía. Por nuestra parte expondré algunas ideas básicas sobre este tema, siendo consciente, primero, de la diversidad de opiniones sobre ello. Segundo, de la inseguridad al respecto, pues es dudoso que sea posible ofrecer un concepto unitario sobre la filosofía. Y por último, partiendo también de la certeza de que toda definición de la filosofía implica un tipo de filosofía. Por nuestro lado, basados en la interpretación tradicional del hecho filosófico, procuraremos sacar un concepto de filosofía que evite la redacción de un parte de defunción, bien de la filosofía, bien de la ciencia.

Para no ocultar bazas ni pretender presentar mi opción como no comprometida, admito de antemano que mi noción de filosofía se basa en la noción husserliana, en concreto en la interpretación husserliana del nacimiento de la filosofía en Grecia (cfr. mi escrito *La fenomenología como utopía de la razón*, cap. IV), si bien esa postura queda enmarcada también con



las ideas de Eugen Fink y Merleau-Ponty, cuyo *Elogio de la filosofía* aceptaría gustoso, ya que en él se acentúa el carácter de perpetuo camino que tiene la filosofía. También Fink decía que el camino lo es todo.

## 2.2. Dificultad para definir la filosofía

Como método para acceder a una noción de filosofía que nos permita pensar la ciencia y la filosofía y consecuentemente pensar también la antropología filosófica, conviene partir del hecho filosófico griego, convencidos de que la filosofía es una actividad consistente, que se manifiesta en un discurso, en un logos, es decir, en algo definible, si bien no siempre se ha sabido correctamente. Lo más conveniente para captar ese logos es retroceder al origen de ese fenómeno en Grecia y captar el fenómeno desde la intencionalidad que lo constituye. ¿Qué hacen los seres humanos que filosofan? En nuestro caso tenemos además una ventaja, pues los griegos también reflexionaron sobre ese fenómeno y nos legaron una primera interpretación del mismo; nos bastará con completar esa interpretación con las aportaciones que ahora nos han hecho las ciencias humanas para comprender mejor los datos mismos que nos han relatado los griegos.

No voy a ocultar la inquietud que anida en cualquier intento de definir la filosofía y que se ha de hacer patente atendiendo al sentido del párrafo anterior. Dado que pretendemos definir la filosofía partiendo de su consideración como un hecho, explicable o comprensible desde la historia, por tanto, desde una ciencia humana, ¿cómo a la vez nos va a servir esa noción para comprender la diferencia que mantiene con esas ciencias humanas, si se trata de un tipo de saber explicado desde ellas? ¿Desde qué plano hablo de la filosofía? ¿Es la filosofía un objeto más de las ciencias humanas? Mas, si así fuera, se nos cerraría toda posibilidad de comprender la pretensión de la antropología filosófica. Este problema que acabamos de anunciar y al que nos referiremos aún más detenidamente es el que constituye lo que Fink llamó la *apariencia trascendental*, el *transzendentaler Schein*, la característica que el discurso filosófico tiene de *presentarse en el mundo*, —en este caso en el mundo social— como otro discurso *cualquiera* explicable, en consecuencia, desde el discurso de las ciencias humanas como cualquiera de sus objetos. Dejemos por ahora planteado el problema. Por otro lado, para hacer ver la dificultad para definir la filosofía, no me resisto a citar una apreciación de Blumenberg, en la que comenta que la filoso-

fía es un saber que, a diferencia de las ciencias, en las que primero se sabe de qué se va a hablar, «en el caso de la filosofía, de qué se va a hablar, en ella se decide ya como un asunto filosófico», es decir, antes de la filosofía no se sabe de qué se va a hablar (Blumenberg, 2011, 11).

### 2.3. El origen de la filosofía desde su génesis psicológica

Es ya usual, por una tradición que tiene su origen en los griegos, poner el comienzo de la filosofía en la admiración: «Muy propio del filósofo es el estado de tu alma: la admiración, porque la filosofía no conoce otro origen que ese» (Platón, *Teeteto*, 155d). Lo mismo nos dice Aristóteles en la *Metafísica*: Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar por la admiración (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν) (Met., A, 982b); al principio admirados ante los fenómenos más comunes, pero que nos sorprenden de repente; luego avanzando poco a poco;

... pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia [...] de suerte que si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad (οὐ χρήσεως τιλός ἔνεκεν), pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida (ib.) (trad. de V. García Yebra, vol. I, p. 15).

Son, pues, dos las notas fundamentales que expone Aristóteles como propias de la filosofía, su origen en la *admiración* ante los fenómenos más comunes que nos sorprenden, y su carácter *no utilitario*, ya que empieza cuando los problemas inmediatos de la vida están resueltos. El problema obviamente es por qué precisamente los griegos y no otros pueblos<sup>1</sup>, por lo menos de un modo acumulativo, empiezan a filosofar cuando no parecen necesitar otras cosas y por tanto tampoco necesitan la filosofía desde una perspectiva utilitaria. Y si no es útil, ¿por qué sigue? Hoy en día tenemos muchos más elementos interpretativos para elaborar una comprensión más precisa de esos importantes momentos del comienzo de la filosofía, del comienzo precisamente de esa admiración ante las cosas que pone en marcha una actividad que desde entonces parece no haber cesado. El asombro o admiración es una conmoción ante una situación que no se puede expli-

<sup>1</sup> Actualmente, en la nueva visión de la filosofía intercultural, se ha rechazado esta tesis, hablándose del comienzo de la filosofía también en China y la India.

car o comprender por los cauces ordinarios de comprensión, es decir, por el conjunto de explicaciones míticas o usuales depositadas en la lengua y que los individuos han ido aprendiendo en el curso del proceso de enculturación. La filosofía parece haber surgido cuando ese saber transmitido en el lenguaje ha perdido vigencia; como dice Ortega, «para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer en la fe de sus padres» (Prólogo a la *Historia de la Filosofía de Brehier*, O.C., VI, p. 160). Por eso la filosofía representa «un ataque a la tradición»; como dice Eugen Fink, el que fuera, primero, alumno y, luego, ayudante de Husserl (Fink, 1979, p. 17).

#### 2.4. La filosofía interpretada desde su génesis sociológica

Sin embargo, no podemos quedar plenamente satisfechos con esta psicologización del origen de la filosofía, porque el momento psicológico que los griegos nos transmitieron no es sino resultado de un proceso mucho más largo, que hoy en día con los medios hermenéuticos de que disponemos estamos en condiciones de comprender. Es, por otro lado, imprescindible para captar el sentido profundo de ese momento privilegiado de la historia del género. Emilio Lledó ha resumido con magistral pluma toda la inmensa riqueza que representa el paso de un mundo de aldeas, en el que vivía un pueblo (*laos*) sumido en la tradición mítica, a un pueblo (*demos*) en el que ya no solo habla uno, normalmente el que representaba sacramento a la sociedad, sino que existía *isegoría*, igualdad en el ágora, por tanto el derecho a la palabra (cfr. Lledó, 1984, pp. 66 y 105). Este cambio, en el que se produce la ruptura de la identidad del mito con la realidad (cfr. Lledó, ob. cit., p. 103), no es resultado de un procedimiento de carácter psicológico, sino que implica o es consecuencia de unos profundos cambios sociales y económicos, tales como la organización de un sistema defensivo y de un nuevo sistema económico, en el que sin lugar a dudas destaca la introducción de la moneda<sup>2</sup>. Ese proceso, que se da entre los siglos IX y VIII a. C., va acompañado de otro factor decisivo y cuya imponderable importancia se está evaluando en los últimos lustros, la introducción de la escritura.

---

<sup>2</sup> Sobre la importancia de la moneda, aparte de la obviedad de lo que representa de nivelación de clases sociales y de introducción de una operación abstracta, baste citar la correspondencia que el fenomenólogo Tran Duc Thao demuestra entre el poema de Parménides y «los diversos momentos de una economía monetaria sencilla», en *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, 1971, p. 349.

Un mito escrito ya no permite la identificación entre la palabra y la cosa; por eso dice E. Lledó: «Sólo cuando entre la palabra y la cosa se interfiere la imposibilidad de identificación, comienza la escritura a rodar y, por consiguiente, a perderse» (ib.). En esta nueva situación el mito, en lugar de presentarse como la realidad, pasará a ser solo un modo de hablarnos de ella, que así aparecerá como una realidad diferente. En el desgaste de la fuerza mítica del mito surge «la diferencia entre la representación del mundo y el mundo verdadero y ahí salta la pregunta por la verdad, una verdad ya no sometida a ninguna tradición» (Husserl, *Hua VI*, 1962, p. 332).

La puesta en tela de juicio de la tradición como modo de explicación o acceso a lo que la realidad es, tal como se desprende de lo que llevamos dicho, y que constituye el nacimiento de la filosofía, no es algo que se hiciera de una vez para siempre. En realidad, quien quiera ser filósofo debe rehacer en sí mismo ese movimiento, aunque solo sea una vez en la vida, como pedía Descartes. Tal como dice Ortega: «Todo gran filósofo lo fue porque acertó a reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en que la filosofía nació» (ob. cit., p. 157).

## 2.5. La noción de filosofía

Una vez que hemos expuesto el contexto global de la filosofía, tenemos que responder lo más brevemente posible a tres preguntas, para lograr una noción de filosofía suficiente para nuestro objetivo. En primer lugar, ¿respecto a qué problemas se da la actividad filosófica? En segundo lugar, ¿cómo, o sea, con qué instrumentos cuenta el filósofo para obtener una respuesta o soluciones, caso de que las haya? Y por fin, ¿cuál es la finalidad o la función de esta actividad, si es que tiene alguna?

Si lo que caracteriza la nueva situación es que no hay una única palabra sobre las cosas, sino que cada persona tiene derecho a opinar, las consecuencias son amplias. En primer lugar, las palabras «dogmáticas» anteriores son palabras de un contexto determinado, diferentes de las pronunciadas por otros pueblos para las mismas cosas. Cada pueblo tiene sus dioses; luego ninguno de ellos es *universal*; las tradiciones respectivas son particulares; también los mitos tradicionales, como discursos tradicionales sobre la realidad, son particulares, porque, como lo hemos expuesto, ya no se identifican con la realidad. Pues bien, el filósofo no pretende crear otro

discurso particular, sino un DISCURSO VÁLIDO PARA TODOS; el filósofo quiere decir un discurso universal.

En segundo lugar, una vez que la tradición se ha relativizado, que ha perdido vigencia, nada se escapará a la demolición. Es la totalidad de la tradición la que queda contaminada con la fragilidad de la particularidad y el origen. Como decía Husserl, si bien la actividad filosófica obviamente empezó por algún punto concreto, de hecho termina abarcando a la TOTALIDAD DE LA VIDA Y A LA TOTALIDAD DEL MUNDO. El filósofo es filósofo ante todo y para todo. El asombro y extrañeza que experimenta el filósofo no se refiere a los fracasos cotidianos de la experiencia, sino al sistema global de comprensión de la totalidad que enmarca la vida humana. No se trata de resolver algún problema cotidiano inmediato, sino de pensar en el significado global de la vida. Lo que se convierte en problemático es el sistema global de referencias, el mundo y la vida en cuanto tales, porque no deja de convencer esta o aquella razón sino «el tipo de fundamentos es lo que ya no convence, la clase de razones que se dan» (Habermas, 1981, I, p. 104).

Mas ¿cómo puede el filósofo intentar responder a tan ardua cuestión? Y aquí entra el tercer componente básico de la actitud filosófica derivado de los anteriores. Si la filosofía surge en el proceso de democratización del uso de la palabra, es mediante el recurso a la palabra propia, a la razón propia, como hay que lograr las respuestas que la filosofía busca sobre el sentido de la totalidad. Ahora bien, el recurso a la propia palabra ni es pura palabrería ni es recaída en un nuevo particularismo, en este caso bajo la forma de subjetivismo. Todo lo contrario: el reconocer el derecho a hablar es reconocer el derecho a decir la realidad, a dar *logon*, es decir, a dar razón, porque el *logos*, la razón, es universal, es incluso «el medio universal que enlaza al hombre con el mundo» (Lledó, ob. cit., p. 74), que nos puede desvelar la realidad del mundo, más allá de los pequeños intereses que puedan introducir factores distorsionantes en nuestra consideración del mundo. Pero, curiosamente, este saber que hay que sacarlo de uno mismo<sup>3</sup> no representa una recaída en el subjetivismo, porque, y esa sería la gran enseñanza de Platón, como nos lo recuerda E. Lledó, el ejercicio de la razón es dialógico, no es privado sino comunitario. Nadie tiene la exclusi-

---

<sup>3</sup> Ese es el sentido de la mayéutica socrática y del conocimiento como recuerdo, recordamos lo que ya teníamos. Sobre este tema, ver el interesante trabajo de Emilio Lledó en *Sobre la memoria del logos*, en ob. cit., pp. 119 ss, sobre todo 133 ss.

vidad del logos; es la comunidad la que da y recibe las razones; una razón no compartida carece del sustrato que le daría consistencia; la verdad se desvela «en la coincidencia de los hombres» (Lledó, ob. cit., p. 40). No se puede pasar por alto la importancia de estos puntos característicos de la filosofía, pues constituyen elementos fundamentales para la comprensión de aspectos claves de mi concepción de la antropología filosófica<sup>4</sup>. La filosofía no es sino el *recurso a la capacidad dialogal de la comunidad* para dar respuesta a los interrogantes que los seres humanos se hacen en torno al sentido del mundo y de la vida humana<sup>5</sup>.

Pero aún nos queda por responder a la última de las tres preguntas que antes hemos formulado, en concreto a la pregunta por la función de la filosofía; no me voy a extender en esta cuestión. Sólo quiero señalar la ambigua posición de la filosofía, y que ya fue detectada en Grecia. Pues ya se ve la tremenda distancia entre la concepción que de los filósofos se tenía en Grecia, no solo en la de Platón sino ya en la época de los presocráticos, y la insistencia platónica nada menos en que era el filósofo quien debía reinar, tal como explica E. Lledó (cfr. ob. cit., pp. 175 ss.). Otro ejemplo de lo mismo, de los dos niveles que podemos detectar en Platón, la concepción de la *filosofía como teoría* y la firme convicción en el *compromiso práctico* que eso arrastra hasta hacer rey al filósofo, y por otro lado la opinión que ordinariamente se tenía de la filosofía, se hace patéticamente presente en la fenomenología de Husserl, para el cual el fenomenólogo, prototipo del filósofo, tiene que constituirse en *espectador desinteresado*, ya que por el propio método tiene que practicar una epojé del mundo, pero, a la vez, el filósofo tiene que ser nada menos que *funcionario de la humanidad*, lo cual supone obviamente considerar la fenomenología como un saber práctico.

La razón para el compromiso práctico de la filosofía es que, cuando se aplica la razón a la respuesta a problemas que afectan al sentido de la vida

---

<sup>4</sup> Este aspecto lo traté por primera vez en el artículo sobre la racionalidad (Gondar-San Martín, 1980) y en el cap. III del libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987, nueva edición en Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

<sup>5</sup> Este carácter dialogal de la filosofía griega ha sido recuperado en la actualidad como elemento constitutivo de la fundamentación filosófica en la última Escuela de Frankfurt; las condiciones del diálogo constituyen la base trascendental de la filosofía; en este sentido es interesante, recuerda Apel (1986, p. 147), saber que la lógica aristotélica no es más que el órgano de la filosofía y que la verdadera fundamentación está en el libro 4 de la *Metafísica* (1.006a, 6-18), en que aparecen las condiciones mismas de la argumentación. El principio agustiniano y cartesiano, que constituyen la fundamen(ta)ción de la filosofía trascendental, no sería sino una interiorización de esas condiciones.

y del mundo, no es posible separar una razón teórica y una razón práctica; porque toda teoría tiene su vertiente práctica; más aún, como dirá Husserl explícitamente, toda teoría es práctica. Lo que ocurre es que una teoría sobre los problemas últimos de la vida y el mundo no es práctica respecto a los problemas inmediatos, por ejemplo, de carácter doméstico, o respecto a los pequeños problemas que a veces nos atenazan a lo inmediato. La búsqueda de un sentido total es a la vez búsqueda de una acción que sea universal, que trascienda cualquier particularidad. Por eso la filosofía, y no la ciencia como veremos, inaugura «una nueva praxis, la praxis de la crítica universal de toda vida y objetivos vitales», crítica de la cultura, «de la humanidad misma y de todos los valores que la dirigen implícita o explícitamente» (Husserl, ob. cit., p. 329).

Esto no debe llevar a pensar que la razón filosófica se entiende como una razón segura, porque basta con acentuar la necesidad de que el logos se asiente en la comunidad para que desaparezca cualquier pretensión dogmática. Porque la comunidad es la comunidad presente y futura; con lo cual la filosofía aparece realmente como un movimiento de tensión y compromiso con un modo de vida, más que como un cuerpo de resultados o técnicas a aplicar. Por eso la filosofía está más en la negación que en la afirmación. Como diría Merleau-Ponty, el filósofo siempre está más allá de lo constituido (las cosas tal como son, o la sociedad tal como es), porque se aburre en lo constituido (1960, p. 68). La filosofía es en realidad más bien una actitud que se enfrenta negativamente a lo dado —lo constituido, lo que es—, para buscar en lo dado la tensión que lo atraviesa, pretendiendo llevarlo hacia otras configuraciones más reales, que por supuesto tampoco apaciguarán al filósofo. Este momento negativo frente a lo dado o constituido —a lo «participado» de Platón— es lo que acentúa Merleau-Ponty y nos será de gran utilidad o resultará fundamental en la clarificación de la antropología filosófica.

### **3. FILOSOFÍA, CIENCIA E HISTORIA**

#### **3.1. Filosofía e historia: relación esencial de la filosofía a su historia**

Lo que hemos dicho de la filosofía nos resuelve un tema fundamental para entender la relación de la filosofía, primero, con la ciencia y, luego, con la antropología filosófica. La dependencia que la filosofía tiene

de un logos comunitario significa que en ningún momento se puede olvidar de su pasado ni prescindir de su futuro. La filosofía está en el pasado, en el presente y en el futuro, a diferencia de la ciencia, para la cual el pasado no representa sino un momento de su desarrollo, pero no de su madurez ni de su verdad. Por eso, si para la ciencia el pasado podría ser considerado como una historia de los errores, ya que lo que del pasado no es error pertenece al presente, en la filosofía el pasado es verdaderamente pasado, porque su sentido pertenece esencialmente a su comunidad; pero a la vez es verdaderamente filosofía, porque nos interpela en cuanto filosofía, en la medida en que representa un logos aceptado en su día. Por tanto, la relación de la filosofía con su pasado no es la de la verdad con sus errores. Cada época tiene su verdad y una verdad también para nosotros. De ahí que el estudio de la historia de la filosofía ni es solo filología ni es pura erudición; es ante todo un ejercicio de filosofía. La verdad filosófica está en la historia, porque cada sistema o cada filosofía manifiesta una verdad, siempre humana y por eso ajustada a una situación, pero también por eso mismo comprensible, es decir, traducible, interpretable y aplicable por cualquier sujeto humano que haga filosofía. Un claro ejemplo de esta referencia a la historia y del interés que problemas históricos pueden tener para nosotros son las polémicas que se dieron en Alemania en el último cuarto del siglo XVIII sobre «los fragmentos», sobre el panteísmo y sobre el ateísmo (ver M. J. de Almeida Carvalho, 2009, 20 ss.). Las tres disputas, a pesar de darse en un contexto histórico muy preciso y local, trascienden su localismo y nos siguen interpelando porque en ellas se tocan problemas sustanciales de la vida humana que tan necesario es plantear entonces como ahora.

### **3.2. Filosofía y ciencia**

Con esto hemos puesto las bases para diferenciar filosofía y ciencia, cuestión que nos es necesaria para poder delimitar la antropología filosófica. Empecemos diciendo que, si bien cuando surgió la filosofía no era esta una distinción ni usual ni necesaria, en la actualidad es imprescindible, sobre todo porque a lo largo de los dos milenios y medio de desarrollo de la filosofía y la ciencia, aquella ha mantenido una concepción de sí misma más o menos constante, mientras esta ha adquirido un sentido que difícilmente encajaría en los rasgos que antes hemos



delineado como característicos de la filosofía. En efecto, la ciencia no trata de la totalidad del mundo y de la vida, sino que solo es eficaz cuando consigue delimitar un objeto con cierta precisión. Toda ciencia particular —y qué puede ser la ciencia sino ciencia particular— «empieza por acotar», dice Ortega en *Qué es filosofía* (O.C. [1983] VII, p. 308) y una vez delimitado su campo, tratará de fijar los hechos que lo constituyen así como las relaciones que conectan esos hechos; su objeto no puede dejar de ser observable mediata o inmediatamente. La realidad que la ciencia trata de conocer es una realidad de hechos, aunque sean hechos lingüísticos. Si el mundo es un conjunto de hechos, la pretensión de la ciencia es, podríamos decir, reflejar ese conjunto de hechos y sus relaciones. Y por eso tiene o puede tener una incidencia práctica inmediata. La técnica basada en la determinación causal de los hechos se aplica a todo aquel nivel de la realidad en el que se puedan detectar hechos, aunque sea del nivel más sublime.

Frente a la ciencia la filosofía no tiene un objeto preciso, y ello a pesar de las apariencias; porque trata de la totalidad en la que acaecen los objetos de la ciencia. La filosofía no pretende ofrecernos verdades concretas, sino la condición de la verdad misma, es decir, el ámbito solo en el cual tiene sentido la verdad. La filosofía, al hablar de la totalidad, no se puede quedar en partes que constituyan pequeños todos por sí mismos. Ciertamente esa razón imposibilita a la filosofía aplicar métodos de análisis y control estables, uniformes u operacionalmente unívocos. Por eso, el filósofo no hace ningún experimento ni ningún acotamiento de la realidad para aplicarle observaciones protocolizadas y controladas. Por todo ello precisamente sigue la historia estando abierta en la filosofía, a diferencia de la ciencia, pues el punto de referencia de esta última no es la historia humana, en definitiva los lenguajes dichos, sino la realidad confrontada experimentalmente.

En alemán ciencia se traduce habitualmente por *Wissenschaft*, pero el campo semántico de esta palabra, que significa exactamente «conjunto de lo sabido», es más amplio que nuestra ciencia. Por eso hay desajustes en el tratamiento de la filosofía cuando es considerada como una *Wissenschaft*. Husserl, que escribió un magnífico texto sobre la filosofía como *streng Wissenschaft*, como un saber riguroso, no equiparaba con ello nuestra ciencia y filosofía. Sólo insistía en que el rigor racional de ambas tenía que ser el mismo. Por otro lado diferencia entre ambos tipos de saber porque

el *ethos filosófico* incluye el objetivo de trabajar en aras del logro de una idea de una humanidad auténtica, mientras que el científico carece de ese ideal (*Londoner Vorträge* [Conferencias de Londres], 1922).

Por eso podemos seguir aceptando como válida la concepción habermasiana para captar esta situación: la ciencia tiene un *valor técnico*; en el caso de la ciencia de los humanos (las ciencias humanas) o de los animales puede mantener también un valor técnico, aunque lo normal es que tenga un *valor práctico*, es decir, que nos sirva para entendernos sobre nosotros y con los otros; solo la filosofía puede tener un *valor emancipatorio*, ya que no se queda en el nivel de los problemas técnicos que la ciencia puede resolver, ni se queda tampoco en los problemas prácticos de convivencia, sino que *cuestiona el sistema de fines* que rige tanto la instalación técnica como la práctica. La pregunta que dinamiza al saber filosófico es en definitiva el para qué de mi existencia, a la cual no se puede responder ni con respuestas técnicas ni con propuestas prácticas. La filosofía pretende responder a esas preguntas racionalmente, plantearlas desde el hombre mismo, desde la reflexión comunitaria del filósofo, sin acudir a instancia ajena al propio poder racional del ser humano. Por eso una cuestión fundamental de este curso es, por decirlo con palabras de Ortega, dichas poco más de un año antes de su muerte: «que la filosofía no es ciencia, sino una cosa bastante diferente» (O.C. X, 411). No quiero dejar de señalar que esta triplicidad para entender la posición de la filosofía está ya, como veremos, en Kant, que distinguía la *competencia* (técnica), la *prudencia* (sagacidad o perspicacia), para movernos en los asuntos de la sociedad, y la *sabiduría*, que nos habla de los fines de la vida humana. Las ciencias naturales se limitan a la primera; las ciencias humanas a la segunda, y solo la tercera es ofrecida por la filosofía.

De todo esto se deduce una cuestión de máxima importancia: la filosofía no tiene partes aislables del todo; toda la filosofía está en todas sus partes. En esto la diferencia con la ciencia es patente, pues, como muy bien lo ha visto Ortega: «Cada ciencia acepta su limitación y hace de ella su método positivo [...] cada ciencia se hace independiente de las demás, es decir, no acepta su jurisdicción» (O.C. [1983] VII, 305), por más que actualmente muchas disciplinas tengan que saltar sobre sus límites. Las ciencias quisieran mantener entre sí la misma relación que las especies de un género que, a pesar de estar emparentadas filogenéticamente, cada una mantiene su identidad íntegra.

Pues bien, en la filosofía las llamadas asignaturas no son las unas independientes de las otras, pues la filosofía no existe como género que se realice en partes independientes, porque está toda en cada parte. Lo decisivo para que un pensamiento sea filosófico es que el discurso iniciado afecte a la totalidad del ser, de la verdad y del mundo, de un modo que pretende trascender todos los condicionamientos particulares.

Ahora bien, la necesidad de realizarse en el todo no significa que la filosofía no tenga partes, sino que estas no mantienen entre sí una relación de independencia. La filosofía aplica su visión total y universal a los diversos segmentos en los que nos relacionamos con la realidad, con el ser y con la verdad. El hecho mismo de ser discursiva hace que no se pueda decir todo a la vez. Incluso pensando en cómo se desarrolló, es sabido que antes se pensaron los problemas cosmológicos que, por ejemplo, los políticos o antropológicos. Pero las soluciones que se piensen en un sector de la realidad han de valer para todos los demás. Así las soluciones cosmológicas son solidarias de una antropología y de una ética; mas estas implican también una visión de la naturaleza. La filosofía está toda en cada parte y cada parte solo es filosofía si en ella se condensa o se hace presente —aunque sea a título de exigencia— el todo de la filosofía.

## 4. FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

### 4.1. Antropología filosófica e historia

Las explicaciones precedentes nos sirven para comprender muchas de las notas que deben pertenecer a una antropología filosófica en cuanto filosófica, porque si es *filosófica* debe asumir con toda decisión el carácter *filosófico*. Apliquemos, pues, las notas anteriores a la antropología filosófica. La antropología filosófica, o filosofía del ser humano, ha de ser tan antigua como la filosofía, porque si esta tiene como objetivo un saber sobre la totalidad, tiene que abarcar a todos los elementos de la totalidad, y para ello debe estar presente en todas sus partes aunque solo sea de manera insinuada o implícitamente. Aunque es cierto que la llamada «antropología filosófica» exigida por Kant en su cuarta pregunta, definida por Feuerbach, y llevada a cabo por Scheler, Plessner y Gehlen es reciente, ¡claro!, es postkantiana; pero constatar que lo hecho *después* de Kant es *postkantiano* no deja de ser una nota de humor. Lo interesante será profundizar en el sentido fi-

losófico de esa filosofía por el cual se trasciende a un pasado y en virtud del cual precisamente se denomina «filosófica». Este tema es uno de los que más divergencias suscita entre los entendidos, de si la antropología filosófica es o no una materia reciente, pues, para unos, filosofía del ser humano la hay en toda filosofía, pero no así antropología filosófica (Marquard, 1966, 210). Habermas habla claramente de que «El ámbito de pensamientos de la antropología filosófica es ciertamente tan antiguo como la filosofía misma», aunque la definición actual propia de esta disciplina es reciente, incluso habría abdicado de ser primera filosofía porque solo sería una reacción a lo que las ciencias nos dicen (Habermas, 1958, 91 s.).

En primer lugar parece relativamente claro que la filosofía tal como la hemos clarificado nunca ha sido ni ha podido ser una actividad no interesada directamente en el ser humano, más bien todo lo contrario: el verdadero sentido de la filosofía está en dar una respuesta al problema de la vida humana, de la práctica del hombre, de la felicidad del ser humano; o correlativamente, la contribución a la eliminación de los obstáculos que impiden la realización de las capacidades más elevadas del humano. Esto no significa que ya desde el principio se fijara conscientemente en él. El punto de partida y referencia podía ser el mundo y hacer de la contemplación del universo cósmico el medio necesario para cualquier respuesta a preguntas por seres mundanos: la respuesta a la pregunta por el ser humano está ya inscrita en el cielo de las estrellas y en nuestro interior. La antropología sería entonces una parte de la cosmología.

En general, la antropología filosófica de la tradición es solidaria de otras partes de la filosofía, incluso de otros campos epistémicos, por lo que puede resultar superflua como saber explícito, lo que no significa que no actúe como saber implícito; aunque, si bien se mira, ya en Platón aparecen las nociones fundamentales de la antropología que se ha dado en llamar *desde abajo* ¿Qué representa el hermoso mito de Prometeo y Epimeteo (ver *Antropología filosófica II*, capítulo IX) sino el usado y abusado tema de la indefensión, ser carencial, desfondado o necesitado del ser humano? A este mito recurren prácticamente todos los antropólogos que piensan el ser humano desde su relación con los animales. Tal vez no exista una antropología explícita como hay una física o una reflexión ética o incluso una metafísica. Pero el estudio de las virtudes por parte de Aristóteles es antropológico, lo mismo que su tratado sobre el alma. Más aún, incluso se puede adelantar que la psicología como tratado del alma ha sido el medio de

la antropología filosófica durante toda la tradición hasta el Renacimiento, ya que en ella se convertía en tema explícito lo que caracterizaba y singularizaba al ser humano, diferenciándolo de los, entonces, llamados brutos. La especial naturaleza del alma permitía al ser humano ser lo que era, es decir, trascender por su inteligencia lo inmediato. Además, la filosofía debe ser pensada como un intento de dar sentido a la existencia humana. Este mismo objetivo es el asumido expresamente por la antropología filosófica. Hablar de la naturaleza o de esencia (*Wesen*) del ser humano o de su destino (*Bestimmung*), hablar sobre el universo, apostar por Dios o contra él, en cada uno de esos momentos tiene uno que pronunciarse «sobre los fines últimos del ser humano» preguntándose «Qué es el hombre», como dice Gusdorf (ob. cit., p. 262); se está haciendo en definitiva antropología filosófica. Por otro lado no parece posible que haya filosofía que de un modo u otro no responda a tales preguntas.

Ahora bien, si la antropología filosófica, como toda filosofía, tiene un pasado, las filosofías pasadas del ser humano tienen también su parte de verdad, aunque seamos nosotros quienes tengamos que desvelar o interpretar esa verdad. En general, la verdad de esas filosofías radica en que, de un modo u otro, nos expresan la irreductibilidad del ser humano a un lenguaje de un solo nivel; hoy diríamos que nos muestran que no se disuelve en estructuras naturales fisiológicas y, por tanto, la necesidad de considerar el ser humano desde diversos ámbitos de comprensión, el cuerpo con sus deseos y el espíritu con su capacidad de argumentación racional. Por eso lo nuevo no es tanto la antropología filosófica cuanto el campo desde el que se constituyen los conceptos para describir o comprender la realidad humana; ya que la historia y la ciencia humana así como la crítica generalizada del esquema metafísico tradicional han llevado a extender masivamente la comprensión de los ámbitos en los que se constituye y actúa el ser humano, así como a la necesidad de comprenderse desde su propia experiencia del ser y no desde la posición de un Ser Superior.

Además, el conocimiento de la diversidad de manifestaciones del ser humano, aunque obliga a pensar de nuevo el saber antropológico, no debe producir el espejismo de una absoluta novedad que permitiera condenar la filosofía pasada al infierno de los errores; pues en ese caso la filosofía en su historia sería degradada a la historia de los errores sobre el hombre, olvidando la verdad que late en todo discurso filosófico del pasado. Ahora bien, una filosofía del hombre que no sepa leerse en el pasado tampoco sa-

brá leerse en cuanto filosófica en el presente, es decir, no sabrá constituirse más allá de la ciencia, esforzándose por erigirse en sustituta de la ciencia, proclamando, como lo hace Gehlen, que tal antropología filosófica ha de progresar con un método empírico, o sea actuando como las ciencias empíricas; mas en ese caso es normal que estemos en una «ciencia» del humano y ya no más en una filosofía.

#### **4.2. La antropología filosófica en el conjunto de la filosofía**

Mas si la antropología filosófica solo es filosófica si es solidaria de un pasado, igualmente es preciso decir que no es ajena a las otras partes de la filosofía, ya que esta es un todo que está en cada parte, aspirando cada respuesta a ser total. Dice Scherer con gran precisión: «En la medida en que el hombre intenta comprenderse a sí mismo, debe intentar comprender a la vez qué le deben significar los otros hombres, la naturaleza y la historia, todo lo que se encuentra y ocurre en su mundo» (1977, p. 18), es decir que no accede «a la comprensión de sí mismo, sin preguntar a la vez por el todo» (ob. cit., p. 19); de ahí que también se pueda decir que la antropología es principio y fin de la filosofía, pero solo porque en la filosofía todo termina siendo circular. En la filosofía, como dice Landsberg, no hay «asignaturas» (Fächer), sino modos de una «problemática fundamental filosófica y unitaria» (1960, p. 49). Una interpretación del mundo no puede dejar de ser a la vez una interpretación del ser humano, y viceversa. Así una existencia humana sin sentido convierte al mundo en mundo sin sentido y viceversa. Por eso la filosofía del ser humano, o antropología filosófica, debe ser ontológica y metafísica; y por supuesto, moral. Otro punto es que tenga que ser metafísica al estilo de uno u otro filosofema. Igualmente el carácter moral de la antropología filosófica, del que nos ocuparemos más adelante, es solidario de una concepción del ser abierto a las posibilidades, porque el ser humano aparecerá como un ser no terminado, abierto y, como dice Husserl, que solo muestra su verdad en la lucha por conseguirla, en la dinámica de su propia realización, o, si se quiere, en la lucha por mostrar el origen de lo que impide ser verdadero ser humano, el origen del mal y de la alienación humana.

Para terminar es conveniente aludir a dos puntos que se vienen arrastrando desde mitades del siglo pasado y que han contribuido decididamente al desprestigio de la antropología filosófica, su relación con dos partes

significativas de la filosofía moderna o contemporánea, su relación con la filosofía de la historia y con la teoría del conocimiento. En la recientemente publicada obra de Blumenberg se alude a la incompatibilidad que tendría con la filosofía de la historia, porque esta parece querer aludir a los *cambios* del humano, mientras que la antropología filosófica tendría como objetivo sus *constantes* (Blumenberg 2011: 362). Aquí se basa el anatema que Adorno lanzó en su *Dialéctica negativa*. «Cuanto más concreta aparece, tanto más engañosa deviene la antropología». No poder decir lo que es hombre es, porque es un ser abierto, sería «un veto a cualquiera» de las antropologías. Los filósofos occidentales nos hemos educado con estas opiniones cargadas con la autoridad sacral del fundador de la Escuela de Frankfurt. En el capítulo cuarto tendremos que dilucidar este «anatema» adorniano, viendo hasta qué punto ambas materias se complementan. Por otro lado, este tema de la relación de la antropología con la filosofía de la historia es el que Odo Marquard convierte en decisivo para la historia de la antropología, pero hablaremos de ello en el tema IV.

En cuanto a la relación con la teoría del conocimiento, creo que esta materia pretende ofrecer las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, por lo que entra de lleno en una parte de la antropología filosófica. Más aún, será tarea de la antropología filosófica mostrar cómo se ha pasado de una situación biológica en la que había un ajuste de la vida con el mundo, a una situación en la que el uso de la razón se ha hecho insustituible, ese uso de la razón que la teoría del conocimiento generaliza a todo ser racional.

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Sobre la noción de filosofía cualquier lector sabe que cada filósofo debe resolver para sí la cuestión de qué es filosofía, lo que no significa que todas las nociones de filosofía sean igualmente recomendables. Personalmente recomendaría, por un lado, la lectura de los trabajos de Emilio Lledó recogidos en su obra *La memoria del logos*, Taurus, 1985. También han influido en la redacción de las páginas del capítulo las ideas de José Ortega y Gasset, que se pueden encontrar en su breve e interesante escrito «A “Historia de la Filosofía” de Emile Brehier», en *Obras completas*, tomo VI, pp. 135-171. Sobre la relación de la ciencia y la filosofía es muy claro Ortega y Gasset especialmente en la lección III de *Qué es filosofía*, en O.C., tomo VII, pp. 299 ss. de las viejas *Obras completas*, porque en esa edición se incluye todo lo que Ortega dijo en el curso.

Respecto a las dificultades de la antropología filosófica, se hallan mencionadas en casi todos los manuales, si bien Heidegger es especialmente explícito en su ya clásico texto *Kant y el problema de la metafísica*, publicado en castellano en FCE, especialmente los párrafos 36 a 38; a ellos nos hemos de referir repetidas veces. También sería interesante leer como introducción histórica a la materia el pequeño libro de J. L. Rodríguez Molinero *Datos fundamentales para una historia de la antropología filosófica*, Univ. Pontificia de Salamanca, 1977. Convendría también hacerse con el libro *Antropología filosófica: planteamientos*, Madrid, Luna, 1984, que contiene las Actas del Simposio de Antropología Filosófica realizado en Madrid en 1980. Está editado por J. Muga y M. Cabada. Varios de los trabajos que se irán mencionando a lo largo de estos temas se hallan en ese libro. En los capítulos 1 y 2 del libro de A. González, *La pregunta por el hombre*, se hacen breves pero concisos recorridos por algunas de las teorías sobre los problemas aquí planteados y de acuerdo al objetivo de la antropología filosófica.



## **EJERCICIOS PRÁCTICOS**

1. Formule algunos motivos que dificultan la comprensión de la antropología filosófica.
2. ¿Qué se entiende, por lo menos en la escuela fenomenológica, por «apariciencia trascendental» y en qué medida afecta a la definición de filosofía?
3. Formule las diferencias fundamentales entre la filosofía y la ciencia.
- 4.Cuál es la finalidad o función de la filosofía.

## Tema II

# Antropología filosófica y antropología científica

1. La articulación negativa: la primera tradición sobre la relación entre la antropología filosófica y la ciencia.
  - 1.1. La descalificación del saber científico sobre el ser humano.
  - 1.2. Carácter de la antropología científica aludida en general por los antropólogos filósofos y consecuencias de ello.
2. El primer modo de la articulación positiva: el ser humano como mismidad y proyecto.
  - 2.1. Dificultad de la articulación negativa: hacia el concepto de crítica filosófica.
  - 2.2. La articulación desde el *motivo científico*: la «disolución» del ser humano en las ciencias del hombre y la legitimidad del análisis.
  - 2.3. Hacia el acceso a la antropología filosófica.
  - 2.4. El primer modo de la articulación desde la vertiente práctica de las ciencias humanas: el ser humano como proyecto.
3. El segundo modo de articulación positiva entre la ciencia y la filosofía del hombre: la evolución y evaluación del sentido.
  - 3.1. La ciencia humana como recuperación del sentido.
  - 3.2. Reconstrucción del sentido y filosofía: comprensión crítica del sentido.



Vista la relación que la antropología filosófica mantiene con su pasado por el hecho de ser filosófica, es preciso dar un paso más y exponer la relación que mantiene con su presente, tanto con la ciencia natural sobre el humano como con la antropología como ciencia social, es decir, con la antropología social y cultural. Sólo sabiendo cómo se diferencia o articula con el saber científico sobre el hombre podremos definirla. El tema es tan importante que prácticamente todas las antropologías filosóficas empiezan de un modo u otro por discutir esta problemática. Nosotros la vamos a estudiar, por un lado, desde una perspectiva negativa, exponiendo la opinión generalizada de los antropólogos filósofos, que consiste en asignar a la antropología filosófica tareas de fundamentación, aunque por la poca familiaridad con la más decisiva, en este contexto, de las ciencias sociales, la antropología social y cultural, no siempre queda claro qué es lo que habría que fundar. Esta postura suele implicar una descalificación de las ciencias humanas, por lo que hablo de una *articulación negativa*. Por otro lado se adoptará una perspectiva positiva, que es la que más nos interesa y en ella se mostrará una *articulación positiva*. Esta articulación no significa que la antropología filosófica deba «superar definitivamente su adscripción a la filosofía del hombre», porque esta última no tuviera en cuenta «los aportes de las ciencias humanas» (Beorlegui, 1988, 39). La antropología filosófica es una filosofía del ser humano y, sin buscar su legitimidad en los saberes científicos, debe plantear sus preguntas teniéndolos en cuenta. Más aún, es que la antropología filosófica es el modo cómo se configura la filosofía del ser humano en el momento en que el saber científico sobre el humano ha aumentado hasta tal punto que no puede dejar indiferente a la filosofía en general.

## 1. LA ARTICULACIÓN NEGATIVA: LA PRIMERA TRADICIÓN SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y LA CIENCIA

### 1.1. La descalificación del saber científico sobre el ser humano

La pregunta por la relación de la antropología filosófica y las ciencias del ser humano la inicia Heidegger en su famoso libro *Kant y el problema de la metafísica*; su modo de resolver la cuestión se ha convertido en un paradigma o modelo para casi todos los que se ocupan del tema. Parte Heidegger del que hemos llamado *giro antropológico*, esa actitud según la cual se cree que «nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente» (ob. cit., p. 175), obviamente desde una perspectiva científica. Mas las ciencias del hombre son el conjunto de saberes del hombre, lo cual supondría que esa ciencia consideraría al ser humano bajo «su aspecto somático, biológico y psicológico», por lo que en ella confluirían todas las ciencias humanas, en una especie de utópica antropología integral o general, de la que «no es posible abarcar con la vista el contenido». Además, desde el *giro antropológico*, vemos que, en cierta manera, «la totalidad del ente puede referirse al hombre en alguna forma» y que «la antropología se hace tan amplia que se pierde en la más completa indeterminación». Obsérvese que la indeterminación tiene sus raíces en un plano empírico, la multiplicidad de ciencias que tratan sobre el ser humano, y en un plano más cultural cosmovisional: todo ser se refiere al ser humano, lo que constituye una característica de la contemporaneidad desde Kant.

Una vez que ha expuesto la indeterminación de la antropología pasa Heidegger a un tercer plano, en el cual se limita a una seria y grave descalificación de las ciencias sobre el ser humano, asegurando que «en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra [...] y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es» (ib.), con lo cual se nos dice que ese conjunto enorme de ciencias sobre el ser humano nos dicen poco o nada sobre lo que el ser humano es. No se puede ocultar el trasfondo óntico-ontológico desde el que Heidegger pronuncia esta frase; es decir, podemos saber mucho de los rasgos que definen a la especie humana, pero nada de las «notas esenciales» sin las cuales el humano no sería tal como es. Pero lo grave de ella es que, dejada a sí misma, es decir, sin ser reasumida en el movimiento del pensamiento del propio Heidegger, se li-

mita a una descalificación de las ciencias sobre el ser humano porque seguidamente Heidegger interrumpe su discurso y pasa a la antropología filosófica, que por el contexto sería la encargada de estudiar ese «lo que el ser humano es». Así ha sido entendido ese famoso pasaje de Heidegger, que suele ser machaconamente repetido en casi todas las antropologías filosóficas. La aportación de Heidegger en resumidas cuentas, y por lo menos en este pasaje, se limita a una descalificación de las ciencias del ser humano por su incapacidad para constituir una antropología y por no despejarnos la problematicidad del humano al no decirnos nada sobre lo que el ser humano es.

Vamos a hacer un breve resumen de otros conocidos autores. En primer lugar podríamos citar a Gehlen, quien pasa por ser uno de los antropólogos filósofos más importantes. En su famosa obra *Der Mensch*, [El ser humano] intenta exponer de un modo más matizado la relación que la antropología filosófica ha de mantener con las ciencias del ser humano. Para él, la antropología filosófica se ha de mantener en el ámbito de la experiencia, por lo que es científica, pero es a la vez filosófica porque se sitúa frente a las ciencias particulares, precediéndolas y construyendo «una ciencia única»; la antropología filosófica debe ofrecer una «aprehensión total» del hombre, desde la cual cobren sentido todas las manifestaciones particulares, sin lo cual esos rasgos incluso no manifestarían nada humano. Se trata en definitiva de realizar «una ciencia integradora» (1961, 142), que ofrezca una representación o modelo del hombre que sea capaz de abarcar las diversas disciplinas del hombre, pues «tan pronto como se miren rasgos o propiedades individuales, ya no se encuentra nada específicamente humano» (1940, p. 13). Así pues, los rasgos somáticos, fisiológicos, etc., aislados no constituyen rasgos específicamente humanos, sino por ejemplo, rasgos animales. Así la anatomía solo es humana si está enmarcada en una comprensión más amplia de la que le viene el sentido de anatomía «humana». Esto obviamente puede valer para aquellos rasgos que compartimos con los animales, pero difícilmente lo podemos aplicar por ejemplo a la lingüística o historia, o a cualquier parte de la antropología sociocultural. En resumidas cuentas, para Gehlen las ciencias del hombre no tienen de por sí valor de ciencias del hombre, es decir, no nos dan a conocer nada del hombre o lo que es lo mismo, el sentido específicamente humano de lo que estudian las ciencias del hombre les viene de la integración totalizadora que deben recibir de una antropología filosófica.

En esa concepción no se ve el carácter filosófico de esa antropología, pues la integración de las ciencias no las hace filosóficas. No se ve, además, el carácter «empírico» de la antropología filosófica, pues, para que la integración de saberes de otras ciencias por parte de esta disciplina sea filosófica, deberá elevarse esta última por encima de las otras ciencias, siendo por tanto supraempírica, ya que al tratar de reelaborar material empírico ella misma ya no sería empírica, es decir, no trataría tanto con hechos como con teorías sobre hechos. En realidad no queda claro si las proposiciones de Gehlen son proposiciones filosóficas o se trata en ellas de meras hipótesis que la experimentación debería verificar ya dentro de un ámbito científico.

Pero más desconcertante resulta la función fundante asignada a esa antropología filosófica, que puede servir para dar un sentido humano a aquellos rasgos, por ejemplo, cuando se trata de aspectos fisiológicos o aspectos ecológicos. Sabemos que la ecología incluye aspectos subculturales que no serían diferenciables de la ecología de otros animales, por lo que una ecología solo es ecología humana si está integrada en el sistema económico, en el sistema de parentesco e ideológico de una comunidad, en definitiva, en la cultura humana. En este caso la propuesta de Gehlen tendría algún sentido pero solo referida a aspectos tratados en la antropología cultural que son reelaboraciones culturales de sectores presentes en la vida animal; tal propuesta carece de sentido cuando el rasgo que toma en cuenta la ciencia humana es de por sí específicamente humano, lo que ocurre en todos los casos de las ciencias sociales. ¿Es necesario, por ejemplo, pensar la estructura económica como integrada en una estructura sistemática, que sería el objeto de la antropología filosófica, para pensar que la economía es un saber específicamente humano?

Heidegger y Gehlen creo que inauguran una mala tradición de la fundamentación de la relación de una filosofía del hombre y las ciencias humanas o del hombre. La mayor parte de los autores posteriores han venido repitiendo con más o menos acierto tesis semejantes. Baste citar, sin detenerme en ellos, a Landmann (1955), Scherer (1977), Coreth (1973), de quien el anterior cita un desafortunado ejemplo, por el que se ve la pobre concepción que estos autores tienen de la antropología científica:

Quando un biólogo, por ejemplo, obtiene un conocimiento que es también importante para el proceso vital humano, ese su conocimiento no le

dice sin más lo que es el hombre. Tiene que saberlo con anterioridad para conocer el alcance antropológico de sus puntos de vista. Cuando el estudio de la evolución tropieza con un fósil en el que reconoce o sospecha la presencia de un cráneo humano —tal vez se trate de un descubrimiento sumamente importante— ese hueso no le dice nada acerca de lo que el hombre es. Deberá saberlo de antemano para valorar el hallazgo concreto en toda su dimensión antropológica (Coreth, 1973, p. 34).

El ejemplo es pertinente en la medida en que nos orienta sobre el pobre concepto que estos autores tienen de la antropología filosófica, pues con estas comparaciones la rebajan al mismo nivel, por ejemplo, que una «elefantología filosófica»; pues ¿qué se entiende por ese preconocimiento que se exige a la ciencia del ser humano para poder identificar un fenómeno como humano?; evidentemente, para saber que un fósil es humano necesito tener una idea de cómo es el ser humano (ver Johanson y Edey, 1982, 87 y 125) pero no en su significado ontológico respecto, por ejemplo, a la relación que ese ser mantiene con la realidad, sino solo en sus rasgos físicos osteológicos, como para identificar un hueso como perteneciente a un elefante necesito haber conocido previamente la estructura ósea del elefante. Es obvio que ese cráneo puede significar mucho más que la mera presencia de humanos antaño en ese lugar. La importancia del descubrimiento e interpretación del «hombre» de Orce es conocida; de haberse confirmado la hipótesis sugerida, (lo que rechazan Arsuaga y Martínez, ver 1999, 232) habríamos tenido *homo habilis*, o el taxón al que ahora se atribuye el *habilis* (ver tema XI) un australopiteco, en Europa, y eso habría cambiado algunos esquemas de la teoría de la hominización; pero nada de esto ni implica ni exige ninguna preinterpretación o más conocimiento que el aportado por la teoría de la evolución del hombre referida a los datos fenoménicos. El ejemplo de Coreth, asumido por Scherer, indica una cierta ausencia de familiaridad con las ciencias humanas, o mejor con la estructura epistemológica de las mismas. Este defecto es típico de toda la tradición alemana de la antropología filosófica, que no se han adentrado más que de modo muy superficial en la problemática de la antropología cultural y social.

La obra de Landsberg, anterior a las últimas citadas, me parece más interesante. Este discípulo de Scheler enfrenta una *antropología esencial* a una *antropología de rasgos*, contraste que está mucho más allá de lo que en los autores anteriores hemos encontrado, a pesar de que ellos conocieron la obra de Landsberg. Parte éste de la existencia de un doble concepto



de ser humano, uno el *concepto genérico* de animal, como ser perteneciente a la escala biológica, un concepto empírico, logrado «en base a la inducción, observación y experimentación» (1960, p. 15). Este concepto no implica ninguna valoración; en cuanto género el ser humano no es ni superior ni inferior a cualquier otro género, ya que todo depende de la perspectiva. Pero frente a esta noción de ser humano en cuanto género específico existe otra que utilizamos cuando preguntamos por la biografía de un ser humano y por el hecho de la historia de la especie en un sentido radicalmente único y diferente a lo que sería razonable preguntar refiriéndonos a otros seres. Pues bien, en este caso pregunto por un principio del ser humano que lo «debe elevar en general sobre las plantas y los animales» (ob. cit., p. 16). El concepto de ser humano puesto en juego en este segundo caso es el que Landsberg llama *concepto esencial* del ser humano. Obviamente, las ciencias humanas y sociales, dependen de esta idea, ya que consideran al ser humano bajo «categorías específicas» (ob. cit., p. 17). La antropología filosófica trata de elaborar ese concepto esencial, en una *antropología esencial*, enfrentada a otras antropologías que serían solo *antropologías de rasgos*.

Aunque pudiera parecer lo mismo que los casos anteriores, la idea de una *antropología esencial* está bastante alejada de las aplicadas por los autores anteriormente comentados, aunque también creo que la elaboración del espacio epistémico de la antropología filosófica presentada por Landsberg prescinde precisamente de las ciencias humanas, que cuentan con una noción de ser humano que trasciende lo que Landsberg llama *concepto genérico*. En efecto, parece que con el ser humano, a tenor del hecho de tener biografía e historia, surgiría en el reino de lo viviente un nuevo principio, que es el que lleva al ser humano a plantearse la pregunta originaria de la filosofía: ¿quién soy yo, de dónde vengo, a dónde voy?, como si el ser humano, el *anthropos*, fuera ya desde el principio necesariamente antropólogo; la antropología filosófica expresa con rigurosidad esta pregunta y sus posibles respuestas. La pregunta se dirige a ese rasgo que constituye al ser humano como diferencialmente humano.

La antropología filosófica en cuanto una antropología esencial busca precisamente la esencia del ser humano, es decir el modo cómo el ser humano cumple su existencia; de ahí que pierda importancia el señalar los rasgos que el ser humano tiene, tales, por ejemplo, como inteligencia, cuerpo, etc., porque lo importante es cómo los tiene, qué aportan estos elementos individuales a la realidad humana. Es obvio que el ser huma-

no tiene cuerpo; mas la pregunta esencial es qué representa el cuerpo en el modo de vida humano, qué representa «tener cuerpo». Desde esta perspectiva la *antropología de rasgos* resulta poco interesante, porque lo importante será saber cómo cualesquiera de los rasgos que se citen del ser humano, por ejemplo la ausencia o presencia de instintos o incluso la inteligencia, «cómo se inserta esa fuerza en la existencia humana» (Landsberg, ob. cit., p. 25). En este sentido un muestreo por medio de diversos rasgos que componen el ser humano no nos daría una idea unitaria del ser humano, que solo se logrará en un estricto ensayo de referir toda pregunta parcial a la pregunta esencial. Sólo así se podría evitar lo que de lo contrario resulta inevitable: proponer «un rasgo óntico frente a otros» como preeminente.

Landsberg se esfuerza por comprender positivamente las ciencias humanas como aportaciones parciales al conocimiento del ser humano, sobre todo cuando se trata de las ciencias culturales y sociales, pero, en su argumentación, hay una parte problemática que radica, primero, en que no se considera la capacidad de las ciencias humanas o sociales de trascender una antropología de rasgos, por lo que en cierto modo vuelve a repetir un esquema que quizás solo funciona con precisión en el caso de las ciencias biológicas, pero no en las ciencias sociales.

En efecto, ¿no representan la lingüística o la antropología cultural aportaciones fundamentales para una antropología filosófica? Presumiblemente una antropología filosófica que quiera estudiar lo que llamamos «amor» deba ante todo considerar el poder de estructuración que la vivencia del sexo tiene en la especie humana, o la relación entre amor y sociedad estructurada. En este sentido, aun concediendo que tanto la noción de ciencia particular como la de *antropología de rasgos* de Landsberg están mucho más allá que aportaciones más recientes, creo que su enfoque no difiere, en última instancia, de los otros: se nota la ausencia de una consideración más detenida de las ciencias sociales o humanas, las que entonces se llamaban «del espíritu», y que tenían como objeto precisamente lo posibilitado por el *concepto esencial*.

En general podemos constatar que casi todos los autores consideran la antropología filosófica como un intento de pensar al ser humano unitariamente —desde un principio esencial— frente a la dispersión que las ciencias del ser humano parecen introducir. Para Dempf, por ejemplo, la antropología filosófica sería el modo de

... restaurar la verdadera unidad del hombre que en las diferentes disciplinas es considerado en sus diferentes aspectos. Pero justamente esa unidad se ha perdido durante el transcurso del último siglo entre la elaboración de algunos métodos para el tratamiento más exacto de sus diversas partes, y esta es la debilidad de nuestro humanismo (1950, p. 5).

Si a esto añadimos la tendencia generalizada a pensar que las ciencias humanas tomarían al ser humano como objeto y no como sujeto, a diferencia de lo que debería hacer la antropología filosófica, tendremos ya el cuadro generalizado de cómo se ve usualmente la articulación entre las ciencias del hombre y la antropología filosófica.

## **1.2. Carácter de la antropología científica aludida en general por los antropólogos filósofos y consecuencias de ello**

En general, la antropología filosófica se pone como estudio de lo esencial, total, subjetivo, interior, frente a las ciencias del hombre, que se fijarían en aspectos parciales del ser humano, considerados no como rasgos esenciales, sino exteriores u objetivos, es decir, como sucesos en el mundo. El rechazo casi generalizado de la antropología filosófica ha proveni-do precisamente de la injustificada descalificación de las ciencias humanas que late en todas estas elaboraciones de la relación entre las ciencias humanas y la filosofía del ser humano. Si para autoconstituirse requiere la antropología filosófica rechazar la tarea de los demás, es lógico que ella misma sea rechazada. Pero, dado lo que hemos llamado *apariencia trascen-dental*, tan antigua como la propia filosofía, ése no sería especial problema. El problema está en si realmente se puede construir la antropología filosófica a partir de semejante descalificación de las ciencias humanas, acompañada, además, por una falta de familiaridad con la estructura epistemo-lógica de las ciencias o lo que es más grave, por una consideración de las ciencias del ser humano primariamente como biológicas. En ese sentido tiene razón Marquard cuando expone su interpretación de la antropología filosófica alemana como un «giro a la naturaleza», pues solo miran a las ciencias biológicas para tratar de ver en qué se diferencia el humano.

Sobre tal desconocimiento nos bastaría aducir unos pocos ejemplos. El desconocimiento que Gehlen tiene de las ciencias sociales, más en concre-to, de la antropología social, se muestra en que habla de un problema típi-

co (1961, p. 10) de la antropología social comentando lo que pasaría en la especie debido a la escasa reproductividad que muestran quienes ocupan los puestos dirigentes y académicos de la sociedad, es decir, las elites, pues con ello, según Gehlen, se empobrecería a la larga el *pool* genético de ese pueblo, pues la selección social (*Prozess der gesellschaftlichen Auslese*) seleccionaría solo a los biológicamente mejores, y al no reproducirse convenientemente, empobrecerían el *pool*. No hace falta comentar el profundo desconocimiento que ahí se hace patente de la antropología social así como el desenfadado prejuicio de darwinismo social, en coherencia con su adscripción política al nacionalsocialismo. Con ese desconocimiento de la tarea de la antropología social es normal que le resulte difícil elaborar un espacio epistémico para la antropología filosófica a partir de tal ciencia social.

No es otro el caso de Landmann, quien, al hablar de que la antropología cultural trata de cosas externas —externas ¿a quién?—, no se manifiesta de modo muy acertado al pronunciarse sobre los temas de la antropología; por eso no podía ya argumentar sobre la relación que esa ciencia humana tenía con la antropología filosófica, dado que de antemano estaba mal concebida. Pero también Landsberg, que parte de una consideración limitada de la etnología, pues dice:

Qué pocos etnólogos comprenden simpáticamente el verdadero pensar y sentir de los pueblos tribales que investigan y con qué desconfianza son considerados por los orgullosos expertos desde la abundancia de su saber de museo (ob. cit., p. 28).

La etnología y la ciencia museística considerarían a los otros como una parte del mundo [*ein Stück der Welt*]. Teniendo en cuenta las obras de Malinowski, Mauss y Radcliffe-Brown, ya entonces suficientemente conocidas, por no citar el importante artículo de Boas sobre el evolucionismo y el no menos importante sobre la mente del hombre primitivo, difícilmente se puede defender lo dicho por Landsberg. Pues en todas esas obras se trata de mostrar que la etnología, es decir, la antropología cultural o social, exige ante todo «meterse en el alma del salvaje», como dirá expresamente Malinowski, es decir, meterse en el sentir y pensar del otro ante todo considerándolo como un ser humano. La antropología científica que toman como referencia en todos sus escritos los antropólogos filósofos no es en absoluto la antropología cultural que hacían todos esos antropólogos; pero tampoco es esta la rechazada para definir aquella, ya que, por ser un saber

fundamentalmente de los países anglosajones y Francia apenas estaban familiarizados con ella.

El resultado de esta actitud es un aspecto que nunca pasa desapercibido en las antropologías filosóficas y que a mi entender proviene precisamente de la falta de consideración generalizada de las aportaciones de las ciencias humanas y sociales, el *aspecto abstracto* que muestra la imagen del ser humano elaborada por la antropología filosófica; y esto desde una doble perspectiva y en un doble sentido, primero porque de antemano el ser material y exterior que somos ha sido desconectado, al rechazar a las ciencias humanas a lo inesencial. Y luego porque está puesto también fuera de sus condiciones históricas concretas, al olvidar en la consideración filosófica al uso precisamente las aportaciones de las ciencias sociales. Este es uno de los puntos clave para descalificar la antropología filosófica, por ignorar la realidad histórica humana. Es la advertencia que hace Marquard desde el principio, que la antropología filosófica se orienta hacia un giro a la naturaleza, como alternativa a la filosofía de la historia. Una de las razones es la falta de consideración de la diversidad cultural e histórica del humano, pero nada de ello es obligatorio. Por eso esa imagen resulta abstracta en un doble sentido: los conocimientos aportados por la antropología filosófica no nos servirían para interpretar el conocimiento de los seres humanos; y, segundo, en la medida en que la mayor parte de las veces la imagen subyacente no era sino la dicotómica de la tradición, que ponía un ser escindido en lo exterior objetivo, de lo que tratarían las ciencias, y lo interior subjetivo que sería objeto de la filosofía. En el fondo la descalificación de la ciencia humana se basaba en este paradigma.

Pero aún hay más. En la antropología filosófica al uso nunca sabemos si el ser humano del que se habla, ya que no habla de los seres humanos, es el ser humano genérico, es decir, en cuanto posibilidad de la especie; el ser humano primigenio, por tanto, como característica propia ya del ser humano en el umbral de la historia misma de la especie, de su historia real; o el hombre tal como es en la actualidad. La diferencia entre el segundo y el tercero estriba en que el hombre primigenio no vive aún en la historia, a lo más en una cultura técnica rudimentaria, y es muy posible que su manejo simbólico lingüístico fuera muy escaso. De cualquier modo no es lo mismo hablar de uno o del otro. La antropología filosófica se refiere normalmente a los tres sin atender a las condiciones históricas que pueden diferenciarlos profundamente. En ese contexto es conveniente constatar que precisamente una de

las tareas más importantes de la antropología filosófica será la de mostrar la escasa realización que la historia del género permite a los individuos, al instalar en su seno el principio del mal, la alienación institucionalizada. Obviamente si de antemano rechazamos a lo inesencial las aportaciones de las ciencias del ser humano y desconocemos las ciencias sociales, el ser humano de la antropología filosófica será abstracto, ahistórico o sustantivado.

A diferencia de los anteriores, el pensador francés Jolif parte de una noción de ciencia humana mucho más ajustada a la realidad efectiva de las ciencias humanas y, aunque participa de algunos tópicos de los otros pensadores, se esfuerza por pensar ese saber que complementarí­a a los saberes científicos. Ese saber no es la suma de los resultados parciales de todas las ciencias, ni una «ciencia superior englobante» (1969, p. 125), que sería una ciencia quimérica. Jolif se muestra decididamente contra la pretensión de la filosofía de «arrojar a la pura apariencia los conocimientos no filosóficos» (p. 132), «porque no serían portadores de ninguna verdad y no reflejarían nada del ser humano», como si la exterioridad o el hecho de ser una realidad mundana determinada fuera algo inesencial al ser humano.

Ahora bien, a pesar del esfuerzo, tampoco Jolif termina de clarificar el dominio de la antropología filosófica, porque sigue desconfiando de la antropología científica. Pues ¿por qué no es posible una ciencia unificada del humano? Que sea quimérica no significa otra cosa que la imposibilidad de adecuar el conocimiento a la realidad, pero esto le sucede a toda ciencia. Si se asume como una imposibilidad teórica, estaríamos en una descalificación como la de Heidegger. La ciencia unificada del ser humano es al menos teóricamente pensable, aunque la unificación hubiera de ser llevada a cabo en planos cada vez más abstractos, para no ser una mera yuxtaposición de conocimientos. Por otro lado, tampoco podría ser una ciencia en concreto porque el ser humano en concreto es un ser que vive su vida en unas condiciones históricas sociales, de las cuales toma su autoidentidad y que solo son compartidas por su propio grupo. Una ciencia unificada del ser humano tiene que desenvolverse en un plano más abstracto que el de la ciencia particular antropológica, histórica o sociológica. Pero esto no obsta a que podamos pensar unos principios unificadores a nivel científico que sirvieran para pensar, por un lado, lo realizado en las llamadas ciencias sociales y, por otro, lo realizado en las ciencias biológicas. La articulación de la antropología científica y la antropología filosófica no puede basarse ni en una descalificación de cada una de las ciencias humanas en particular, ni en la descalificación de su totalidad. Si bien

esta no es realizable efectivamente, como no es ninguna totalidad abierta, es posible como programa, un programa que tendría que respetar al menos las dos fuentes de constitución de la vida humana, el hecho de ser el humano una especie dentro de un género animal, que impone unos rasgos determinados *a priori* por la región de la animalidad, y el hecho de que lo humano animal genérico sea asumido en un proyecto histórico, social y cultural que trasciende y remodela cualquier planteamiento solo desde la animalidad.

No es, por tanto, negativo todo lo que hemos encontrado en estos autores; más me inclino a pensar que no han acertado a expresar la articulación entre ambos niveles de conocimientos del ser humano, debido, la mayor parte de las veces, a su aparente desconocimiento de las ciencias humanas y sociales; a mi entender en la expresión de la función que según ellos debe cumplir la antropología filosófica late un aspecto positivo que debemos perseguir en el próximo número. De todas maneras, mientras no se tome en cuenta la totalidad —pensada— de la ciencia del ser humano, difícilmente podrá la antropología filosófica delimitarse frente a la ciencia. Uno de los pensamientos más reiterados por los autores citados consiste en pensar que es la antropología filosófica la que ha de mostrar el significado humano de los rasgos que las ciencias del ser humano pueden descubrir por separado. En algunos casos esa pretensión venía aplicada en un contexto altamente confuso; en otros incluso con escaso sentido; y en otros, por fin, solo eran viables si se tomaba como punto de referencia no las ciencias sociales, sino la biología del ser humano. Sólo hay problemas en torno al sentido de los rasgos humanos manejados en una ciencia si esos rasgos son pertenecientes al ser humano como especie biológica. Si tomamos en cuenta cualquiera de los aspectos de que tratan las ciencias sociales y humanas, se desmorona ese argumento.

## **2. EL PRIMER MODO DE LA ARTICULACIÓN POSITIVA: EL SER HUMANO COMO MISMIIDAD Y PROYECTO**

### **2.1. Dificultad de la articulación negativa: hacia el concepto de crítica filosófica**

Veamos ahora las dificultades en que incurren estos filósofos cuando se confrontan con la antropología cultural. El núcleo de la reflexión que sigue nos saldrá de nuevo más adelante. La consideración parte de los compo-

nentes de una ciencia, en este caso la antropología cultural, para mostrar la inconsistencia de las tesis anteriores. Toda ciencia funciona como una *teoría* que selecciona, integra y explica *hechos*. Pero la teoría o los esquemas teóricos, que funcionan como *hipótesis de rango medio*, se constituyen desde un marco teórico o, mejor, metateórico, que suele ser llamado *paradigma* u *orientación metodológica* que, generalmente, nace o está mediado por la interacción práctica con los seres humanos: a los seres humanos los interpretamos en gran medida según actuemos con ellos (ver San Martín, 2009, 144). Tomemos un caso ejemplar, supongamos que la terminología del parentesco hawaiana representa *un hecho*, entonces la explicación, es decir, la integración o relación de ese hecho con otros, por ejemplo, el tipo de familia consanguínea, es ya la *teoría* que, junto con unas reglas de aplicación, explica la presencia de ese hecho. Mas tanto la teoría como esas reglas se derivan de un *paradigma*, el evolucionismo.

En este ejemplo resultará fácil ver las dificultades de la articulación negativa explicadas en el número anterior. Pasemos por alto el *rechazo a lo inesencial*, pues aquí carece absolutamente de sentido. Evidentemente el que los parientes sean designados *de un modo* no es algo esencial al ser humano, ya que siempre podrían ser designados *de otro modo*; pero, ¿no resulta esencial el designar a los parientes? Segundo, ¿no son esenciales para esos humanos concretos tales designaciones, es decir, no se convierten en otros humanos si establecen entre ellos unas relaciones distintas? En todo caso sería necesario definir a qué nivel se refiere el filósofo al hablar, por ejemplo, de que eso es algo «parcial», «exterior» o «infundado», que habría que «resumir en el fundamento de su ser». O, ¿qué sería aquí el *rasgo* que solo desde el principio esencial del ser humano puede recibir sentido humano? Es elemental que ese conocimiento es parcial, como todo conocimiento tanto científico como filosófico. En segundo lugar, ¿qué sería aquí lo esencial y lo inesencial? Obviamente no es esencial esta denominación en concreto, pero quizás sí lo es el hecho de existir una denominación; pero en ese caso ascendemos a un nivel en el que, bien rechazando las ciencias humanas, bien quedándonos al margen de ellas, ya hemos perdido tierra firme. Tercero, no parece que el filósofo tenga que discutir la adecuación entre el hecho y la teoría; pero, ¿no deberá discutir tal vez la adecuación de la misma teoría? En realidad tampoco, porque esa adecuación se ve desde los hechos mismos y el paradigma. Pero entonces, ¿dónde se ha de centrar el filósofo?; a mi entender debe centrarse en



el paradigma mismo. Ahora bien, la propia ciencia es sumamente autocrítica, no solo de los hechos y teorías, sino también de las orientaciones metodológicas que la dirigen, y la mejor prueba de ello es su modo mismo de avanzar por medio de esa crítica. Sin embargo, cabe preguntar si la filosofía tiene algo que decir en relación con un paradigma, y si ese es el caso, ¿cómo y desde dónde lo ha de hacer?

De todos modos, trabajando desde el interior de una ciencia humana que elabora fenómenos exclusivos del ser humano, se descalifica cualquier comprensión negativa de la articulación de la ciencia y la filosofía, pero a la vez se comprende con mayor precisión dónde puede y debe actuar un pensamiento filosófico. Quede resaltado en todo caso que los fenómenos concretos apuntan hacia una discusión de la articulación de la vida humana, es decir, en este caso a qué representan los parientes en la vida de cada uno o en la vida social; y que los paradigmas u orientaciones metodológicas presentes en toda ciencia aportan un *preconocimiento sobre el ser humano* respecto al cual se deben pronunciar tanto la ciencia como la filosofía. Sólo a partir de este pensamiento se puede comprender la relación de la antropología filosófica y la antropología científica.

La relación del científico con una orientación metodológica no resulta del todo unívoca, porque la relación que ese paradigma mantiene con los hechos no es lineal sino circular o *dialéctica*, ya que, por un lado, el paradigma constituye y explica los hechos precediéndolos, pero, por otro, solo en la medida en que los hechos lo ratifican se mantiene en vigencia como tal orientación metodológica. El paradigma es, por tanto, anterior y posterior a los hechos. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de que la relación entre ellos es dialéctica; y eso mismo lleva a que los paradigmas u orientaciones metodológicas no cambien solo mediante la crítica de hechos. La *discusión interparadigmática* llevada a cabo por los propios científicos puede que no trascienda el nivel de la ciencia. Cuando, por ejemplo, se discute la percepción desde un modelo «cognitivist» o desde un modelo «ecológico», o la resolución de problemas desde el cognitivism o desde el conductismo, el procedimiento no es otro que aportar datos o hechos que tiene que explicar el modelo, y desde ellos discutir en qué medida son o no explicados, o en qué medida un modelo los explica mejor que otro. Mas la dificultad que se detecta en el caso de las ciencias humanas para refutar los modelos mediante la mera aportación de hechos indica, principalmente en nuestro caso, que tales modelos no son construcciones empí-

ricas, sino que en ellos influyen otros factores no controlables por un pensamiento estrictamente científico.

No se debe perder de vista nunca que en las ciencias suelen coincidir varios paradigmas, como los que hemos citado. Son los científicos quienes discuten de ellos. Pero frente a ellos no hay *hechos cruciales*. Incluso ahora se está convencido de que todos los paradigmas tienen algo de verdad. Esa es la idea que inspira la noción de una antropología filosófica como antropología integral que integra la verdad de todos los modelos. Incluso el propio científico busca formas de conocimiento más integrales. No era otra la idea del propio Jolif, que descalificaba las ciencias en su «conjunto». Pues bien, tener en cuenta ese «conjunto» no tiene otra función que la de eliminar de antemano la confusión entre una antropología filosófica y la que podríamos llamar una *antropología integral*, o como la llama Tyler, una antropología holista (cfr. Tyler, 1968, p. 331). El no haber clarificado esa cuestión, pensando primero que la antropología filosófica —o la nueva antropología— surgiría de una integración de los diversos saberes científicos sobre el ser humano, es lo que llevó a la aventura profundamente fracasada de la *Nueva antropología* [*Neue Anthropologie*] de Gadamer-Vogler, que no pasa de ser una recopilación enciclopédica de escritos heterogéneos sobre los diversos aspectos del ser humano, sin ningún orden ni línea unificadora seria, en la que la filosofía no desempeña ningún papel. Lepenies se ha pronunciado con cierta contundencia contra el intento de esa antropología, acusándola de carente de esfuerzo en la búsqueda precisamente de líneas de interdisciplinaridad (cfr. Lepenies, 1977, pp. 128 ss.). En ese proyecto se desperdició una buena oportunidad para haber discutido sobre el papel de una antropología filosófica. La antropología filosófica no es ni el conjunto de las ciencias de lo humano, ni el conjunto de los principios de interdisciplinaridad de las mismas. La filosofía del ser humano se debe situar en otro nivel, en el nivel filosófico, que es el nivel que se nutre, no de los hechos, sino de los ámbitos solo en los cuales los hechos tienen sentido y pueden tener sentido para nosotros.

El hecho de que no exista una ciencia total o integral del ser humano a la que dirigirse para delimitarse la antropología filosófica se subsana teniendo en cuenta lo que podemos llamar *rasgos formales* de una ciencia humana. Para ello basta con profundizar en una de ellas, sobre todo si esa ciencia es tal que de un modo u otro todas se refieren a ella; este es el caso de la *antropología general*, que consta, de una parte, de la antropología físi-

ca, en la que se nos dice cuál es la posición filogenética del ser humano en cuanto género en el conjunto de los seres vivos, y de otra, de la antropología cultural, en la que se nos dice cómo se constituye el ser humano desde una perspectiva cultural, explicando la relación entre el individuo y la sociedad. Esa ciencia ni trata solo de rasgos «meramente exteriores», pues la antropología cultural nos dice cómo se constituye la realidad misma de los individuos, su propia conciencia, cuál es su estructura mental cognitiva y axiológica, emotiva, etc., ni nos habla, por tanto, de la «cosa» ser humano, sino de los sujetos humanos, de los hombres y mujeres que viven social y culturalmente; ni se trata de un conocimiento negativamente parcial, en la medida en que diseña el hueco de los demás conocimientos.

Pues bien, sobre esa ciencia humana, que trabaja según hemos dicho con hechos, teorías y modelos u orientaciones paradigmáticas, debe procurarse delimitarse la antropología filosófica y no negativamente en la medida en que debe partir de la inevitabilidad y necesidad de ese conocimiento científico. La pregunta que entonces hay que hacer es hasta dónde es capaz de llegar la ciencia humana.

## **2.2. La articulación desde el *motivo científico*: la «disolución» del ser humano en las ciencias del hombre y la legitimidad del análisis**

Dos son los modos de considerar la articulación positiva entre las ciencias del ser humano y la antropología filosófica; cada uno de ellos se refiere a uno de los *motivos o intereses* que actúan en las ciencias humanas. Sin entender esos motivos resulta difícil dibujar cuál es el espacio antropológico filosófico. Para ello debemos tomar una ciencia humana, por ejemplo la antropología cultural; en ella nos podemos fijar en la intención constituyente del antropólogo, momento en el que aflorará el *motivo humanista* en el cual los otros seres humanos son puestos en la plenitud de sus particularidades y la praxis o acción práctica, del tipo que sea, asume el papel director; o podemos centrarnos en el sentido mismo de la actividad científica, fijándonos en el *motivo científico*, que aparecerá desde el principio y que de un modo u otro hará aflorar las posibilidades mismas de la ciencia, que operan en un sentido opuesto al anterior y que más que de conocer y poner al ser humano tratarán de disolverlo; el movimiento teórico de la ciencia, aunque sea humana, arrastra a esta hacia un poderoso anti-humanismo, hoy día plenamente formulado y asumido por la epistemolo-

gía de las ciencias humanas. La articulación de la antropología filosófica y las ciencias humanas debe considerar ambos momentos. La articulación con la antropología biológica, que la veremos en el capítulo XII, está indicada también en el motivo científico que anima a la antropología cultural.

Cabalmente, el problema del ser humano en la Edad Moderna arranca de la progresiva e imparable disolución del hombre (cfr. Lévi-Strauss, 1962, p. 357) que las ciencias humanas operan, del progreso de la explicación; en definitiva, de las grandes humillaciones del hombre y que ya son clásicas en la literatura antropológico-filosófica. El proceso de disolución del ser humano se inicia en el Renacimiento con la *humillación cosmológica*, por la cual aprendemos que la Tierra no es el centro del universo, sino un punto perdido en los espacios infinitos. En el siglo XIX la *humillación biológica* será decisiva y casi diríamos que definitiva, ya que por ella el amo y señor de la creación aprenderá que solo es un producto de fuerzas estrictamente aleatorias y azarosas, de las que en todo caso el hombre resulta ser una máxima improbabilidad; el ser humano no es en definitiva sino resultado de fuerzas biológicas. En la *humillación psicológica* resulta minada la arrogancia del yo y del poder de la autoconciencia, que queda desactivada al descubrirse que no es sino una pequeña brecha abierta entre los deseos del cuerpo y los imperativos de la sociedad. Por eso hasta las creaciones más sublimes toman su sustancia del cuerpo de un modo que se escapa al yo. Por fin, tendríamos la *humillación estructuralista*, continuada o prolongada en la más reciente *humillación informática*, por la cual estamos viendo en las últimas décadas que debemos pensar desde la imagen de un ordenador, que nos convierte en una suma de redes neurales en las que circulan productos químicos, como por el ordenador circulan electrones, y un programa que se le da por la cultura. ¿No supone una tremenda humillación enfrentarse, por ejemplo, en ajedrez a un miniordenador y tener la seguridad de que perderemos la mayor parte de las veces? En todo caso si ya Lévi-Strauss había dicho que somos cosas entre las cosas, la moderna y reciente ciencia de los ordenadores o computadores es la mejor prueba de la afirmación de Lévi-Strauss. Cada ciencia humana elabora una parcela de disolución, análisis o explicación del ser humano.

Explicar lo humano, que es lo que mueve a las ciencias humanas, es disolverlo en los hechos de la naturaleza y de la sociedad, viendo que detrás del pensamiento del ser humano, de su lenguaje, de sus intenciones y anhelos están, por un lado, la sociedad que se los ha transmitido en la me-

didada en que en ella ha sido moldeado; y el cerebro humano, éste como una máquina tremendamente compleja pero cuyo fin no parece ser otro que asegurar la supervivencia del código genético, que parecería tomar a los individuos como eslabones de una tendencia a perpetuarse, tal como lo entiende la moderna sociobiología, haciéndose eco de la ingeniosidad aquella de Samuel Butler, para quien la gallina no es sino el modo que el huevo tiene de producir otro huevo (cfr. Wilson, 1975, p. 3). La nueva ciencia humana descubre, en definitiva, que la subjetividad humana aparentemente autónoma no es tanto un sujeto-de como un sujeto-a, no es tanto un sujeto que vive en el mundo como un sujeto al mundo, hasta el punto de que la conciencia de ser sujeto del mundo no es más que un efecto de superficie.

Es fácil y está muy extendido el rechazo de esta faceta de las ciencias de lo humano, mostrando una actitud hostil frente a quienes con más énfasis literario y expresividad la han expuesto, tal que ciertos autores franceses como Lévi-Strauss, Althusser o Michel Foucault; este proclama expresamente la muerte misma del hombre, en la medida en que queda *disuelto* en los diversos objetos de las ciencias humanas. Aunque estos autores cometan errores claros al hacer de la intención disolvente de las ciencias humanas su propia filosofía, solo ponen palabras a lo que necesariamente rige la tarea o labor del científico en la medida en que pretende *explicar*, o incluso diríamos *describir*. En efecto, ese afán disolvente está presente en la ciencia de lo humano desde el principio mismo. Según Dumont, en una entrevista con un paisano, que de algún modo constituiría la tarea de entrada no solo de la antropología cultural sino también, por ejemplo, de la psicología y de la sociología, lo que el paisano dice

... son coordenadas del mundo de su acción, de su debate con su medio. Para comprenderle, el sociólogo debe acceder a experimentar de alguna manera lo que eso representaría para él si estuviera en la misma situación que el paisano. Pero es para hacer callar inmediatamente esta participación en la significación del otro, represar e interrumpir el movimiento espontáneo por el cual lo que el paisano dice pertenece y toma sentido en su mundo (Dumont, 1981, p. 61).

El paisano, del mismo modo que el sujeto de experimentación del psicólogo, queda investido de un estatuto nuevo: «ya no están en su mundo sino en otro universo que confiere a sus propios fines tal o tal nuevo valor» (ib.); sus palabras y sus gestos podrán ser llevados o reducidos a otros hechos, por

ejemplo, a la estratificación social; mas entonces el sentido vivo, el «zumbido humano» o resonancia humana que animan a toda acción o a cualquier gesto de una persona (Dumont, *ib.*) constituyendo el horizonte solo desde el cual ese gesto, esa acción o esa palabra existe como humana, queda congelado o roto, para poder ser transportados los gestos o acciones, en calidad de hechos, a un sistema categorial proyectado por el científico.

Esta peculiaridad de la ciencia humana, presente en el comienzo mismo de su labor y que constituye la *creación de sus propios datos*, la producción de «hechos científicos», la positivación de la vida humana, es condición de la propia antropología, a la vez que, tal como veremos, su propia limitación. Para Dumont, haciéndose eco de las expresiones de los estructuralistas franceses, quienes a su vez no hacen sino manifestar la intencionalidad latente ya en el modo de aproximación propio de las ciencias de lo humano, «la antropología habla de nosotros pero a partir de un lugar que parece que no nos concierne» (*ob. cit.*, p. 12). Las antropologías, en definitiva, no parecen hablar del ser humano, porque en realidad lo disuelven; están más allá de él. El ser humano es menos su meta que «aquello de lo que se liberan para construir otra cosa» (*ob. cit.*, p. 97); por ejemplo, en la psicología —y con este proyecto estaría totalmente de acuerdo Lévi-Strauss— se trataría de «revertir el comportamiento al universo más amplio que edifica la física. El hombre no aparece más que para ser inmediatamente superado o disuelto. El saber no se elabora como un conocimiento del hombre, sino ocupando el lugar que el hombre ha dejado libre para el objeto» (*ob. cit.*, p. 98). De ese modo las ciencias humanas dejan de tratar del ser humano para hablar del lenguaje, del comportamiento, de la cultura, de la economía, etc. Son ciencias humanas *en la ausencia del ser humano*, pero no porque pretendan que ese ser humano está en otro lugar sino porque para ellas no existe en absoluto. Pero «el ámbito de lo humano no puede reducirse a los hechos» (González, A., 1993, 36).

### 2.3. Hacia el acceso a la antropología filosófica

Por eso, si ese es el sentido que late en la práctica propia de la ciencia humana, también nos permite desde ella misma acceder a la filosofía. El ser humano es sin lugar a dudas lo que es, es decir, el conjunto de sus determinaciones biológicas, psicológicas y sociales, que la ciencia debe explorar e investigar, pero también es a la vez un PROYECTO A PARTIR DE

LO QUE ES, o sea, es capaz de desmarcarse de lo que es, de ir más allá del comportamiento pautado por la tradición, por ejemplo en el invento, en la creación del tipo que sea, de modo que, si es solo lo que es, también TRASCIENDE LO QUE ES HACIA LO QUE NO ES. En este punto radica la articulación positiva de la ciencia y la filosofía del ser humano. La crítica de la ciencia así como la posibilidad de la ciencia misma viven de esta realidad que acabamos de enunciar. Sólo porque el ser humano no se reduce a ser lo que es puede haber ciencia, aunque su objetivo sea descubrir lo que es. Toda esta argumentación vale también para la ciencia natural del humano.

Cualquier proyecto del ser humano que no sea en las determinaciones económicas, sociales, políticas, lingüísticas e históricas no tiene sentido, es extraño, abstracto, en el peor sentido de la palabra. Una filosofía del ser humano debe asumir esa realidad, de modo que aquella antropología filosófica que no asuma decididamente el valor de desvelamiento de la realidad humana que implican esas ciencias, creará un hombre abstracto, que por supuesto no podrá estar contaminado por una realidad que le es extraña, situada fuera o más allá del yo, porque, como decía Scherer, este en su fundamento es libertad, como si solo fuera libertad y no tuviera a la vez vinculaciones y obligaciones. En ese momento el pensamiento será ajeno al lenguaje, y por ello la lingüística ya no nos dará algo esencial al ser humano, por lo que la antropología filosófica puede prescindir de ella, pues lo humano no sería el lenguaje sino el pensamiento. Tampoco se hará ningún esfuerzo para ver la parte de verdad de la afirmación levi-straussiana de que el espíritu es cosa entre las cosas y de que la antropología quiere disolver al hombre. El ser humano estaría más allá de cualquier posibilidad de ataque; una filosofía que descalifique las ciencias humanas ha zanjado el problema por el expeditivo sistema de ignorarlo, ignorando de ese modo los esfuerzos enormes y dignos de admiración que la antropología sociocultural —y otras ciencias del hombre— está haciendo para encontrar tras las enormes diferencias que parecerían probar el predominio absoluto de la historia, la existencia de invariantes formales, universales culturales, que solo son pensables como estructuras innatas de carácter material.

Sin embargo, yo soy quien pienso y sostengo la ciencia; si la ciencia disuelve al ser humano creando un paisaje desértico, ¿cómo no situar mi punto de mira en algún lugar? ¿Puedo yo salirme del paisaje? Los escrito-

res franceses parecen querer vivir de la carroña del hombre que ha muerto, pero Merleau-Ponty, también él francés, ya les había dicho:

Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi «psiquismo»; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por la ciencia, lo sé a partir de una vista mía o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia (*Fenomenología de la percepción*, prólogo, p. 8).

Ahora bien, si pensamos las ciencias humanas como explicativas de lo humano, como ciencias que disuelven la realidad humana en las diversas salas y vitrinas de un museo, el museo que es un libro, ni la ciencia, ni el creador del museo, ni el espectador, ni el cuidador pueden ponerse en él. Aunque todas las creaciones humanas estuvieran en el museo, habría una que no podría estar en el mismo plano que las demás, el propio museo, porque es un edificio que abarca a todos los demás y por tanto para representarse a sí mismo «debería contener su propia maqueta y a nosotros en ella y así ad infinita» (G. Bueno, 1971, p. 33). Hay en definitiva un objeto o «un producto cultural que no pertenece al campo de la Etnología» (ib.) o, extendiendo el argumento, hay un producto que no puede contenerse en la explicación de las ciencias humanas, la propia ciencia, la propia explicación, el cuidador y el espectador del museo, quienes nada más salir del museo de la ciencia recuperan aquel «zumbido de sentido» que mencionábamos antes y que los incita a la vida real, en la que, aun estando ilustrados por lo aprendido en el museo, son ellos quienes tienen que tomar decisiones, porque los problemas reales están fuera del museo, que, como hemos expuesto, es capaz de crear «hechos» desconectándolos de la vida, para de ese modo manipularlos y poderlos encorsetar bien en las vitrinas del museo, donde la flecha no se dispara, ni la olla cuece, ni el veneno envenena, bien en las teorías científicas, que tampoco palpitan al son de los imparables ritmos de la vida.

#### **2.4. El primer modo de la articulación desde la vertiente práctica de las ciencias humanas: el ser humano como proyecto**

Precisamente con estas consideraciones podemos resumir la articulación entre la filosofía y las ciencias humanas desde esta perspectiva, indicando, además, un punto que nos dará paso a la segunda faceta o vertien-



te de la articulación. Hemos acentuado el factor teórico contemplativo de las ciencias de lo humano, pero nos queda otra perspectiva tan importante o más que la anterior, la *vertiente práctica*, que aunque será considerada con más detenimiento después, ahora debe ser siquiera mencionada para terminar de comprender el lugar que ocupa la antropología filosófica. Acabamos de decir que las ciencias humanas, al congelar la vida, están hablando en realidad de vida irreal —en representación—; que el ser humano tiene que salir del museo y decidir su vida, vivir; mas vivir es decidir. Pues bien, las ciencias humanas no son saberes en los que no palpite deseo alguno, interés alguno de la propia vida humana. Si una vez que estamos introducidos en una podemos conceder que el interés teórico o de pura contemplación puede predominar u orientar la propia investigación, la decisión misma de entrar en el museo, es decir, de hacer ciencia, está animada por un *interés práctico*. En realidad, toda ciencia humana incluye alguna terapia, de ella siempre terminamos esperando remedios; precisamente el afán analítico, disolvente y explicativo de las ciencias humanas responde en el fondo al convencimiento o creencia de que la resolución de nuestros problemas pasa por el conocimiento total de la realidad humana, como si la actuación moral o política exigiera previamente un conocimiento total del ser humano. Esto puede ser considerado un mito contemporáneo, incluso «el más tenaz de los mitos modernos, la idea de la ciencia que revelaría un día al hombre a sí mismo» (Deschoux, 1972, p. 204), la idea de la ciencia que tratara de cerrar sobre mí el universo de la ciencia, el universo de sus proposiciones, creyéndome disuelto en ellas, pensar en definitiva que tal conocimiento sería requisito de cualquier actuación. En el fondo no es esto otra cosa que el mito de la Ilustración.

Ernest Becker muestra la génesis de las ciencias humanas y sociales en un intento moral-utópico, como saberes orientados a la reconstrucción social o a la reconstrucción individual (cfr. Becker, 1980), y según él el gran dilema al que se enfrentan es centrarse en el conocimiento de la génesis de los problemas o en procurar ante todo resolverlos (cfr. Becker cap. IV). Pero la acción que permite la ciencia humana es de carácter realmente distinto del de la acción fundamentada desde la ciencia natural; mientras en esta, si la ciencia es correcta, la acción tendrá éxito, en aquella aun siendo la ciencia correcta necesitamos contar o bien con el desconocimiento del paciente o del grupo sobre el que se quiere

iniciar la acción, o bien con su asentimiento expreso; pero en este caso es muy posible que la ciencia humana sea superflua, porque lo que está detrás de la acción es la voluntad de unos sujetos por cambiar la situación. En el primer caso la necesidad de contar con el desconocimiento de los interesados es precisamente para poder evitar un disenso que impediría la acción; con lo que se muestra que la acción no es de las personas pacientes sino de los otros; por eso nunca sabemos si la ciencia humana ha servido para resolver los problemas que con ella se quería resolver y que no eran del científico sino de los pacientes o de los grupos que han sido estudiados. La acción que se puede iniciar desde las ciencias humanas debe ser asumida, es decir, decidida, por los propios sujetos que habían sido disueltos en el museo. Son ellos, en definitiva, quienes tienen que decidir: o sea, a partir de lo que son tienen que proyectarse a lo que no son pero quieren ser. Siendo lo otro, estando determinado, viviendo en una situación concreta y determinada, escapándose a sí mismo en cuanto a lo que es, se recupera a sí mismo hacia lo que no es, o sea, es él mismo en lo otro. Por ello, si en cuanto a lo que es, es realidad entre las realidades, objetivado en consecuencia en la ciencia sin tener en sí mismo la clave de su existencia, también está más allá de lo otro porque está en sí mismo, es él quien tiene que decidir y hacer su vida. Decisión y vida que no se pueden ni tomar ni vivir sino en el entorno determinado en el que transcurre, en el escenario que a cada uno le ha sido destinado.

Aquí radica la desarmonía, tan insistentemente denunciada por los filósofos y escritores, de que a pesar de saber tanto sobre el ser humano desconocemos tanto sobre él. Porque sabemos efectivamente mucho respecto a lo que es; el conocimiento de lo humano ha llegado hoy en día hasta límites inabarcables, pero a la vez estamos más ciegos que nunca respecto a la auto-conciencia, la capacidad de autodecisión, de creación del propio mundo, ya que la cultura moderna está empeñada precisamente en ahogar esa ruptura entre lo determinado y lo indeterminado del ser humano. Los problemas del ser humano son problemas en los que laten preguntas que no se responden en las ciencias humanas. Como dice Gusdorf, frente al cómo al que las ciencias pueden responder, la filosofía añade un inquietante para qué al que ya no responden aquellas, porque la primera pregunta cuestiona nuestro qué somos, mientras la filosofía pregunta por quién somos (1947, p. 263).

Ahora bien, si la cuestión del ser humano no se puede clausurar con la disolución de lo humano que operan las ciencias humanas, porque los problemas del ser humano no se resuelven con ellas, es que existe un dominio de reflexión que trasciende la ciencia antropológica y que en mi opinión sería el de la filosofía, el dominio de la mismidad, porque si el ser humano es todo él naturaleza también es todo él mismidad, no porque sea capaz de traspasar con la luz tenue de la conciencia la totalidad de su ser, sino porque es capaz de asumir su determinación completa y proyectarla al futuro, como sin ser capaces de conocer toda nuestra realidad corporal en sus detalles nos entregamos multitud de ocasiones de *cuerpo entero* a nuestras actividades. Desde esta perspectiva se puede entender la riqueza de la filosofía tradicional sobre el ser humano, ya que siempre trató de pensar esta dualidad inherente a nuestra propia experiencia. Las ciencias humanas tematizan un aspecto de la dualidad; la mismidad, por su parte, que es tema de la filosofía y que inaugura un sentido en lo otro, en la naturaleza, también está presente en la ciencia humana. El invento y muchas veces la concesión a la arbitrariedad de que hacen gala tanto los individuos como los grupos dan buena fe de ello.

La antropología filosófica es en definitiva un saber sobre la indeterminación, transcendencia o mismidad, proyecto, etc., que anida en el escenario natural que constituye el ser humano. Esta peculiaridad de la antropología filosófica nos permite comprender en toda su profundidad y a la vez fundar lo que Jolif quiere decir cuando asigna a la antropología filosófica la función de darnos la forma de todo discurso humano (ob. cit., p. 139), por lo que a la vez es o representa la fundamentación de las ciencias humanas, pues la ciencia solo se fundamenta, tal como hemos ido viendo, en la peculiaridad del ser humano de no estar totalmente determinado; mas esa fundamentación es simultáneamente la *forma de todo discurso humano*, que solo será humano si muestra en la alteridad de la que tratan las ciencias humanas los destellos de mismidad, es decir, de transcendencia a lo dado, que por supuesto no resulta nada difícil de descubrir en la práctica científica. En la medida en que una ciencia sea «humana» no podrá menos de mostrar esa forma de todo discurso humano, aunque solo sea en un sentido desplazado y aun desfigurado. En esta peculiar situación de la antropología filosófica, por otro lado, deberemos asentar las tres funciones fundamentales que tiene asignadas y de las que trataremos en el cap. III, la función crítica, la teórica y la práctico-utópica.

### 3. EL SEGUNDO MODO DE ARTICULACIÓN POSITIVA ENTRE LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE: LA EVOLUCIÓN Y EVALUACIÓN DEL SENTIDO

#### 3.1. La ciencia humana como recuperación del sentido

La concepción que hasta ahora hemos manejado de ciencia humana es unilateral desde el momento en que en ella ha primado el elemento final de la ciencia humana y no un aspecto básico de todo conocimiento del ser humano, el deseo de comprender a los humanos o a nosotros mismos. En el primer sentido de la articulación positiva, que me parece fundamental y que es el que con más o menos fortuna late en las concepciones usuales de la antropología filosófica, se prima obviamente el primer sentido de ciencia humana, y que prolonga la ciencia natural del humano; es aquel que Lévi-Strauss tenía *in mente* cuando decía que «el análisis etnográfico quiere llegar a invariables» (1962, p. 357) y que en el fondo la etnología es una psicología (ob. cit., 193), que no trata tanto de constituir al hombre como de disolverlo, frente al segundo concepto de ciencia humana, que también podríamos leer en esa obra de transición dedicada a Merleau-Ponty, cuando dice al principio que el pensamiento mítico es «liberador por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir» (ob. cit., p. 43).

Si la ciencia humana disuelve al hombre, también trata de formular, expresar y transmitir el sentido que el ser humano se da a sí mismo y los proyectos que los hombres tratan de plasmar en la realidad. Si toda ciencia humana tiene ese trasfondo de objetivación o de disolución de lo humano que ya hemos desvelado, también tiene un momento en el que solo trata de dibujar configuraciones humanas, la cara del ser humano y no su subsuelo. En el caso de la historia es clara esta duplicidad, no menos que en la antropología cultural o la sociología, e incluso en la psicología. En la historia por ejemplo, no es difícil encontrar en la actualidad ensayos en los que se muestran las bases materiales de la historia en la demografía y en los procesos naturales que la determinan, ciclos del hambre o de la peste, enfermedades incluso de árboles, etc. Pero, a la vez, la historia relata la construcción del mundo humano por medio de los proyectos, ideologías y valores que dirigen las acciones y decisiones de los protagonistas sin los cuales difícilmente podríamos acceder a la comprensión de los grandes hitos de la historia, pongamos

por caso, la constitución del Imperio de Alejandro, del Imperio árabe o el descubrimiento de América.

En la antropología se ve también esta dualidad de la ciencia humana, pues la cultura es, por un lado, un sistema que trata de asegurar la reproducción de la vida social, pero, por otro, garantiza un modo de comprender el mundo y la vida humana. Si aquel necesariamente tiene que ajustarse a las condiciones ambientales, que marcan un punto de referencia necesario, la otra vertiente de la cultura es campo de experimentación para la creatividad y la arbitrariedad. La cultura *cumple una función y tiene un sentido*. En el sentido que la cultura ofrece o asegura están dados el sentido del ser humano, de sus relaciones con la sociedad y los otros humanos, las aspiraciones, los proyectos, los valores que constituyen una parte decisiva de la vida humana y respecto a los cuales, por supuesto, la vida material no resulta ajena; pero la vida humana, aun manteniendo como punto de referencia las condiciones tecnoambientales, está regida y orientada por la selección valorativa que la cultura establece, tal como lo muestran los estudios de Rappaport sobre la ecología, el significado y la religión (1979). La cultura asegura, como dice Marc Augé, tanto las relaciones de eficacia como las de sentido (1977, pp. 74 ss.).

Por eso no podemos dejar pasar al olvido el carácter de la ciencia humana que late en lo que acabamos de decir. Hemos mencionado que la antropología cultural era especialmente adecuada para mostrar lo otro del ser humano, su *alteridad*, precisamente porque al empezar a estudiar a los otros en sus diferencias convierte en posible estudiar la igualdad, aunque sea la igualdad en la alteridad que todos los humanos somos. Sin embargo, ya sabemos que el trasfondo de las ciencias humanas es práctico; una ciencia humana siempre se inicia, como veremos más adelante, por motivos de *reconstrucción de una comunicación rota*, de una desestructuración social, de un desajuste personal; pues bien, las desigualdades y diferencias no pueden ser abolidas en ese camino; al contrario, es absolutamente necesario detenerse en ellas y antes de nada es preciso descubrir las diversas posibilidades humanas, los diversos sentidos que a lo largo de la historia y lo ancho del mundo se han dado los humanos, porque el camino hacia la igualdad, que trata de descubrir la ciencia humana, está marcado por las diferencias. Por eso la articulación anterior debe completarse con la consideración de esta otra faceta más atenta al sentido práctico de la vida de los seres humanos y a los problemas que laten en su modo de estar en el mundo.

Si las ciencias humanas, tal como hasta ahora las hemos considerado, tratan de descubrir lo otro del hombre, su alteridad, superando así no solo las desigualdades sino también las diferencias, la nueva posición, consecuente además al sentido inmediato de las propias ciencias humanas, trata de anclarse en el sentido mismo de los otros, porque las ciencias humanas son ante todo conocimiento de los seres humanos, primero para interactuar mutuamente, y segundo para resolver los problemas de la vida humana<sup>1</sup>. Cada ciencia humana tiene un problema en su base, y sobre la base de ese problema tiene que proyectar su campo de comprensión. Ahora bien, en ese momento lo que cuenta ya no son las igualdades sino las diferencias; no cuenta tanto la sintaxis o los elementos con los cuales está construido el sentido, como el sentido mismo, la biografía concreta de los pueblos, las personas, las clases sociales o los grupos concretos, es decir, sus anhelos, dificultades, conflictos conscientes o desplazados, etc., porque solo desde ellos, o partiendo de ellos, podemos interactuar o tratar de resolver los problemas que dieron origen a la ciencia humana. Como dice Apel (1971, pp. 27 ss.), el científico social no se las tiene que ver con «procesos en el espacio y el tiempo, sino con la interpretación del sentido que solo tiene en los sucesos espacio-temporales su vehículo, su condición *sine qua non*». Las ciencias humanas son en ese momento ciencias *hermenéuticas*, que no tienen ya la intención de descubrir la sintaxis profunda de unos mitos o hechos sociales, sino el proyecto inherente a un modo de vida, a unas expresiones, a un grupo social o a una persona como modos de explicación de la vida, de ver la relación del ser humano con la naturaleza y los demás; de explicar, en definitiva, el sentido de la vida humana. Lo cual significa que en la apropiación del sentido se trata de captar la imagen del ser humano que late en una comunidad o grupo social.

### **3.2. Reconstrucción del sentido y filosofía: comprensión crítica del sentido**

Una vez llegados a este punto es fácil concebir un nuevo marco de actuación de una filosofía de acuerdo a las reglas mismas de la comprensión del sentido, lo que se llama la apropiación *hermenéutica*. Y aunque en el tema IV profundizaremos en estos aspectos, conviene adelantar

---

<sup>1</sup> Más adelante veremos la perspicacia de Kant al definir la antropología.

algo. La comprensión del sentido debe hacerse, por parte del antropólogo científico, de modo neutral, es decir, absteniéndose de cualquier valoración o crítica del sentido, como dice Apel: «Mediante la abstracción de la pregunta por la pretensión normativa de las manifestaciones del sentido que hay que comprender», con lo que se puede conseguir «una objetivación progresiva general del sentido» (ob. cit., p. 230). Dado que cualquier comprensión de las relaciones entre los seres humanos y de la vida humana incluye una evaluación de las mismas, la apropiación del sentido exige captar el sistema de valores inherente a ese sentido, pero sin entrar en un juicio de evaluación de los valores. Precisamente una tarea fundamental de las ciencias humanas será descubrir la totalidad de los sentidos habidos en la historia, junto con la totalidad de valores que han regido la conducta humana. Esa sería la finalidad que Schleiermacher y Dilthey, fundadores de la hermenéutica —interpretación del sentido—, le asignaron. Algunos sucesores, como Ritter y Schelsky, pretenden que tal procedimiento sería necesario para desactivar la fuerza de la historia y de la tradición que aún opera en nosotros y todavía rige nuestras conductas y poder, así, construir la sociedad tecnológica solo regida por la racionalidad funcional, una sociedad que ya no se comprendería desde un sentido que arranca de una tradición más o menos remota, sino desde la sistematización de las ciencias. El objetivo, entonces, de la comprensión del sentido, incluida la escala de valores de otros pueblos o de nuestro pasado, sería crear un ser humano «sin atributos», que tomara su sentido de una concepción racionalista científica.

Pues bien, siendo en principio neutral, la comprensión del sentido tiene dos posibilidades: o se limita a una recopilación de sentidos, normas y valores para yuxtaponerlos unos detrás de otros, sin juzgarlos ni evaluarlos; o pretende introducir entre ellos un orden. Ahora bien, desde el momento en que, tal como hemos dicho, la comprensión del sentido tiene en su base una orientación práctica, su pretensión es juzgar, pues no todo es igual, no todos los sentidos, normas o valores son igualmente válidos ni todas las imágenes del ser humano que subyacen a los diversos sentidos son iguales. Por eso la recuperación del sentido, que parece ser una concesión a la arbitrariedad humana, exige de hecho, por lo menos si quiere resolver o contribuir a resolver los problemas que la iniciaron, adoptar un modelo como ideal a partir del cual juzgar tanto el sentido apropiado como las posibilidades de conseguir el ideal.

Por eso la comprensión del sentido no puede quedarse en la mera apropiación de un sentido, sino que tiene también que descender a las condiciones fácticas que median tanto el sentido actual como las posibilidades de realizar el ideal que de anticipado, como resolución del problema que inició la tarea de comprensión, constituye, sin lugar a dudas, lo que Dumont llama el *surplus* y que necesariamente hace al antropólogo, porque, para ser un antropólogo —es decir, un intelectual—, hace falta «una mirada global al hombre, una preocupación por su destino, una apuesta por su porvenir» (Dumont, ob. cit., p. 35). Toda apropiación de sentido tiene que confrontarse con esta actitud global, que obviamente no puede ser discutida solo o fundamentalmente con métodos científicos, sino que por su propio talante trasciende la realidad fáctica. Cuando se accede a estudiar al ser humano, aunque necesariamente debemos partir de los seres humanos, esforzándonos por comprender sus ilusiones y expectativas, es decir, comprender su sentido, en realidad se está apostando por una imagen y un destino del ser humano, cuya validez racional y por tanto universal es misión de la filosofía verificar, controlar o consolidar.

En definitiva, la comparación o evaluación de las diversas posibilidades del ser humano, de los diversos sentidos en que vive y proyecta su mundo, tiene como meta fundar un sentido desde el cual poder evaluar todos los demás, para, desde él, poder orientar con firmeza sobre la resolución de los problemas existenciales del ser humano y de los seres humanos. La antropología o la ciencia del ser humano se convierte en ese momento en filosofía, si tal evaluación pretende llevarse a cabo con el tipo de reflexión propia de la filosofía, que, instaurándose en la razón como atributo de toda la especie, puede proyectar siquiera como ideal la creación de un discurso universal sobre el ser humano. Obviamente un discurso universal que tiene en su base no un yo sino una intersubjetividad de seres humanos libres, capaz de recibir y dar logos, exige una sociedad universal emancipada. En la medida en que esa idea es un proyecto que late o dirige la actividad filosófica, esta es, tanto más que diseño positivo, crítica de las condiciones fácticas del sentido o de los sentidos humanos.

Con esto creo que hemos expuesto los dos caminos de una articulación positiva de la antropología filosófica y las ciencias humanas, que orienta con bastante precisión sobre el tipo de saber que es o debe ser la antropología filosófica, y que volverá a ser abordado en el tema IV, al profundizar en la *hermenéutica*, significado técnico de la comprensión del sentido.



## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La interpretación que aquí presentamos parte del texto de inspiración fenomenológica de M. Merleau-Ponty y que ha sido citado anteriormente, procedente del Prólogo de su *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península. En el mismo sentido se pronuncia Ricoeur en el texto citado que proviene de su libro *Philosophie de la volonté*, que creo no está traducido. Sobre la limitación de la ciencia humana he utilizado el material del libro del profesor Bueno *Etnología y utopía*, de 1971 pero reeditado en Madrid, Júcar, 1987; puede leerse con provecho para este capítulo el número IV, en el que se critica la ilusión etnológica, es decir, el intento de la etnología y, en nuestro sentido, de todas las ciencias humanas, de explicarnos totalmente.

En cuanto al sentido práctico de las ciencias humanas y sociales es sumamente sugerente y bastante completo el trabajo de E. Becker, *La estructura del mal*, FCE, México, sobre todo su primera parte. También es sumamente recomendable el n. 5 del libro de Jolif. Por otro lado creo que las aportaciones de F. Dumont en la obra citada en el texto merecen ser leídas, principalmente los capítulos primero y segundo; está publicado en París, PUF, 1981.

No todas las obras a las que nos referimos en el texto están traducidas al castellano. Por el momento son asequibles por supuesto el texto de Heidegger, ya citado en el tema anterior, así como los libros siguientes: Gehlen, *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980. E. Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder, 1980. Jolif, *Comprender al hombre*, Salamanca, Sígueme, 1969. También está traducido el libro de Landmann, *Antropología filosófica*, México, UTEHA, 1961. En los cap. I y II del libro ya citado de Beorlegui se pueden leer los textos que más nos interesan a este respecto de Heidegger (pp. 74-80) y Gehlen (pp. 64-68).

## EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Haga un resumen de la fundamentación más usual de la relación en que están la antropología filosófica y las ciencias humanas o sociales.
2. ¿Por qué el ser humano del que habitualmente tratan las antropologías filosóficas suele ser un hombre abstracto? ¿Qué se quiere decir con esa frase?
3. Formule y ejemplifique las nociones de «antropología esencial» y «antropología de rasgos». ¿Para qué le parece que puede ser importante esta distinción?
4. ¿Por qué sería filosófica la exposición de la «trascendencia» humana, concebida como lo hemos hecho en el texto?
5. Exponga el argumento básico del llamado «segundo modo de articulación positiva» entre ciencia y filosofía del hombre.
6. ¿Cuál es el concepto de ciencia humana implicado en el segundo modo de articulación positiva?



## Tema III

# Objeto, método y función de la antropología filosófica

1. La vida humana como objeto de la antropología filosófica.
  - 1.1. Dificultades de la cuestión y resumen de lo anterior.
  - 1.2. Mismidad, indeterminación e imagen del ser humano: dificultades.
  - 1.3. La autointerpretación o autorreferencia como elemento básico del ser humano y como vivirse.
2. Objeto y método de la antropología filosófica.
  - 2.1. Autoexperiencia y autotestimonialidad: bases del método antropológico-filosófico.
  - 2.2. Necesidad de un límite para definir la antropología filosófica.
  - 2.3. Antropología filosófica y filosofía antropológica: la «realidad radical» en sus dimensiones básicas como tema de la antropología filosófica.
3. Las tres funciones de la antropología filosófica.
  - 3.1. La antropología filosófica como tarea crítica.
  - 3.2. La antropología filosófica como teoría y ontología.
  - 3.3. La antropología filosófica como tarea utópico-moral.



Tres son los objetivos básicos de este tema. Por un lado expondremos el objeto de la antropología filosófica, luego el método, y en tercer término, una vez que sepamos qué queremos hacer y cómo queremos hacerlo, nos preguntaremos para qué. En una ciencia la cuestión del objeto va unida a la cuestión del método, sin que se pueda decir con precisión qué es antes, pues si se diseña un objeto es porque previamente se ha configurado un método y viceversa; solo se piensa en un método si hay algo a lo que se pueda ir con tal modo de acceder; de ahí también la unidad a la vez de los dos. Por otro lado este capítulo está ligado al siguiente, en el que tendremos que tratar otra faceta de lo que en sentido amplio se puede llamar el «Método», pues las condiciones de verdad de un saber pertenecen a los planteamientos metodológicos, aunque también trascienden las puras consideraciones metodológicas, para ser parte de la teoría misma. Pretendemos, por otro lado, dar con unos principios reguladores de la actividad en que debe comprometerse el antropólogo filósofo en cuanto tal que le protejan de tener que tocar todos los temas filosóficos; también deben dar la seguridad de que se procede con un orden coherente que evite la sensación que a veces puede dar la antropología filosófica de cajón de sastre de la filosofía.

En el primer apartado trataremos de introducir esas dificultades, a la vez que expondremos el lugar al que hemos llegado. El apartado segundo se dedicará a la presentación de un punto fundamental: la comprensión del ser humano como una vida que se vive a sí misma y sabe que se vive. En el tercero propondremos el análisis de esta vida como el tema de la antropología filosófica. En el cuarto punto veremos las tres funciones que puede y debe cumplir la antropología filosófica.

## 1. LA VIDA HUMANA COMO OBJETO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

### 1.1. Dificultades de la cuestión y resumen de lo anterior

La antropología filosófica no tiene ahí un objeto —el ser humano— dispuesto a ser estudiado con un método determinado. En la filosofía nunca es tan sencillo, pero en el caso de la antropología filosófica esto es más difícil porque el ser humano debe ser estudiado como un objeto siendo un sujeto. Además, la filosofía no habla de ningún «objeto» sino de los ámbitos o condiciones en que se dan los objetos. Ahí radica también la razón de que, al tener que hablar de lo que no es «objeto» como de un «objeto», la filosofía está necesariamente sometida a la *apariencia trascendental*. El ser humano nunca puede ser entendido como objeto, y aunque sea esta, el estar en el mundo como un objeto más, una dimensión básica de su ser, siempre es necesario tener presente su dimensión de sujeto. Este será, como veremos y conviene adelantar, uno de los elementos críticos frente a las ciencias humanas, a saber, mantener la exigencia de que siempre se las tienen que haber con sujetos, con seres humanos plenos, y que tal *a priori*, lo que hemos llamado *forma de todo discurso humano*, debe dirigir la investigación científica. Ser sujeto ha de determinar la cuestión del método.

Y antes de seguir veamos adónde hemos llegado. Hemos rechazado la que hemos llamado articulación negativa, en la que se expulsaba a las ciencias humanas al reino de lo inesencial, explicando a continuación una posible relación positiva entre ambos ámbitos de saber; hemos defendido la necesidad de una consideración positiva de todas las ciencias humanas o del ser humano. Si tratan de lo otro es que somos *realmente otro* y en ese caso las ciencias de lo humano nos dan a conocer una dimensión básica nuestra, lo que aparece incluso en la antropología sociocultural, que, bajo la fórmula de estudiar los invariantes culturales, trata de mostrar los marcos universales determinados que encauzan la vida humana. Pero frente a este sentido de antropología, la filosofía del ser humano descubre un nivel que no es abordado por la ciencia, el nivel de la indeterminación; la no clausura o indeterminación tanto respecto a la biología como respecto a la sociedad. La antropología filosófica debe tratar de mostrar en las ciencias la presencia actuante en el ser humano de un nivel que no se deja eliminar ni explicar por las ciencias de lo humano, la mismidad, el

ser uno mismo, tal como lo hemos formulado allá, el proyecto de lo que queremos ser.

Por otro lado hemos expuesto un segundo nivel básico de la relación entre la antropología filosófica y las ciencias humanas, que hemos abordado desde la consideración práctica inherente a estas últimas, porque no solo son teorías sobre la realidad biológica y socialmente determinada del ser humano, sino también teorías prácticas, en las cuales se trata de apropiarse de las prácticas sociales de los seres humanos para interactuar con ellos y resolver los problemas que ponen en marcha esas ciencias. Desde esta perspectiva la actitud meramente teórica anterior cede paso a un estudio más particular, que consiste en apropiarse del sentido que cada pueblo, persona, grupo, etc., se da a sí mismo y a la vida, porque solo desde él tiene sentido cualquier acción. Pues bien, aquí señalábamos una dirección en la antropología filosófica que necesariamente trascendía las ciencias humanas, al asumir la necesidad de una comparación evaluativa de esos sentidos.

Hasta aquí hemos llegado. Nuestra tarea ha de ser ahora la de unificar esas dos líneas, si ello es posible, pues de lo contrario no se podría decir que existiera UNA antropología filosófica. Pues bien, en mi opinión estas dos direcciones beben de la misma fuente y nos orientan hacia la comprensión de lo que es el tema fundamental de la antropología filosófica, ya que esta no se contenta con el estudio científico del ser humano que nos descubre en nuestra alteridad, pero tampoco se contenta con la mera hermenéutica de los diversos sentidos que el ser humano se ha dado, porque pretende elevar la mismidad frente a la alteridad, ya que los problemas surgen en el ámbito de la mismidad, pero sin tampoco disolver la mismidad en la concesión a la arbitrariedad que los hombres hacen para mantenerla, porque, si en cuanto somos una alteridad estamos determinados y en cuanto somos uno mismo tenemos la capacidad de decisión y por tanto de hacer nuestra vida, *no todo modo de ser uno mismo es igualmente legítimo*.

## **1.2. Mismidad, indeterminación e imagen del ser humano: dificultades**

¿Qué es la indeterminación, la trascendencia que el ser humano muestra respecto a lo social y a lo biológico?, ¿qué es lo que realmente queremos decir con la palabra «mismidad»? Por otro lado, no se puede olvidar



que precisamente la segunda vía de acceso a la filosofía desde las ciencias humanas nos habla de que los grupos humanos cuentan, disponen y actúan de acuerdo a una imagen del hombre: ¿es que la indeterminación tiene que ver con este hecho? Así es, y aquí radica el punto de unión de ambas direcciones; por un lado decíamos que el ser humano no es totalmente otro, sino que es también uno mismo, es decir, que no actúa solo de modo determinado, sino que él puede autodeterminarse. Por otro lado decíamos también que cada pueblo da un sentido a la vida y al ser humano; este sentido es un sentido práctico, o sea incluye —como veremos— un significado con unos valores y unas normas que rigen la acción; pues bien, la mismidad, el hacer nuestra vida, actúa en ese contexto. La mismidad es primeramente una mismidad que está dada socialmente y que varía de sociedad a sociedad. La autodeterminación pasa, por tanto, por la formación de una imagen que dirija la acción. Estas imágenes están presentes en cada sociedad y son ellas las que dicen cómo actuar. Este hecho es muy importante y constituye el núcleo de la justificación de la antropología filosófica. Precisamente por eso resulta el punto más difícil de integrar en un conjunto relativamente sistemático.

La dificultad proviene de la ineludible oscilación del plano social al plano individual, y prefiero advertirlo para avanzar con claridad hacia un dominio del tema. Cuando hablamos de mismidad estoy hablando en un plano individual; el ser humano no está biológica o socialmente determinado de modo total; no es solo otro sino también mismo. Pero cuando hablo del sentido del ser humano, de una imagen que dirige la acción, estoy hablando primero en un plano social y solo luego —y de un modo aún por explicar—, en un plano individual. Estas oscilaciones son las que convierten el asunto en sumamente complicado, difícil y sobre todo confuso. La pregunta a hacer sería entonces cómo de la indeterminación individual, de la que hemos hablado en el primer modo de la articulación, se pasa al plano social solo en el cual aparecen las imágenes del ser humano a las que se refiere el segundo modo de la articulación, y cómo desde este plano social recuperamos la misma indeterminación individual.

La presencia del sujeto que piensa la ciencia, del ser humano que piensa su determinación en el mundo y que hemos concebido como mismidad, no se da como un *cogito* vacío, es decir, como puro pensamiento vacío o, como decía Scherer (ver p. 65), como pura libertad. Este fue el error de la

filosofía tradicional y en mi opinión este mismo fue el error de aquella antropología filosófica que siempre se pensó desde la biología<sup>1</sup>.

Para nosotros, en cambio, esa mismidad está *mediatizada* por la sociedad y la cultura. Y no es necesario ver en esta mediación un nuevo e insuperable motivo de determinación que anulara lo que hemos conseguido, situando la indeterminación en el plano social y reduciendo lo individual a un mero producto social. La ceguera para ver el carácter de trascendencia que late en el hecho mismo de asumir una mismidad en la sociedad, que a su vez muestra diversidad de posibilidades, ha impedido, a mi entender, a la antropología filosófica el asumir toda la problemática de las ciencias humanas del siglo xx. La mismidad es inicialmente una mismidad social. El yo que está detrás de las ciencias es en principio un yo cuyo contenido lo dicen los otros. Esto no debe impedir la reconstrucción a partir de ahí del yo o de la mismidad ya no dicha por los demás sino soporte de la mismidad socialmente dicha y que equivaldrá en cierto modo a la prevista inicialmente. Pero si pasamos, sin la mediación de lo social, de la mismidad abstracta, la lograda inicialmente en el primer modo de articulación, a esta mismidad no dicha socialmente, nos perdemos precisamente el ámbito de las diferencias de ser hombre, los diversos contenidos que asume la mismidad, condenándonos a hacer necesariamente una antropología abstracta.

### **1.3. La autointerpretación o autorreferencia como elemento básico del ser humano y como vivirse**

Una vez que hemos expuesto estas consideraciones que sitúan nuestra reflexión en su verdadero nivel y sentido, debemos centrarnos en el hecho básico que se está presuponiendo en todo lo que acabamos de decir. Si el yo mismo descubierto no es un yo vacío sino un yo definido desde la sociedad, es que lo que caracteriza a ese ser humano es el saberse definido, el tener una identidad, al referirse a sí mismo como alguien; pues bien, este punto constituye el pilar de la antropología filosófica: a él se refieren de un modo u otro todos los que se preocupan por el rasgo fundamental del ser humano. La importancia de este punto es tal que en realidad el *objeto de la antropología filosófica no es otro que la imagen o definición que los seres hu-*

---

<sup>1</sup> Al decir esto me distancio de la necesidad de entender la antropología filosófica como necesariamente pensada desde un giro a la naturaleza, como lo denuncia Marquard (1966).

*manos dan de sí mismos, intentando, tal como hemos dicho, introducir un principio de evaluación de esas imágenes.* Precisamente lo que me estoy esforzando en mostrar es que esas imágenes pertenecen constitutivamente a la construcción del ser humano que en consecuencia no puede concebirse al margen de esas autoimágenes.

Este hecho, del que aún tendremos mucho que decir, es lo que los sociólogos han llamado la «ley de recurrencia» o «recursividad», según la cual

... la idea que nos hacemos de nosotros mismos nos transforma hasta el punto de que concluimos por convertirnos en aquello que creemos ser; la idea que nos formamos acerca de la realidad social basta para producir cambios en esa realidad (Roger Bastide, 1972, p. 12).

Lo que pensamos de nosotros «recurre» en la realidad, o sea, se repite, se hace real. La definición que nos damos nos define realmente como ocurre en las definiciones recursivas en las que un término es definido por sí mismo. El conocimiento es el principio de una acción: según sea el conocimiento será la acción; ahora bien, según pensemos sobre nosotros será la acción sobre nosotros; si pienso de mí que soy pacífico, mi comportamiento me ratificará en mi opinión en una naturaleza pacífica; si pienso, por el contrario, que soy violento, tenderé a serlo desde mi perspectiva. En este rasgo radica lo que aplicado a lo social, pero que tiene sus raíces en lo individual, se llama el teorema de Thomas o la profecía que se cumple a sí misma (cfr. Merton, 1964, 419). La formulación o presencia de un conocimiento sobre un individuo o sobre un grupo social —asumido por ellos—, cambia la situación e incide en ella. El conocimiento, por tanto, es parte constitutiva de esa sociedad o de los individuos.

Pero esto que, explicado en tales términos, puede parecer un rasgo sin importancia y alejado de nuestras preocupaciones, reviste una máxima relevancia para la fundamentación de una antropología filosófica, porque la que hemos llamado *indeterminación no es otra cosa sino la radical necesidad que el ser humano tiene de determinarse para ser, de autorreferirse a sí mismo, de autoconocerse, de darse una identidad*, de tomar una postura respecto a sí mismo. El rasgo que antes hemos resaltado, de que el ser humano asume su identidad en la sociedad, nos indica, primero, que la ontogenia de un individuo es ir asumiendo la autoidentidad que le da la sociedad; segundo, que, en consecuencia, el ser humano siempre vive en una autoin-

interpretación. Esta autointerpretación no es algo construido por cada individuo, sino algo dado en cada cultura, que es la que dice a los individuos quiénes son, qué deben hacer, cuáles son sus fines y cuál es la razón de su existencia. Este conjunto de ideas, que constituyen la imagen del ser humano, está depositado en la tradición, en las costumbres, en la moral, en las creencias, desde las que aprendemos qué es lo bueno y lo malo, es decir, qué debemos buscar o evitar; lo repulsivo y lo noble. Es la tradición la que señala los *marcos de preferencia* de la vida humana.

Todo esto es lo que Heidegger quiere decir cuando habla de que un rasgo básico del ser humano es que se preocupa por su propio ser; más aún, la «preocupación por sí mismo» (*Sorge*) constituye la estructura ontológica del ser humano. Como dice en *Qué es metafísica* (p. 15), la diferencia entre el ser humano y los otros seres (Dios, ángeles, animales y rocas) es que éstos no *existen*, solo el ser humano *existe*, porque en su ser le preocupa su ser, esa es su diferencia óntica (cfr. también *Ser y Tiempo*, § 4). Esto es, por otro lado, lo que late en las múltiples voces que proclaman que el ser humano no es sino que se hace, que no tiene naturaleza sino historia, que es un ser incompleto, que tiene que determinarse desde otros puntos que no sean naturales, etc., y eso en definitiva es la *vida humana*, porque nosotros somos una vida que se vive en un mundo y de cara a la realización de un proyecto desde el que nos definimos, y en el que ponemos toda nuestra identidad.

He preferido introducir relativamente tarde el concepto de vida para no llegar a ella vacíos, sino con un bagaje conceptual ya nutrido, que hace que esa vida poco tenga que ver con la vida biológica que suele ser usual. Ahora la vida humana está referida a la vivencia de uno mismo en unos marcos determinados pero que en mi propia vida quiero reconfigurar. Pero si digo que el objeto de la antropología, que es el ser humano, se concreta en la vida humana, es porque el ser humano se hace en su vida. Por tanto las categorías y modo de ser de la vida humana serán el tema y objeto fundamental de la antropología filosófica, entendida la vida humana desde los logros hasta aquí alcanzados.

Fue Dilthey el que descubrió y describió con gran precisión las características de la vida humana, sus categorías de presente, pasado y futuro; el rasgo, sobre todo, de ser un transcurso que se constituye en discurso, porque está estructurado, es decir, es una unidad, un contexto en el que hay

episodios, actos que fundan sentido, etc. Lo que caracteriza la vida humana es el ser biográfica, como tantas veces dijo Ortega, quien también está detrás de todas estas páginas. Por ello se puede decir que lo que es el ser humano depende de la autointerpretación que haga de su vida, del significado que dé a su historia; de las tareas que se asigne y de los medios que ponga para llevarlas a cabo. La autointerpretación es lo que define la vida humana, que así no solo es *transcurso* y *decurso* sino también *discurso*, porque es una vida hecha por nosotros mismos mediante una selección de unos momentos de ese decurso frente a otros para con ellos constituir una estructura de significado que forma la biografía, lo que es una persona; pues, como dice Marías, un ser humano es «una realidad que incluye entre sus características el ser biográfica, esto es, acontecer de tal modo que se pueda contar o narrar» (1973, p. 58). Por eso, esa autointerpretación que nos constituye, y que no es solo la vista que yo tengo sobre una vida que transcurre sino que es esa vida misma que transcurre como discurso, no es algo solo teórico, sino la vida práctica misma en la cual las acciones, consecuentes a decisiones, instauran nuevos significados y fases desde las que se irradian significados para el pasado; este siempre está abierto a constituirse desde las decisiones y acciones del presente. Estas decisiones se toman de acuerdo a valores, que aparecen como favoreciendo, desfavoreciendo o impidiendo la marcha de la vida; gracias a ellos la vida tiene fines y metas que lograr.

## **2. OBJETO Y MÉTODO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

### **2.1. Autoexperiencia y autotestimonialidad: bases del método antropológico-filosófico**

Ahora estamos ya en condiciones de avanzar con más seguridad hacia la especificación de qué tiene que hacer la antropología filosófica y cómo. La antropología filosófica es el ensayo de pensar conceptualmente al ser humano en la medida en que este se piensa a sí mismo a la vez que piensa el tejido de la vida que lo constituye. Justamente la posibilidad y necesidad de que las diversas ciencias humanas estudien o nos den el modo en que cada pueblo o cada cultura o las diversas mitologías piensan al ser humano o constituyen una imagen del ser humano, hace a la antropología filosófica primero dependiente de esas ciencias humanas que son las que nos han de ofrecer las diversas imágenes presentes en los diversos pueblos o

grupos humanos; pero por otro lado la filosofía no puede ser solo la biblioteca que recoja la diversidad y multiplicidad de esas imágenes, sino que su objetivo es buscar un principio de evaluación entre ellas que permita ordenarlas como más o menos ajustadas a los datos históricos y a las posibilidades humanas. Tal evaluación es fundamentalmente práctica, ya que implica la orientación sobre el camino que el ser humano debería tomar en su autointerpretación.

De lo que hemos expuesto en las páginas anteriores se deduce el primer paso ineludible del método, que no puede ser otro que el *análisis conceptual de la experiencia propia* de uno mismo en todas las implicaciones que esa experiencia tiene y que configuran el marco de su vida. Si el ser humano se relaciona a sí mismo preocupándose por su ser, con lo que siempre vive en un conocimiento de sí mismo, quiere decir que somos *testigos de nuestra propia vida* y en consecuencia los sujetos primarios a quienes preguntar por el ser humano. La antropología filosófica debe, en todo caso, partir de la *autotestimonialidad*, del hecho de ser testigos para nosotros mismos de lo que somos (Cfr. Fink, 1979).

A esta pretensión se oponen a mi entender dos obstáculos; el primero es que nuestra experiencia vivida puede estar ya interpretada, por lo que es necesaria una «deconstrucción» de las teorías previas, una crítica negativa de las opiniones que nos podamos ir encontrando y que deben ser llevadas a dación originaria. No se debe ocultar, sin embargo, la dificultad de este objetivo, ya que las explicaciones previas no son tanto teorías de las que se disponga directa u objetivamente, como si tuvieran una consistencia ya formulada. Las interpretaciones de la vida humana están entretejidas con la vida misma, en las metas y valores que la rigen, en el modo como se quiere vivir, como se quiere amar, como se quiere trabajar o morir, en la comprensión de la relación del individuo y la sociedad. Todos estos fenómenos de la vida humana están ya interpretados y constituidos por tales interpretaciones.

Por eso es tan difícil el primer paso de la filosofía, pues aunque parece fácil como actitud, de hecho la realidad interpretada no queda necesariamente afectada por tal actitud. El hecho de determinarse a interpretar la realidad desde la experiencia propia no desactiva inmediatamente las interpretaciones anteriores. Por eso la instauración de la filosofía y, en nuestro caso, de la intención de la antropología filosófica, no es sino la instau-

ración de una idea reguladora del análisis que de cualquier modo tiene que empezar siempre por una revisión deconstructora de las interpretaciones de la vida humana y de sus fenómenos que ruedan por nuestro lenguaje y por nuestra cultura.

El segundo obstáculo es la dificultad de determinar qué es realmente la autoexperiencia y cuál es su alcance, cuestión que será tratada ampliamente en el tema siguiente. Porque pretendemos nada menos que, basados en nuestra experiencia personal, ofrecer una imagen del ser humano que tenga un alcance universal. La dificultad aludida es fácilmente perceptible si preguntamos cómo es posible que la antropología filosófica pueda ser a la vez un ensayo de ofrecer una Idea del ser humano que sirva incluso para evaluar las imágenes del hombre presentes en otras culturas y a la vez que tal idea sea una explicitación de la autoexperiencia; porque autoexperiencia es obviamente la mía. ¿Pretende la antropología filosófica proponer mi autoexperiencia como medida de todos los hombres? ¿No implica esto un exacerbado solipsismo, que no sería sino la base misma que latiría en el narcisismo evidente de la propuesta? No resulta fácil responder a estas dificultades, pero es absolutamente necesario realizar un esfuerzo, ya que, si no lo abordamos de frente, la propuesta metodológica, y junto con ella también la referida al tema u objeto, quedaría en la más completa oscuridad.

En primer lugar es preciso matizar el sentido de la autoexperiencia y su alcance. En segundo lugar será necesario profundizar en la relación de la autoexperiencia con otras posibilidades de experiencia humana, que solo nos son accesibles en la mediación de las ciencias humanas, es decir, en la exposición que de los otros nos hacen los antropólogos, psicólogos o historiadores. Pero como de todo esto trataremos ampliamente en el siguiente tema, responderemos ahora al primer obstáculo, porque una pregunta clave de la antropología filosófica es qué experiencias se deben analizar en ella.

## **2.2. Necesidad de un límite para definir la antropología filosófica**

La dificultad de responder a esta pregunta equivale a la dificultad de delimitar de un modo aceptable y operativo la antropología filosófica. Porque toda experiencia de la que sepamos es experiencia humana, con lo que todo entraría en el terreno de la antropología filosófica. Esta es una de las

razones que utiliza Heidegger para rechazar la antropología filosófica desde una perspectiva filosófica. Si toda experiencia es humana, su análisis filosófico se identifica con la totalidad de la filosofía, con lo que no es posible dar de ella ningún contenido específico.

Aunque Heidegger se opone a ello, hay una tradición ya consolidada de considerar su principal obra, *Ser y tiempo*, como una introducción a la antropología filosófica (cfr. Ignatow, 1979). Mas si se repasan sus temas, en él aparecen la mayor parte de los problemas usuales de la filosofía: el conocimiento, la verdad, la realidad, el lenguaje, la objetividad, el mundo, etc. En efecto, si queremos analizar lo humano, toda la filosofía entraría en nuestro objetivo, con lo que efectivamente la antropología filosófica se disolvería en la filosofía misma. De ahí la importancia de que la antropología filosófica se plantee la pregunta por los límites que permitan definirla. Es este un problema muy serio que entre nosotros y siguiendo a Ortega, se ha planteado Julián Marías. La vida humana, con la fórmula de Ortega, es la REALIDAD RADICAL y por ello es el ámbito donde se encuentra toda realidad. Dice Marías:

Mi vida no es el hombre, ni el yo, ni la conciencia ni la existencia, ni la subjetividad, ni cosa alguna; es el área donde todas esas cosas pueden aparecer, y ellas son ingredientes de mi vida o interpretaciones parciales de ella.

Pero entonces, «¿no se la identifica con el todo de la realidad, con la suma de todo lo real?» (Marías, 1973, 63 ss.). El mismo problema se planteará la fenomenología en la medida en que la vida *trascendental* lo abarca absolutamente todo, pues, como dice Husserl, «tener una visión de la totalidad de mi vida es a la vez y en un giro correlativo tener una visión de la totalidad del mundo» (*Erste Philosophie*, II, p. 157).

La respuesta a esta pregunta o a este problema nos va a aclarar otro punto que ya conviene mencionar, puesto que en él late la dificultad más radical de la antropología filosófica y que llevó a Husserl y a Heidegger por igual a rechazar que sus respectivas filosofías fueran concebibles como antropologías filosóficas. Pero si en sus posturas hay algo de verdad, no dicen toda la verdad, porque lo único que quieren decir es que el modo de ser del humano no es como el de otros seres, por el hecho de incluir una relación a sí mismos, que los constituye. Por eso la antropología filosófica no puede ignorar esa dimensión y, si lo hace, no es verdadero saber filosófico DEL



ser humano, que tiene que dar cuenta de este en lo que ES, por ejemplo, el lugar en el que aparecen las otras cosas.

En estos dos autores, el rechazo de la antropología filosófica radica exclusivamente en que parece tomar como objeto al ser humano como ente que existe entre otros, como, por cierto, ha solido hacer la antropología filosófica pensada desde la biología y a la cual nos hemos referido ampliamente en el tema anterior. El rechazo se refiere a una antropología que toma al ser humano como un animal especial en el que se han podido detectar rasgos peculiares. Obviamente ese ente con rasgos peculiares no es el ser humano tal como lo vamos desvelando, sino solo como especie, del cual solo es posible hacer, como diría Landsberg, una *antropología de rasgos*, nunca una antropología esencial, nunca una antropología filosófica. Precisamente cuando se trata de descubrir o expresar la esencia del ser humano, entonces es cuando se trata del problema filosófico por antonomasia, como nos ha dicho Husserl con toda contundencia en las primeras páginas de su última obra *La crisis*. Puesto que su filosofía, la fenomenología, pretende reconstruir el sujeto racional, es una antropología filosófica, es decir, una filosofía que quiere expresar la esencia del ser humano, que no se da como ser individual sino como humanidad. Por eso en esos capítulos finales de *La crisis* Husserl habla siempre de la humanidad y de que el filósofo es funcionario de la humanidad.

Pero esto no nos evita tener que plantear la cuestión del límite de la experiencia que tenemos que analizar en la antropología filosófica.

### **2.3. Antropología filosófica y filosofía antropológica: la «realidad radical» en sus dimensiones básicas como tema de la antropología filosófica**

Pues bien, ahora ya estamos seguros de que el ser humano no es una realidad entre otras sino que es una realidad a la que todas las demás se refieren. Por eso llegó un momento en la historia en el cual la filosofía debía asumir esta perspectiva y convertirse en filosofía antropológica. Pero dentro de ese contexto no nos interesan tanto las cosas dadas en la experiencia como las condiciones mismas de la experiencia para que en ella se den cosas, para que exista la misma experiencia. Por eso el método de análisis conceptual de la autoexperiencia es necesariamente lo que se ha dado

en llamar en la historia un *método trascendental*, es decir, un método que no se interesa tanto por lo «radicado» como por las estructuras mismas que posibilitan esa radicación, en el sentido en que el conocimiento trascendental se las tiene que haber no con objetos sino con las condiciones de posibilidad de los objetos. La antropología filosófica tiene como objetivo describir y analizar o explicitar las estructuras de la vida humana, lo que Julián Marías llama, a mi entender con gran acierto, «la teoría analítica de la vida humana», es decir, aquellas estructuras o dimensiones que el autoanálisis muestra como presentes en toda experiencia humana. Kant, por ejemplo, es sabido que pone en la base de toda experiencia objetiva, por tanto, como una condición estructural de la misma, la apercepción pura, o sea, la conciencia pura de sí mismo; no es éste, sin embargo, el único rasgo estructural de la experiencia humana y solo desde él difícilmente podríamos comprenderla. En mi opinión la analítica existencial de Heidegger, expuesta en *Ser y tiempo*, representa una extraordinaria contribución a esa analítica (cfr. Ignatow, 1979).

Pero ese autoconocimiento que obtenemos de nuestra vida mediante el análisis o descubrimiento de las categorías o estructuras fundamentales de la vida humana es necesariamente abstracto. De hecho tales estructuras constituyen solo el primer andamiaje en el que se asienta la vida humana; pero esta vida no es relación al mundo, al tiempo, al espacio, a la sociedad, a la historia (categorías básicas o, mejor, dimensiones trascendentales de la vida), sino que transcurre en unas configuraciones muy precisas que le dan contenido y que nos es preciso concretar, aunque aquellas sean las condiciones de cualquier aproximación a lo concreto. Para que la vida que la antropología filosófica debe analizar sea una vida concreta o, mejor dicho, para que esa estructura sea la estructura de una vida concreta, debemos pasar a lo que Marías llamaría la estructura empírica de la vida

... a la cual pertenecerían todas esas determinaciones, que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos de la vida [...] sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como supuesto de ella (ob. cit., p. 85).

Me parece muy interesante esta aportación de Marías, sobre todo porque convierte en verdadero principio heurístico la noción de biografía que ya había mencionado Dilthey (cfr. 1944b, p. 271) y Ortega al decir este que

la vida es ante todo vida biográfica (IV, 422, nota): Marías la convierte en principio de articulación de la vida del ser humano. Y sin coincidir plenamente ni en la noción que tiene de estructura empírica, ni mucho menos en el contenido que le atribuye, creo que en principio es correcto que la estructura empírica «aparece como el campo de posible variación humana en la historia» (Marías, ob. cit., p. 87). En efecto, las estructuras primeras a las que hemos aludido como el soporte fundamental de la vida humana siempre se concretan en una relación a la naturaleza mediante el *trabajo* y la *técnica*; en una relación con los otros en un doble nivel: por un lado en el contexto generativo familiar, donde se hace eficaz el carácter sexuado del cuerpo, que se vive intensamente en el fenómeno que llamamos *amor*, y en un contexto de relaciones estructurales de *poder o dominio*; pero el trabajo, el dominio o el amor no lo son todo, porque muchas veces nos distanciamos de ellos, los negamos, los trascendemos, modificamos y experimentamos con ellos en el *juego*; y, por último, existe un fenómeno al que todos los otros hacen alusión de un modo u otro, e incluso quizás saquen de él toda la radicalidad con la que el ser humano vive esos «fenómenos», este fenómeno es la *muerte*. Pues bien, todos estos fenómenos o *escenarios* de la vida humana constituyen los puntos de articulación de la vida que sirven de soportes necesarios a la biografía.

La vida de uno es la vida o transcurso de la vida a través de esos fenómenos, que no son puras contingencias de la vida humana, sino aquellos fenómenos fundamentales en los que por otro lado se manifiesta precisamente la variedad de la propia vida humana, para cuya explicitación son evidentes los límites del recurso a la mera autoexperiencia, ya que el acceso precisamente a esa variación, solo por medio de la cual podremos captar el sentido de todos esos fenómenos, se da solamente en el saber de los otros, más en concreto, fundamentalmente en la historia y en la antropología cultural. En realidad el estudio filosófico de estos fenómenos no sería otra cosa que una *filosofía fundamental concreta de la cultura*, porque esos fenómenos son los núcleos fundamentales en torno a los cuales se articula la cultura.

Una vez que hemos conseguido delimitar el objeto y el modo como la antropología filosófica lo alcanza, perfilaremos las funciones que debe cumplir y que nos servirán para entender aún mejor su naturaleza. De su estudio deduciremos los ámbitos de actuación de la reflexión filosófica antropológica. Voy a señalar tres funciones fundamentales, pero convie-

ne decir que las tres son indisolubles, de modo que cualquiera de ellas se remite a las otras y no puede ser llevada a cabo sin contar con ellas, bien como punto de partida, bien como sustancia, bien como punto de llegada. Precisamente el olvido de la unidad de las diversas funciones o, sencillamente, el no haberlas visto siquiera, ha impedido, a mi entender, comprender la estructura y, en consecuencia, la característica y peculiaridad del saber antropológico-filosófico o antropología filosófica.

### **3. LAS TRES FUNCIONES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

#### **3.1. La antropología filosófica como tarea crítica**

Tres son las funciones que debe cumplir la antropología filosófica y que es fácil deducir de las páginas anteriores: a saber, la función crítica, la teórica y la práctico-moral o utópica. El sentido de la unidad que queremos dar aquí a estas tres funciones radica en que ejercer o realizar una reflexión sobre el ser humano implica necesariamente de un modo u otro las tres tareas, en el sentido de que no se puede realizar una crítica sin una anticipación del lugar desde el cual y para el cual se quiere realizar la crítica; no se pueden criticar las imágenes del ser humano presentes en las ciencias o las culturas sino desde una imagen del ser humano de algún modo anticipada. En segundo lugar, no se puede elaborar una imagen o idea del ser humano sino en la tarea crítica de las concepciones del ser humano. Y en tercer lugar, en la medida en que todo saber del ser humano implica una conducta o una valoración sobre unas conductas, tanto en la crítica como en la actuación teórica, nos estamos pronunciando, de modo más o menos explícito, sobre la conducta humana, sobre los requisitos exigidos para que una vida sea vida humana y en consecuencia un ser, un ser humano.

La sola enunciación de estas tres tareas o funciones representa una justificación o, si se quiere, una explicación de la ambigüedad inherente a la antropología filosófica como saber filosófico, a la hora de encasillarla dentro de los diversos grupos que se suelen constituir con las disciplinas filosóficas; siendo una disciplina teórica, es a la vez una disciplina práctica y necesariamente también una disciplina epistemológica. Si pensamos el saber filosófico orientado en estas tres direcciones, las tres funciones de la filosofía del ser humano la hacen participar en todas ellas. Hasta cierto pun-

to esto la convierte en una tarea a primera vista un tanto dispersa; pero tal dispersión es solo aparente, ya que lo único que demuestra es la necesaria unidad del saber filosófico que, si es cierto que en algunas disciplinas pudiera pasar desapercibida, o incluso ser reprimida, en la filosofía del ser humano aparece en toda su fuerza, con lo que se nos indica, a la vez, que en la antropología filosófica rozamos muy de cerca el núcleo mismo del saber filosófico. En realidad eso es lo que se pensaba cuando se ha hablado del *giro antropológico de la filosofía contemporánea*, o de que la antropología filosófica no podría existir solo como una disciplina filosófica, sino que en ella se trata del punto de partida de una *filosofía antropológica*, es decir, de una filosofía orientada desde una interrogación por el ser humano. Vamos a empezar la explicación de las funciones de la antropología filosófica, empezando por la tarea crítica.

Para ello, no debemos desandar el camino recorrido, pues nuestra antropología filosófica parte del reconocimiento del trabajo irremplazable de las ciencias humanas, especialmente, para nuestro caso, de la antropología social y cultural. En la función crítica de la antropología filosófica no queremos volver a aquella crítica descalificadora que nos hemos encontrado en el tema segundo. Nuestro objetivo principal es precisar con la mayor claridad posible en qué se diferencia la crítica filosófico-antropológica de la crítica inherente al propio saber científico; y no es fácil esto sin conocer el desarrollo interno de ese saber.

Rechazo, por mi parte, que la crítica filosófica sea solo metodológica. Sin negarle su importancia, la considero insuficiente y, en última instancia, permanecer solo en ella supondría la negación de la filosofía. El cansancio generalizado respecto a la filosofía teórica de carácter metafísico, así como el creciente desarrollo de todas las ciencias a partir del siglo pasado, ha llevado a muchos a reducir la filosofía a teoría de la ciencia. En nuestro caso esta actitud no solo es típica de los que cultivan cualquiera de las ciencias humanas, sino también de la inmensa mayoría de los filósofos, quienes de antemano parecen aceptar que el único saber del humano tiene que ser el científico. Desde ese momento la filosofía no tiene respecto a la ciencia del ser humano otra función que la crítica metodológica y terminológica, la que se efectúa en una lógica de las ciencias sociales, no teniendo sentido, en consecuencia, una antropología filosófica. Esa postura nos parece profundamente errónea porque implicaría la negación de cualquier contenido al pensamiento filosófico en general, ya que en la actualidad to-

dos los ámbitos de la realidad son abordados científicamente. Hoy en día hay ciencia de todo, por lo que la filosofía no tendría otro contenido que el que le ofrece la ciencia, frente al cual solo podría ejercer la crítica metodológica, terminológica o de lenguaje. Esta actitud sigue en vigor, incentivada, en nuestro caso, por la incapacidad de los antropólogos filósofos a la hora de diseñar un espacio epistemológico propio de la filosofía del ser humano, situación motivada con harta frecuencia por un considerable desconocimiento de las ciencias humanas.

En la ciencia hay que distinguir, como ya sabemos (p. 66 s.), los hechos de las teorías, si bien la distinción no puede ser establecida con absoluta precisión. Hechos y teorías son como los dos polos de una actividad en la que cristalizan esos polos en conjuntos relativamente autónomos. Las teorías son sistemas de interpretación y explicación de hechos, que, una vez descubiertos y constituidos, es decir, circunscritos desde la teoría, parecen poder independizarse de ella. Por otro lado hay que tener en cuenta que la teoría que actúa directamente para explicar los hechos proviene de las macroorientaciones metodológicas llamadas paradigma, que solo se refiere a los hechos concretos mediante aquella teoría, que opera como lo que se llama *hipótesis de rango medio*, por estar entre el paradigma y los hechos. Pues bien, la crítica científica puede actuar en cualquiera de estos niveles, o en el de los hechos, mostrando que los pretendidos hechos descubiertos no son tales; o en el nivel de las hipótesis, pues una hipótesis puede no deducirse de una orientación metodológica determinada, o bien no tener fundamentación suficiente en unos hechos; o en el nivel de los paradigmas u orientaciones metodológicas, exponiendo la inadecuación que exhibe frente a los hechos.

Un modelo o macroorientación, en la medida en que explica o coordina muchas hipótesis o muchos hechos, nunca es totalmente refutada por un hecho contrario al sentido del modelo, como ya lo hemos mencionado en un tema anterior. En teoría de la ciencia, y este es el sentido de la obra de Kuhn, se sabe que los paradigmas son expresiones de actitudes culturales y políticas tanto como de hechos, por lo que hasta cierto punto son inmunes a los hechos. Precisamente esto abre paso a una consideración *retórica* de la noción de verdad de los paradigmas, que veremos en el capítulo siguiente.

Pero aquí nos interesa resaltar otra vertiente de la crítica, la realizada por los sociólogos del conocimiento, que serían los encargados de descu-

brir o investigar la conexión de los paradigmas científicos con la realidad social del científico. Esta crítica, en la medida en que lo sea, es decir, en la medida en que muestre que una orientación expresa más la relación política que el investigador mantiene con los seres humanos investigados que los hechos descubiertos, es tarea de la sociología del conocimiento, que actuaría en este caso de control de las ciencias humanas bajo la forma de crítica de las ideologías. A una sociología del conocimiento psicológico conductista no le resulta difícil mostrar que los hechos descubiertos proceden de la constitución de un marco previo, solo en el cual se dan tales hechos.

Me parece evidente que las amplias posibilidades de la crítica a que está sometida la ciencia impiden radicalmente considerarla como un saber dogmático que esté esperando de fuera de ella el espíritu crítico. El carácter crítico que caracteriza a la ciencia y que por supuesto afecta a la discusión de los modelos o paradigmas, hace que la crítica científica no solo sea *intraparadigmática* (la que afecta a los hechos e hipótesis) sino también *interparadigmática*. De eso se deduce que no se pueda poner ahí el criterio de diferenciación entre la crítica filosófica y la crítica científica. Es hora ya de procurar delimitar qué debe ser una crítica filosófica de las ciencias humanas que de antemano no se reduzca a una mera crítica metodológica o terminológica.

De todos modos no quiero dejar de advertir que la crítica terminológica trasciende cualquier crítica metodológica. Justamente la crítica terminológica lingüística ha terminado por romper los límites con los que se proyectó. Ya que la cuestión es desde dónde se hace esa crítica terminológica, desde el momento en que una crítica meramente formal de los usos de los términos tiene escaso alcance; y si se hace una crítica —como es ya el caso— del contenido de los términos, solo acudiendo a una experiencia extracientífica sería viable.

Pues bien, la crítica filosófica o la tarea crítica de la antropología filosófica acude a una experiencia extracientífica, a saber, la filosófica, para desde ella realizar una tarea crítica que ha de referirse no a los hechos ni a las hipótesis, sino a los modelos o paradigmas, en concreto a la imagen del ser humano o los presupuestos antropológicos de los que los paradigmas son expresión, ya que según la crítica sociológica pueden ser expresión de la estructura social en la que se han generado e implicar una distorsión *a priori* del objeto (los seres humanos) de estudio, constituyen-

do un enfoque erróneo o limitado de la realidad humana. El carácter de la crítica en uno y otro caso sería distinto; en el caso de que el enfoque sea erróneo la crítica desautorizaría filosóficamente el paradigma como tal; si el enfoque es solo parcial —como es el caso que hemos citado de la psicología conductista—, la crítica filosófica antropológica destruye la auto-comprensión totalizadora del científico y desautoriza las conclusiones que el científico extraiga de esa totalización, lo que por ejemplo suele ser muy frecuente en el caso citado del conductismo.

### **3.2. La antropología filosófica como teoría y ontología**

Ahora bien, esa crítica parte de la formulación explícita o implícita de una representación de lo que es el ser humano, obtenida, no por la experiencia científica, sino por la reflexión filosófica. En la medida en que la ciencia, el paradigma científico antropológico al que se refiere la crítica, pretenda tomar algún aspecto de esa representación totalizándolo, o bien, por ejemplo, introducir diferencias en esa representación, postulando que unos seres humanos son más seres humanos que otros, la crítica o discusión crítica de esos paradigmas no se puede llevar a cabo solo a nivel de hechos, que nunca servirán ni para ratificar ni para falsar la macroorientación, sino que hay que situarla en un plano filosófico. Se trata, en efecto, de una crítica de las macro-orientaciones en la medida en que en ellas están implícitas decisiones ontológicas sobre el ser humano, que normalmente están enraizadas en las estructuras políticas mismas a las que pertenece el científico. Esa crítica trasciende obviamente la ciencia, porque no se refiere a la adecuación de un paradigma para explicar los hechos, sino a la adecuación o inadecuación de un paradigma con la experiencia que tenemos del ser humano, en la medida en que en el paradigma se presuponen precisamente «decisiones» sobre el carácter de ser de los seres humanos que se quiere estudiar. La crítica filosófica supone, en consecuencia, la elaboración de una norma ontológica sobre lo que el ser humano es y desde ella juzga la adecuación o inadecuación de las macroorientaciones metodológicas de las ciencias humanas.

Ahora bien, la antropología filosófica no solo tiene una tarea crítica respecto a los lenguajes científicos sobre el ser humano, sino que debe realizar esa tarea crítica también en los otros ámbitos en los que se expresan concepciones sobre el ser humano, a saber, los discursos filosóficos y los



discursos culturales —ordinarios o estéticos— sobre el ser humano. Esta crítica es tanto más acuciante cuanto más incidencia tengan tales filosofías o imágenes, por ejemplo estéticas, en la acción de los hombres. Sin embargo, no se debe pensar del filósofo como una especie de juez sobre todos estos ensayos de exponer experiencias. Más bien es un ser humano que se acerca a esas experiencias interesándose por la realidad humana expresada en ellas, para apropiarse hermenéuticamente de esa experiencia ampliando la propia, aunque tal apropiación hermenéutica haya de ser crítica.

El carácter crítico no consiste tanto en aplicar un canon, aunque, tal como veremos un poco más adelante, hasta cierto punto también lo sea. Pero tratándose de realidades humanas no hay que olvidar que hasta lo IN-humano, es decir, hasta lo que representa la negación misma de lo humano, es una posibilidad humana. Por eso el discurso crítico es verificador y productivo, verifica y juzga la adecuación de un paradigma a la experiencia humana, pues siempre ha de actuar un momento de reflexión, como veremos en el tema siguiente, en la medida en que todo lenguaje pretende decir una experiencia. La crítica filosófica debe apropiarse la experiencia que subyace a los diversos discursos sobre el ser humano para, a partir de esa experiencia, confrontarla con la experiencia propia ya mediada por la reflexión filosófica, como veremos posteriormente.

La urgencia de la crítica será proporcional a la incidencia práctica de la imagen o concepto del hombre de que se trate. El mecanismo de la crítica siempre será el mismo o parecido, adecuación o inadecuación de la totalización de la experiencia humana dicha en los discursos científicos, filosóficos o culturales sobre el ser humano. Pensemos, por ejemplo, en la imagen del ser humano que lo expresa como fuerza de trabajo y elemento de las relaciones de producción, que basara por tanto toda la comprensión de la existencia humana en el trabajo. ¿Cómo pensar solo desde esa experiencia, que obviamente desempeña un papel esencial en la vida humana, la totalidad de la experiencia humana? ¿Tenemos que reducir el poder y el amor a manifestaciones más o menos desplazadas o derivadas del trabajo? ¿Es el culto a los muertos un modo por ejemplo de asegurar la continuidad del trabajo y nada más? Pero, poniendo otro ejemplo: ¿podríamos quedarnos en un discurso sobre el ser humano que lo pensara solo como realidad comunicativa y dialogal como si la sustancia de la historia se redujera al diálogo entre los seres humanos?

La antropología filosófica como crítica debe anticipar el horizonte de una Idea de lo que de acuerdo a nuestra experiencia actual es el ser humano, en cuanto a la estructura formal de su vida y a los fenómenos o escenarios concretos en que se desenvuelve esa vida, así como sobre las posibilidades que se dibujan en el desarrollo de la historia humana, en la que llamaremos etapa de las realizaciones particulares y etapas de la universalidad de la especie.

Todo esto implica que la antropología filosófica tiene que formular, o por lo menos aspirar a ello, proposiciones sobre qué es el ser humano, asumiendo los momentos que antes veíamos que ella consideraba más allá de las ciencias. Es imposible llevar adelante la crítica que acabamos de diseñar sin anticipar una estructura ontológica del ser humano. Eso no debe oponerse al carácter histórico del mismo. Tampoco nos debe asustar la polémica sobre la «esencia» del ser. Sólo hay que ser preciso en los términos. Es conocida la virulencia contra todo lenguaje de o sobre la «esencia» o «naturaleza» del ser humano o expresiones parecidas. La justificación más usual del existencialismo, o incluso su núcleo teórico, consiste en negar la esencia humana y proponer que el ser humano no es sino que se hace, que el hombre no es naturaleza sino historia, que no tiene esencia sino existencia. Este rechazo a pensar en una naturaleza humana ha llevado a rechazar cualquier planteamiento ontológico en la antropología filosófica. Este enfoque —lleno de temor— sigue estando presente en el mundo filosófico, transmitiéndose como uno de esos dogmas intocables de la filosofía, sin atreverse muchas veces a desenmascarar los tópicos que en tales teorías anidan.

En realidad lo que se quiere rechazar es el planteamiento tradicional escolástico de que el ser humano es una esencia metafísica (animal racional), que luego se realiza en una esencia física, un compuesto de un cuerpo material y un alma espiritual de sustancia indivisible y por tanto incorruptible y de ahí inmortal. La tesis existencialista convierte este planteamiento en inviable, porque ese compuesto eventual podría no ser racional, si, por ejemplo, no convive con otros hombres hasta aprender su lenguaje y su identidad; en tal caso sería quizás «metafísicamente» y «físicamente» un ser humano, si es que eso tiene algún sentido, pero no sería un ser humano real, ya que no tiene una historia o una biografía contada o «narrada» por él mismo. Otro será el caso si partimos del presupuesto, primero, de que el ser humano tiene una naturaleza biológica, que es una realidad

biológica, lo que Agnes Heller llama la «esencia muda de la especie» (1980, p. 31), o lo que se llama también el biograma humano, que necesariamente tiene que ser un desarrollo del biograma de los vertebrados, mamíferos y primates (cfr. Earl W. Count, 1958, y más adelante Cap. XI y XII). Ahora bien, esto que sería algo elemental, no es o no impone sino un límite a la vida humana, siquiera desde una perspectiva estadística. Mas diciendo que el ser humano tiene una naturaleza biológica, poco hemos dicho aún sobre el ser humano, porque como ya lo sabemos desde Kant, con la antropología biológica avanzamos muy poco en orden a saber qué es el ser humano. La naturaleza humana no es sino el sustrato biológico que configura al ser humano cuando nace, «lo que era el ser» de antemano, tal como lo expresó Aristóteles con gran intuición de biólogo, el τὸ τὸ ἦν εἶναι. Pero ese sustrato no es la «esencia» del ser humano, porque la esencia del ser humano no está en la biología, pues la esencia del ser humano no es un punto de partida sino de llegada, como con gran agudeza postula Gramsci (1975, p. 36), y además no está en un individuo sino en el género, «in tutta la storia del genere umano» (ob. cit., p. 37). Por eso la antropología filosófica no puede reducirse a una antropología naturalista que pretenda solo descubrir, como la única realidad del ser humano, su esencia o naturaleza biológica.

Rechazar que la esencia del ser humano esté en la biología no significa en absoluto rechazar que tenga una esencia, un ser, y que no sea necesario formular ese ser. En ese mismo texto dice Gramsci que la pregunta primera y principal de la filosofía es la pregunta de qué es el hombre. La cuestión no está, pues, en la pregunta sino en la respuesta, y en el desde dónde es posible contestarla. La pregunta por el ser del humano como punto de partida es un residuo teológico, dice Gramsci; hoy diríamos que puede resultar más bien un biologismo inaceptable; mas esa misma pregunta por el ser humano como punto de llegada, anticipado en la tarea crítica, me parece una tarea ineludible de la filosofía. Esa anticipación, dado el nivel teórico y la constitución efectiva de la historia, ya no es un mero lugar vacío, sino que ha podido avanzar considerablemente desde las aportaciones teóricas del siglo XIX. Teniendo en cuenta todo esto y los límites de una ontología, creo que se debe hacer un esfuerzo teórico para proyectar esa ontología del ser humano, siendo en todo caso conscientes de que no es ni punto de partida ni residuo teológico, sino una idea que, basada en lo que el ser humano es biológicamente, describe la estructura en la que transcurre la vida humana en la cual se diseñan posibilidades de constituir una

unidad, que si bien está dada biológicamente no está constituida humanamente, es decir asumida como tal y puesta como principio básico de realización del ser humano.

De ese modo se recupera, aunque fundados en presupuestos totalmente distintos y sin descalificar el conocimiento científico, aquella intención fundante de la antropología filosófica en general, presente, por otro lado, en casi todas las antropologías filosóficas del pasado más reciente, pero que, por una falsa familiaridad de esos autores con las ciencias humanas, no pudo ser efectiva. La antropología filosófica

... no tiene que reelaborar los resultados de las ciencias humanas reactivamente, sino que debe destacar la constitución fundamental [*Grundverfassung*] del ser humano en la medida en que antecede a las ciencias orientadas antropológicamente (O. Pöggeler, 1966, p. 446).

Sin proponer esta «constitución fundamental» de un modo implícito o explícito la tarea crítica sería imposible. La antropología filosófica solo es crítica si es capaz de descubrir la adecuación o inadecuación de un discurso sobre el ser humano, que, sin ser necesariamente falso en cuanto a su contenido, lo es si se presenta como total, bien por «arriba» primando como lo único humano lo mismo, la mismidad, bien por «abajo» reduciendo al ser humano a una realidad biológico-psicológica que agotaría incluso la realidad de la historia y la cultura. La crítica solo es factible si se hace desde la ontología; y solo estará fundamentada si es abordada desde una concepción del ser humano en la que se delinee cuál es su estructura y cuáles son sus fenómenos fundamentales. La exigencia misma filosófica requiere que se haga explícita en una formulación ontológica.

### **3.3. La antropología filosófica como tarea utópico-moral**

Ahora bien, en todo lo que hemos expuesto hemos reprimido siempre el deseo de mencionar un detalle fundamental: la necesidad que la antropología filosófica tiene de empezar poniendo a los otros —y como contrapartida, también a uno mismo—, como seres humanos. Es decir, la antropología filosófica solo es posible si empieza a tratar a los seres humanos como seres humanos, como sujetos de una vida con sus intereses y problemas, con una biografía concreta y presente, es decir, con la totalidad de su ser, de una vida que transcurre en un discurso significativo, del que

solo en el plano de la abstracción o instrumentalización del otro se puede prescindir.

Con esto iniciamos el comentario a la tercera función que cumple o debe cumplir la antropología filosófica, la función práctico-moral en la que se enraíza lo que algunos llaman la función utópico-creadora (Rubio Carracedo, 1984; Beorlegui, 1988, 106 y 121).

Tal vez el científico respondiera que a él no le conciernen los valores que aquí ponemos en juego. Pero este es el punto decisivo de la antropología filosófica, que la *ontología del ser humano no trata con hechos sino con una vida personal que introduce ella misma valores*, que es fuente de valor. Si pensamos el reconocimiento de esto como una valoración, ya que no se puede remitir a un hecho, la ontología del ser humano tiene que partir de poner seres humanos que implican valores y no solo hechos. Por eso es preciso controlar el uso y alcance que el científico hace de sus paradigmas, pues si utiliza un paradigma en el que pone al otro que estudia como mera cosa o animal, y de ahí decide todo sobre ese ser, le está amputando una dimensión básica.

Si el científico acepta de antemano un paradigma evolucionista, en el cual la calidad humana de los seres de otra cultura es puesta como inferior a la nuestra porque son seres que muestran un retraso evolutivo, no solo en su tecnología, que frente a la nuestra es más sencilla, sino en los modos de operar mentalmente, en sus sistemas afectivos, en sus instituciones sociales, etc., es obvio que los hechos que muestren serán leídos desde esa perspectiva. Así ha sucedido en la historia de la antropología, como lo he demostrado en otros lugares. Los errores del enfoque fueron palpables y procedían no tanto de la mala observación como del enfoque que impedía ver. Si de antemano se pensaba que las religiones de los otros eran conjuntos de fantasías incoherentes sin sentido, porque la mentalidad de los llamados primitivos no estaría sometida al ejercicio de la racionalidad, difícilmente se podía intentar siquiera comprender tales manifestaciones. Más aún, en ellas nosotros no podíamos ver nada que nos enseñara otros modos humanamente viables de resolver el problema de la relación del ser humano con la totalidad o con el mundo como totalidad. La crítica filosófica debía descubrir la inadecuación misma del paradigma evolucionista por la decisión ontológico-moral que conllevaba sobre los otros.

Mas hemos dicho que no había crítica sin ontología anticipada o desarrollada; si ahora definimos la crítica filosófico-antropológica por el compromiso moral que los paradigmas antropológicos conllevan, parece que queremos decir que la ontología o teoría que la antropología filosófica debe desarrollar es una teoría moral, que la ontología del ser humano es de entrada una *ontología moralmente comprometida*; más aún, la tesis que yo sostengo es que ese compromiso moral es imprescindible para la antropología filosófica; o, si se prefiere, que solo se puede hacer una filosofía del ser humano si se lo piensa como humano o persona y no como cosa, cuestión que representa el punto de partida de la moral; por tanto la filosofía del hombre sería posible solo si es pensada desde un compromiso moral.

En efecto, ya sabemos que la antropología filosófica exige ir a las cosas mismas. En nuestro caso tal exigencia es empezar tratando al otro como ser humano, lo que significa ponerlo como sujeto de una vida humana, con todas sus dimensiones, con aquellas dimensiones que muestra mi propia vida, reconociéndolo en definitiva como humano pleno. De ahí que en el *caso humano no haya ontología sin moral*, sobre todo teniendo en cuenta la conexión entre experiencia, ontología y praxis. Pues un ser no es una esencia oculta, sino el comportamiento que muestra; mas en el caso del ser humano el comportamiento no es una variable fija, sino que responde, en mayor medida, a como se espera que uno se comporte o a como se le deja a uno que se comporte. Si al otro se le considera una cosa o un animal, porque se le trata como tal, es obvio que en el plano teórico también se considerará que es una cosa o un animal. Si además en la vida sociopolítica también está tratado y considerado como tal, el otro en cuanto ser será —o podrá pensarse y en definitiva hacerse— animal o cosa.

Es evidente que en tales condiciones no hay antropología filosófica porque no hay seres humanos. Pero ¿se podría decir que en ese caso al menos habría antropología filosófica de mí mismo? Tal posición sería una ingenuidad, ya que *a posteriori* sabemos que eso no es posible, porque lo que uno piensa sobre los demás en cuanto seres humanos no puede dejar de pensarlo sobre uno mismo también en cuanto ser humano. Por eso poner a los otros como cosas o animales es pensarse también a uno mismo como cosa o puro animal y, en consecuencia, hacer radicalmente imposible una antropología filosófica.

Pero aún hay más. Una antropología filosófica que no reconociera a los otros como seres racionales no sería posible porque sería necesariamente un lenguaje particular sobre el ser humano en principio no aceptable para quienes son puestos como cosas, ya que son considerados como incapaces de aceptar ese mismo discurso. Un discurso universal sobre el ser humano tiene que empezar por anticipar una intersubjetividad universal, cuyos momentos de realización son las diversas sociedades humanas. La experiencia humana que en ellas anida solo es humana si acepta a esos seres como humanos plenos; y solo entonces vale esa experiencia como ejemplo o modelo de contrastación, pero para ello los otros tienen que ser pensados como hombres plenos.

Aquí se enraíza, por otro lado, el carácter utópico de la antropología filosófica, en dos planos, uno de los cuales fundamenta al otro. En efecto, la antropología filosófica es utópica porque puede servir para investigar en nuevos modelos de vida (Rubio Carracedo, p. 80). Pero esas utopías deben someterse a la crítica antropológico-filosófica, como cualquier otra imagen del ser humano, porque puede haber buenas y malas utopías. La importancia del control de esas utopías radica en que en el caso del ser humano lo posible puede convertirse en real, pero también sabemos que no todo trato posible en relación con el ser humano es igualmente humano, pues puede potenciarlo en cuanto ser humano o tender a negarlo como tal.

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Los textos que se pueden recomendar en este tema se refieren en primer lugar al carácter autobiográfico del ser humano. Aparte de Dilthey, del que se pueden leer algunas páginas del tomo VII (1944b) de sus Obras, publicadas en el FCE, México, p. e. pp. 16-50 (preconceptos descriptivos) y 215-228 (la vivencia y la autobiografía), Julián Marías ha destacado esta faceta, señalada, por supuesto, por Ortega y Gasset. De Marías se puede leer el cap. 7 de su *Antropología metafísica*, publicado actualmente en Madrid, Alianza Universidad.

Conviene, en segundo lugar, tener presentes las dificultades de la antropología filosófica, expuestas de modo accesible por Heidegger, tanto en el texto citado ya de su libro *Kant y el problema de la metafísica*, como principalmente en su *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, en el n.º 3 del cap. IV, titulado «Ser y pensar»; este texto es muy importante para comprender la imposibilidad de una antropología filosófica de rasgos. Esa perspectiva es también la adoptada por F. Martínez Marzoa, del que puede leerse el cap. 13 de su *Iniciación a la filosofía*, Istmo, 1974.

Por último y como introducción a la perspectiva que aquí defendemos se puede leer el artículo completo de Apel, del que hemos citado un texto, actualmente asequible en castellano, en su obra *La transformación de la filosofía II*, parte I, No. 3 titulado «Ciencia, hermenéutica, crítica de las ideologías: proyecto de una teoría de la ciencia desde una perspectiva antropológica», Madrid, Taurus.

Como ya lo indiqué en la «Introducción general», la problemática de la relación de la antropología con la fenomenología la he tratado, primero, en el artículo «Phénoménologie et anthropologie», que publiqué en francés en la revista *Études Phénoménologiques*, 13-14, 1991, pp. 85-114, y que después apareció como capítulo V en mi libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994. La misma idea es la base de mi libro procedente de 1992 *Fenomenología y antropología*, Lectur/ UNED, 2005.



## **EJERCICIOS PRÁCTICOS**

1. Trate de relacionar las palabras autoimagen, autointerpretación, autococimiento y autobiografía.
2. ¿En qué sentido el hecho de que el ser humano se autorrefiera impediría el hacer una antropología filosófica de «rasgos»?
3. Antropología filosófica o filosofía antropológica: ¿qué resultaría estrictamente hablando más correcto? ¿Por qué?

## Tema IV

# Antropología, hermenéutica e historia: las condiciones de verdad de la antropología filosófica

1. Introducción a una noción de hermenéutica.
  - 1.1. De «técnica de interpretación» a «orientación filosófica».
  - 1.2. Modelos de hermenéutica: la traducción y el restablecimiento del consenso.
  - 1.3. Hermenéutica como saber práctico y el problema de la verdad.
  - 1.4. Hermenéutica y crítica.
2. Antropología filosófica y hermenéutica.
  - 2.1. La hermenéutica de los lenguajes distorsionantes o radicalmente otros. El psicoanálisis como modelo.
  - 2.2. La «equiparación de los sentidos»: la filosofía del ser humano no se disuelve en la antropología cultural.
3. La filosofía de la historia como marco necesario para una hermenéutica antropológico-filosófica.
  - 3.1. Las dos primeras etapas de la historia de la especie humana.
  - 3.2. La universalidad como momento básico de la segunda etapa de la humanidad o la intersubjetividad universal como sujeto de la razón: su noción de *humanitas*.
  - 3.3. La Modernidad: grandeza y límites.
  - 3.4. Antropología filosófica, hermenéutica y las tres etapas de la humanidad.



En la antropología filosófica se pretende dar una idea del ser humano a partir de nuestra autoexperiencia, como explicitación de mi propia vida, orientados por unas categorías que nos dan la estructura de esa vida y unos «fenómenos» o escenarios en los que esa vida aparece o se organiza como una biografía. Esa idea tiene que ser válida para todos los seres humanos, lo que solo se puede conseguir en la mediación de la interpretación que los otros hacen de sí mismos. No es, por tanto, una teoría ni sobre mí mismo ni sobre los otros, porque debe englobar a toda la humanidad (ver A. González, 1993, 130). Para ello la idea sobre el ser humano que nos hayamos hecho no tiene valor si no está mediada por las ideas del ser humano que laten en otras culturas o pueblos, pues de lo contrario mi experiencia sería elevada a canon de todas las demás. Hay que contar con la historia de otros, con otras culturas, con otras tradiciones, como mediaciones de la posibilidad misma de una experiencia universalizable. Como existen multitud de autoimágenes, parece lógico pensar que existen también multitud de seres humanos diversos o diferentes.

¿Qué valor tiene entonces mi autoimagen o la explicitación que nosotros hagamos en nuestra filosofía del ser humano? Si la pregunta es filosófica, se plantea, ya lo sabemos, con una pretensión de validez universal. La antropología filosófica pretende un discurso universal sobre el ser humano. Para ello necesita discutir las propias pretensiones y mediar también al máximo el saber con la antropología cultural, como saber sobre la diversidad de los seres humanos, ya que la diversidad de imágenes del ser humano parece ponernos ante una diversidad de seres humanos. La técnica necesaria para esa mediación es la hermenéutica. Por eso necesitamos exponer una noción de hermenéutica, el tipo específico de experiencia hermenéutica a la que deberemos acudir y, por fin, el marco histórico de referencia de la aplicación hermenéutica.

## 1. INTRODUCCIÓN A UNA NOCIÓN DE HERMENÉUTICA

### 1.1. De «técnica de interpretación» a «orientación filosófica»

La hermenéutica es en principio, como dice Dilthey, «la técnica de la interpretación de testimonios escritos» (1944b, p. 324) y surge cuando una comunidad se ve obligada a descubrir el significado de unos textos. Empezó siendo una técnica para descifrar los mensajes de los dioses traídos por su mensajero, Hermes, mas luego se convirtió en una técnica para tratar los textos que se iban alejando del presente vivo de la comunidad. Así, la primera tradición hermenéutica fue una técnica para el tratamiento de los textos clásicos con el fin de descubrir en ellos lo original de un texto frente a interpolaciones espurias. Pero pronto superó el tratamiento formal y pasó a convertirse en técnica de apropiación del significado.

La hermenéutica implica, por tanto, un texto alejado de la actualidad de una comunidad. La hermenéutica se desarrolló, por ejemplo, intensamente en el estudio de la Biblia en los primeros años del cristianismo. La segunda gran etapa de la hermenéutica se da a raíz de la ruptura del cristianismo en el Renacimiento, precisamente ante la diferente postura que los católicos y los protestantes adoptan frente a la Biblia, desarrollándose, sobre todo por parte de Flacius, una especie de principios básicos para toda hermenéutica, por ejemplo, la necesidad de captar la intención que late tras la obra y que sería la que da unidad a la misma; por eso la unidad de estilo no es meramente formal, sino que depende de la unidad de intención. Toda obra ha sido fabricada «según reglas», por tanto según reglas ha de ser interpretada. Por ello las diversas partes de un todo se hacen inteligibles por su relación a ese todo y a sus demás partes (cfr. Dilthey, *ob. cit.*, p. 330).

Más tarde aparecerán otros factores de interpretación según los cuales el intérprete debe situar el texto en el contexto literario y en otros contextos más amplios, por ejemplo, el etnográfico o el sociohistórico, como postula Ernesti. A continuación, Schleiermacher formulará ya el arte de la interpretación fundamentándolo en una fuerte teoría filosófica, con lo que la hermenéutica dejaba de ser una mera técnica de interpretación para convertirse en una orientación filosófica situada en la tradición kantiana, ya que, poniendo en práctica la idea que hemos citado de Flacius, en la obra a interpretar habría que descubrir la actividad creadora que le da senti-

do, lo que sería imposible sin la comprensión. La principal aportación de Schleiermacher se va a centrar en este aspecto especialmente interesante para nosotros; porque interpretar se convertía en un «reconstruir», puesto que la interpretación tendría en su base la comprensión de ese proceso creador:

La visión viva del proceso creador en que surge la obra literaria llena de vida es la condición para el conocimiento del otro proceso que consiste en comprender el conjunto de una obra partiendo de los signos escritos, pasando de aquí al propósito y la índole espiritual del autor (Dilthey, ob. cit., p. 332).

Ahí se estaba anunciando una nueva visión de la historia y de lo psicológico, ya que el proceso de comprensión se enmarca en la «necesidad insaciable de completar la individualidad propia mediante la visión de otras individualidades»; la comprensión no es solo una técnica, sino un modo de ser constitutivo del ser humano, así «el análisis del comprender constituye, por tanto, la base para la fijación de las reglas de la interpretación»; inmediatamente destaca Dilthey un punto esencial de la hermenéutica y también para la antropología filosófica. Obviamente, el objetivo de la interpretación no es solo disfrutar de una obra de arte o de una obra literaria. La importancia que tenían para la vida personal y social la Biblia o el Derecho, ámbitos más frecuentes de la interpretación, confería a la hermenéutica un alcance universal. El intérprete de una norma de derecho pretende que su interpretación sea válida para todos, pues de lo contrario no serviría la interpretación. Lo mismo ocurre con la interpretación religiosa. La interpretación pretende alcanzar el sentido verdadero del texto, no solo poetizar con motivo de un texto o de una norma de derecho. A partir de Schleiermacher se constató que esa validez solo podía «derivarse de la naturaleza del comprender», ya que la «individualidad del intérprete y la del autor no se enfrentan como dos hechos incomparables, ambos se han formado sobre la base de la naturaleza humana general, y con esto se hace posible la comunidad de los hombres en el discurso y la comprensión» (Dilthey, ob. cit., p. 334).

Tenemos, en conclusión, algunos principios básicos de la hermenéutica. Primero, hay una *comunicación*, pero *rota*, unos textos cuyo sentido no se entiende bien. Segundo, la hermenéutica afecta a *ámbitos importantes* para la vida, que se refieren a las relaciones sociales y a lo religioso (o ideológico en sentido amplio), donde la acción está regulada por la tradición, que

además, en nuestras sociedades, tiene como puntos últimos de referencia el Derecho Romano y la Biblia; de ahí que estos dos ámbitos hayan sido fundamentales para la aplicación de la hermenéutica. Tercero, la hermenéutica se desarrolla, por el punto anterior, de cara a un *compromiso práctico*. Cuarto, la hermenéutica se basa en la *comprensión*, lo que significa que solo interpretamos porque somos capaces de hacernos cargo de los otros, lo que solo es posible, y es la quinta característica, si de antemano proyectamos o disponemos de un *preconocimiento*, que solo es posible por nuestro propio conocimiento. Llevamos con nosotros mismos una sombra que nos permite comprender a los demás, ya que de antemano estamos con otros. Esto es lo que en términos técnicos se entiende como el *círculo hermenéutico*, y así anunciamos la sexta nota de la hermenéutica, con la que se anuncian los serios problemas que la antropología filosófica debe abordar, y precisamente en uno de los puntos más importantes de la confluencia de la antropología filosófica con la que en este contexto puede ser considerada como la ciencia humana por excelencia, la antropología cultural.

Ahora bien, si necesitamos proyectar un horizonte de comprensión, ¿no anulamos de hecho el rasgo del otro de ser «otro», que era la única razón de haber acudido a la hermenéutica?; ¿no nos bastaría en ese caso con profundizar en nuestra experiencia propia o en su horizonte de posibilidades, para conseguir una imagen válida no centrada en lo puramente actual? Pero entonces ¿qué función representan los otros pueblos?, ¿se limitan a ejemplificar posibilidades nuestras? Estas preguntas obligan a la hermenéutica a enfrentarse de un modo urgente con el problema de la relación entre la verdad y la historia. Porque si la comprensión exige como campo de actuación el despliegue de posibilidades del intérprete, nada nuevo parece darse, con lo que se anularía la historia; y si surge algo nuevo, ¿cómo es en ese caso posible la interpretación, si en principio es nuevo y eso supone que yo por definición no tengo un preconocimiento de lo nuevo?

Este problema es uno de los más arduos de la antropología filosófica y por supuesto también de la antropología cultural. De todos modos es necesario no perder de vista que cualquier planteamiento que se haga de la antropología filosófica termina enfrentándose con esa pregunta, si no se parte de que nuestra creencia sobre la realidad humana es una realidad de la cual las demás humanidades, los varios miles de culturas que se han dado en la Tierra, no serían sino bocetos, preludios e incluso degeneraciones. Este problema alcanza a lo más medular de la filosofía occidental, en la medida en que en

él aflora la concepción misma del ser que ha guiado a la cultura occidental como muy bien lo ha visto Emmanuel Levinas (Cfr. Derrida, 1979, 117 ss.).

## **1.2. Modelos de hermenéutica: la traducción y el restablecimiento del consenso**

Pero antes de abordar este tema debemos avanzar en la concepción de la hermenéutica que aquí defendemos y en la cual creemos que es viable una antropología filosófica que trascienda los planteamientos abstractos que ya hemos comentado que provienen de buscar solo la diferencia entre un ser humano abstracto y los animales. Lo haremos de la mano de Gadamer y alguno de sus críticos.

Como elemento ejemplificador de la estructura hermenéutica Gadamer utiliza la experiencia del traductor, partiendo del postulado básico de que toda apropiación del significado presente en textos de otros contextos históricos (por ejemplo, otras épocas históricas), de otros idiomas o de otras culturas, suponen una traducción posibilitada por el dominio previo de una cultura o de un lenguaje, o por la comprensión de una época histórica. Se trata de ejemplos que se pueden comprender desde la estructura de la traducción, ya que siempre se procede a traducir el texto antiguo a un lenguaje asequible en la actualidad, la cultura ajena a términos de nuestra cultura —lo mismo, por otro lado, que debe hacer el antropólogo cultural (Cf. Evans-Pritchard, 1974, 15)— y otro idioma a nuestro propio idioma. El análisis de la traducción de un idioma a otro nos enseña la estructura de la experiencia hermenéutica. El dominio de la primera gramática nos capacita para aprender una segunda y así poder traducir un lenguaje a otro, aun cuando la traducción completa sea imposible. Con esta experiencia se ve que el pensamiento, aun dándose en moldes lingüísticos, se escapa a los mismos, como dice Gadamer (1965, p. 380), aunque solo sea para expresarse en otros lenguajes; eso significa que el dominio de un lenguaje es una experiencia de tal tipo que conoce sus propios límites, aunque sea confrontado a la existencia real de otros lenguajes. El aprendizaje de nuestra lengua implica aprender a aprender otros lenguajes y por tanto la posibilidad misma de traducir.

Esta situación, normal cuando estamos ante un lenguaje desconocido, es corriente también en otros contextos, incluso en la vida ordinaria, en



la que se pueden presentar situaciones en las que diferentes grupos o personas distintas pueden utilizar expresiones no compartidas por los otros, siendo necesario, si se quiere restablecer el contexto comunicativo, hacer un esfuerzo para llegar a un consenso en el uso de tales términos. De ese modo el lenguaje, que posibilita en general la comunicación, permite también su restauración en caso de que por el mismo lenguaje se hubiera roto.

Pero no se debe olvidar un detalle que menciona Gadamer, ya que «el consenso de la conversación implica que los participantes están dispuestos a él y que intentan dejar valer en sí mismo lo extraño y opuesto» (ob. cit., p. 364). El consenso implica voluntad de alcanzarlo, respetando la opinión del otro, no negándola, y buscando un lenguaje de consenso que integre en una síntesis superior los motivos tanto del otro como propios. Lo mismo pasa también en la traducción, cuando la peculiaridad de un giro convierte en imposible la traducción literal o perfecta. En estos casos el traductor no niega la peculiaridad o, podríamos decir, la «personalidad» de los lenguajes, pero se esforzará por encontrar o crear en su lengua el giro que exprese mejor lo expresado en el otro idioma. Esto es muy frecuente en la traducción de poesía, donde la traducción es ella misma verdadera creación poética. Pero en estos casos aparece una reflexión que pretende trascender hasta lo que el lenguaje dice y más allá de cómo lo dice, para captar eso dicho y traducirlo en el otro idioma; hay una reflexión que trata de captar lo aludido en el lenguaje. En los casos en los que la comunicación está rota y se busca un consenso, se pretende también reflexionar o captar la situación que el lenguaje parecía ocultar para ponerse de acuerdo a partir de ella, creando un lenguaje en cierto modo nuevo. Los ensayos de trascender el lenguaje suelen ser frecuentes para restaurar consensos rotos en sociedades escindidas en virtud de la edad, del sexo, de la clase social o de la situación cultural (en sentido ordinario), ya que en esas circunstancias el lenguaje no suele referirse a la misma situación.

Evidentemente la creación de ese lenguaje nuevo, que además es una traducción, implica que el traductor no solo tiene un horizonte lingüístico, sino también un preconocimiento. Un texto solo es interpretado si empieza siendo reconocido como texto. El conocimiento previo implicado en una interpretación hermenéutica es el conjunto de prejuicios no necesarios o puestos en juego en esa interpretación. No es posible la hermenéutica sin prejuicios, sin un conocimiento previo sobre la cuestión de la que se ha escrito, de lo que se habla en el texto, etc. En ese conocimiento previo

está incluido también nuestro conocimiento tácito; por eso se puede decir que no hay un espectador desinteresado, un hermeneuta que actúe sin prejuicios; más aún, el horizonte que toda interpretación presupone implica que «todo tiempo deberá comprender un texto tradicional a su modo» y por eso precisamente la comprensión «no es una conducta solo reproductiva, sino siempre productiva» (Habermas, 1968, p. 280), del mismo modo que la narración histórica puede desvelar los hechos mejor desde el futuro que desde el presente de los mismos.

Esta característica de la hermenéutica es muy importante precisamente en la interpretación de otras culturas, aunque en ese rasgo podemos vislumbrar un motivo fundamental en la constitución de las ciencias humanas y que está en relación con el distanciamiento necesario para comprender una realidad. El ejemplo de Danto sobre la narración histórica es ilustrativo (cfr. Habermas, ob. cit., p. 270): el descubrimiento de rasgos románticos en las obras del clasicismo no significa que estuvieran ya intencionalmente presentes en los clasicistas, de modo que, por más que describiéramos su conciencia intencional, no descubriríamos una actitud romántica ante el mundo. Sin embargo, la configuración posterior de esa actitud permite descubrir fácilmente en las obras de autores del siglo XVIII constelaciones de sentido que la preceden y anuncian, lo mismo que en Petrarca se anuncia ya la preocupación intimista del Renacimiento (cfr. M. Durán, 1981). En general, lo mismo pasa con otras culturas; la participación en ellas puede impedir comprenderlas, o en todo caso, solo se puede descubrir toda su trama desde un horizonte más amplio; del mismo modo que solo desde cierta lejanía podemos percibir la estructura de una ciudad o el sentido de un período histórico. Igualmente el sentido de una cultura como totalidad no siempre está abierto a sus participantes, sino que quizás solo se haga plenamente visible desde el exterior de esa cultura.

### **1.3. Hermenéutica como saber práctico y el problema de la verdad**

Otro aspecto de la hermenéutica señalado por Gadamer y cuyo mérito es reconocido por Habermas es haber entendido el carácter práctico de la hermenéutica, entender la interpretación como aplicación. Así, interpretar la Sagrada Escritura, el Derecho Romano o discutir sobre normas de Derecho es para aplicarlos a la conducta. Por eso se puede comparar la hermenéutica con la *phronesis* aristotélica. El saber práctico a cuyo servicio está

la hermenéutica no es un saber sobre cosas sino un saberse, pues constituye parte de la persona; por eso es un saber global, ya que en las cuestiones personales los medios no son aislables de los fines, pues medios y fines se pertenecen mutuamente; como en una obra dramática, el desenlace como fin está en la trama. El saber logrado por la hermenéutica quiere ser *global, reflexivo y práctico*. En la hermenéutica se trata de lograr «aclarar partiendo de las tradiciones una posible autocomprensión de grupos sociales que dirija la acción» (Habermas, ob. cit., p. 278), posibilitando un consenso del que depende la acción comunicativa. En todos estos casos el significado de los términos o la relación de la norma con los casos particulares no es la del género y la especie o la especie y sus casos particulares (como ocurre cuando se trata de reglas técnicas), sino que en el saber práctico esa relación es dialéctica, ya que la norma solo tiene sentido en su aplicación, pues no existe un saber previo independiente que actuara como un saber trascendental, sino que es en la práctica en la que nos apropiamos y podemos definir la interpretación, que será obviamente aplicación. Habermas, por otro lado, mantiene una seria discrepancia con la utilización que hace Gadamer del poder de la hermenéutica, pues no la utiliza para la producción de un discurso universal en el que se sientan representados todos los posibles interlocutores.

Todo esto plantea un delicado problema respecto a la noción de verdad, que Gadamer quiere ilustrar con el modelo de la experiencia estética. Empecemos diciendo que en *Verdad y método* Gadamer trata de superar la noción de verdad propia de las ciencias, mediante la elaboración de otra noción de verdad previa, que en todo caso soporta a aquella en el sentido en que las verdades no unívocas sino por aproximación o consenso propias del modo como actuamos en el mundo ordinario —el mundo de la vida— serían requisito, siempre olvidado pero siempre supuesto, de la verdad científica. El modelo de esa nueva noción de verdad es la *experiencia estética*, en la que no se trata de conseguir ninguna verdad en sentido científico. Desde esa perspectiva la verdad hermenéutica, es decir, la experiencia de la verdad a que se atiene la hermenéutica y que puede verse ejemplificada en la experiencia del arte, es esencialmente *retórica* (Cf. Vattimo, 1986, 119), lo cual significa que no pertenece al género de la demostración lógica unívoca, sino al mundo de la persuasión mediante el discurso y apelación a razones que ponen en juego las creencias y opiniones sobre el mundo histórico y cultural, sobre el mundo de la vida o *Lebenswelt*. Pero según

Gadamer, el alcance de la hermenéutica no es solo el ámbito de las humanidades y la experiencia estética —en realidad esa limitación era exclusivamente metodológica—; de hecho la hermenéutica, en la medida en que su ámbito es el de la retórica, se extiende a toda ciencia, pues «toda ciencia que ha de convertirse en práctica depende de ella» (Gadamer, 1971, p. 64). Aquí Gadamer se hace eco de los problemas que Husserl planteó en su última obra *La crisis de las ciencias europeas*.

Desde esta perspectiva Gadamer interpreta como una verdad de carácter retórico, sobre la que solo hermenéuticamente se puede hablar, incluso los paradigmas de Kuhn, donde se muestra la índole *retórica* de las ciencias, ya que como es sumamente sabido, y también nosotros hemos aludido a ello, «el hecho de que se afirme un paradigma no es a su vez un hecho que pueda describirse según términos de demostración científica» (Vattimo, ob. cit., p. 121). Mediante la acentuación retórica de su noción de verdad, la hermenéutica trataría de llenar de contenido lo que tradicionalmente se ha dado en llamar el *carácter convencional* de las teorías científicas. Ahora bien, el problema está en el *valor de las razones retóricas*. No se pierda de vista que hemos aludido a esta cuestión precisamente al preguntarnos por la verdad que maneja la hermenéutica. Pero Gadamer se mueve en un pensamiento conservador, pues lo que para él cuenta es el limitar las pretensiones dogmáticas de las ciencias y de la técnica en favor de una racionalidad social que no sienta ninguna necesidad de apartarse demasiado de la metafísica occidental, es decir, de los convencionalismos globales de la configuración ideológica occidental, respecto a los cuales se coloca en una relación de sustancial continuidad. La pretensión de la ciencia de exponer su noción de verdad como la única se puede criticar proponiendo otra noción de verdad procedente de la experiencia del lenguaje en una comunidad que implica «una conciencia común que a él (a Gadamer) le parece perfectamente en orden y respecto a la cual la hermenéutica no tiene verdadera función crítica de reconstrucción y recomposición» (Vattimo, ob. cit., p. 126). Es decir, las propuestas de Gadamer no asumen una tarea crítica global.

#### 1.4. Hermenéutica y crítica

Hemos citado la crítica de Vattimo a Gadamer por ser distinta de la crítica que le hace Habermas, y porque en ella aparece también la divergencia del sentido con que aquí nos apropiamos de la experiencia her-

menéutica. En efecto, según la acusación de Vattimo, la eliminación de la función crítica que la hermenéutica mantendría respecto a la tradición proviene de la pérdida del impulso nihilista que anida en el pensamiento de Heidegger, nihilismo que Vattimo ha explicado con gran claridad en el capítulo anterior (ob. cit., pp. 101-114). Pero a mi entender y prescindiendo de la posible verdad de esa derivación, existe una raíz anterior del que, con todos los respetos, podríamos llamar el conservadurismo de la hermenéutica de Gadamer y que provendría precisamente de la absolutización del lenguaje, de una «ontologización» de la tradición con una hipóstasis del lenguaje. En general se puede decir que las sociologías que se preocupan de captar el sentido de la acción social hipostasían el lenguaje, de manera que tanto la interpretación basada en el segundo Wittgenstein —el de los juegos del lenguaje— como la interpretación hermenéutica coinciden en que describir el sentido motivado de la acción social es describir la tradición lingüística de ese grupo.

Pero la vida social no se reduce al lenguaje, pues si la lengua nos domina, no todo dominio es de ese tipo. La historia no es solo lenguaje, sino trabajo y poder; y entender o apropiarse de un sentido exige apropiarse de las condiciones en que ese sentido se encarna. Gadamer entiende el contexto de los textos solo como una estructura de relaciones simbólicas, olvidando que también tiene detrás las relaciones de trabajo y de poder. Para Habermas, por el contrario, el lenguaje es «un momento de un contexto que está también constituido, aunque esté mediado simbólicamente, por la coacción de la realidad; por la coacción de la naturaleza exterior que se introduce en los métodos de la disponibilidad tecnológica, y por la coacción de la naturaleza interior que se refleja en la represión de las relaciones sociales violentas» (ob. cit., p. 289).

De ahí que la apropiación de un sentido sea mucho más que la apropiación lingüística o de contextos solo lingüísticos, pues en realidad debe implicar un conocimiento social. Pero en ese momento ya no nos vale una noción retórica de verdad o que siga el modelo de la experiencia estética, porque la verdad de una explicación o comprensión de una realidad humana depende de los intereses que la rijan. Así los paradigmas tienen detrás compromisos políticos diferentes frente a los otros y a la propia sociedad, como me he esforzado por mostrar en otros lugares (cfr. San Martín, 1985 y 1995, cap. 10); con todo ello desbordamos la pura hermenéutica retórica.

Con esto creo haber expuesto algunos puntos fundamentales del método hermenéutico dentro del cual, a mi entender, es posible comprender la naturaleza del saber filosófico sobre el ser humano; y si me he extendido es porque era necesario, por una parte, exponer los objetivos y condiciones de funcionamiento de una hermenéutica como condición imprescindible para enriquecer o mediar mi propia imagen o concepción del ser humano y enriquecer la experiencia humana con otras posibilidades —momento en el cual nos desenvolveríamos en el nivel de la experiencia estética o incluso retórica—. Pero, por otra, también era necesario adelantar las líneas de la construcción filosófica de una antropología filosófica que solo puede concebirse como un saber crítico, para lo cual debe trascender el relativismo e historicismo consecuente a la reducción de la historia a lenguaje.

## **2. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y HERMENÉUTICA**

### **2.1. La hermenéutica de los lenguajes distorsionantes o radicalmente otros. El psicoanálisis como modelo**

Con esto podemos hacer ya el esfuerzo de aplicar a nuestro caso lo que hemos dicho. Pero aún debemos introducir un paso mediador. La interpretación hermenéutica no pretende sin más la reproducción de las autoexperiencias de los otros, pues tiene como meta ampliar nuestro propio horizonte y crear un lenguaje compartido. La diversidad de culturas, de tradiciones, de pasados desconocidos o de textos incomprendidos impide cualquier tentación de idealismo absoluto, de pensar que de mí voy a sacar la totalidad del mundo. La experiencia hermenéutica debe ser productiva, logrando en ella una verdad que le estaba vedada a la conciencia que partiera solo de su autoexperiencia. Pero el reconocimiento de la necesidad de la experiencia hermenéutica no implica caer en el historicismo, aunque tampoco la diversidad de las culturas nos puede dejar indiferentes, por más que en la experiencia hermenéutica el horizonte de comprensión del que parto, y que sería en nuestro caso nuestra propia Idea de ser humano, no puede ser abolido. Por otro lado hay que ser conscientes de la diversidad de experiencias hermenéuticas posibles y que hemos ido citando.

En la interpretación gadameriana de la hermenéutica se da cierta incapacidad para traspasar el mundo del lenguaje hacia el conjunto de la acción social. Desde esa perspectiva la postura de Gadamer podría ser con-

siderada como una especie de idealismo en la medida en que la sustancia de la historia estaría —aunque fuera solo metodológicamente— en el lenguaje, y una especie de relativismo, al no ofrecer ningún criterio para una crítica de los diversos lenguajes. Y si ese planteamiento conlleva problemas, de acuerdo a lo visto, en la discusión racional de los paradigmas que rigen las ciencias, cuya verdad no sería solo retórica, todavía resulta más difícil en los casos en los cuales se trata de comprender lenguajes que ni siquiera son comprendidos por quien los profiere; razón por la cual en estos casos la apropiación del sentido no trata de reducir un lenguaje a otro, ya que es preciso comprender la dialéctica de ocultamiento y desvelamiento en que está inserto ese lenguaje incomprendido.

Tal es el caso del psicoanálisis y, en gran medida, el de la interpretación de ritos, mitos y religiones no solo de otros pueblos sino también de nosotros mismos, casos todos estos en los que el sentido inmediato puede representar la distorsión de una realidad que solo de ese modo distorsionado accede al nivel consciente. Así, el psicoanálisis ha servido a Habermas de modelo para mostrar el funcionamiento de la hermenéutica en todos estos casos en los que la hermenéutica ya no puede comprenderse «según el modelo de la traducción» (Habermas, 1971, p. 147). En todos estos casos la comprensión del sentido pasaría por la construcción de una teoría que atienda al desarrollo de la persona, a sus dificultades y necesidades, que cuando no se satisfacen debido a una falta de autonomía instaurada en las instituciones o en el seno de la familia, pueden llevar a una ruptura de la comunicación con los otros o con uno mismo, creando síntomas ininteligibles para la comunidad y para el propio individuo. El objetivo del psicoanálisis sería restaurar la comunicación rota con uno mismo; pero para ello el psicoanalista necesita una *teoría que represente una Idea del desarrollo de la persona adulta madura*, Idea que el psicoanalista ha formado en una interacción práctica con sus pacientes y desde la cual se puede «comprender» el fracaso de algunos y por consiguiente el sentido de sus síntomas. Ahora estamos ya en condiciones de aplicar todo el modelo al caso de la antropología filosófica.

Porque lo mismo nos ocurre con la comprensión de los otros. En efecto, la apropiación del sentido de la experiencia de los otros no se puede dar al margen de una *teoría del desarrollo de la humanidad como género*, en la cual han nacido posibilidades y estructuras solo desde las cuales se pueden comprender esas otras etapas. Esto exige no perder de vista, por un lado,

la situación del intérprete, situación a la que pertenece su motivación; y, por otro, la situación del interpretado y la relación entre ambos.

La experiencia hermenéutica que quiere ejercitar el antropólogo desde la filosofía, sería una experiencia que buscaría en los otros una verdad sobre el ser humano que constituya una experiencia verdadera sobre sí mismo y sobre los demás. Por eso no trata de buscar en esa experiencia lo que es perecedero o caduco, es decir, estrictamente particular, no asumible por los demás, sino lo que se presenta como universal. Para ello tenemos que desterrar los continuos esfuerzos por descubrir a los otros como nuestro pasado, porque, en ese caso, no reconoceríamos plenitud humana a los otros, con lo que difícilmente podríamos ver en ellos rasgos de universalidad. Desde mi perspectiva lo que en ellos debemos descubrir no es nuestro pasado, sino más bien otro modo de ser humanos, en el cual en todo caso debemos aprender sobre nosotros, e incluso a veces verlos como nuestro futuro utópico sin por ello considerarlos como nuestros primitivos. La consideración de los otros como nuestro pasado lleva incluso a convertir en inviable una correcta antropología cultural (cfr. San Martín 1985, caps. V y VIII).

## **2.2. La «equiparación de los sentidos»: la filosofía del ser humano no se disuelve en la antropología cultural**

Ahora bien, no ver a los otros como nuestro pasado, considerando sus instituciones y su modo de ser como un esbozo indiferenciado de nuestro modo de ser, no debe llevar como alternativa a disolver la filosofía en la antropología cultural, pues eso implicaría desconocer la relación del intérprete con los otros. En efecto, siempre le cabe al hermeneuta aceptar a los otros como seres humanos desligados de nuestro presente y, por tanto, totalmente otros. En realidad la apropiación del sentido en la antropología cultural se dio en la escuela boasiana, que defendía un relativismo cultural bastante extremo. Desde el relativismo cultural todos los sentidos del ser humano son iguales, lo que implicaría la disolución de la filosofía en antropología cultural. Para esta visión —ahora propia de Rorty— que se inspiraría en Heidegger, todas las concepciones del ser humano y todas las explicaciones de la vida serían igualmente válidas. Esa posición, sin embargo, lleva implícito el olvido de la constitución efectiva de la historia, solo en la cual tenemos experiencia de los otros, solo en la cual, por tanto,



podemos hacer antropología cultural y filosófica, y en la cual no todos los sentidos ni explicaciones de la vida son iguales.

Basta detenerse un poco en aquellas antropologías en cuyo seno se empezó a revalorizar el sentido al margen de la función, las de los antropólogos americanos, para observar que los indios que ellos estudiaban estaban recluidos en las reservas, siendo museos vivientes cuyo sentido estaba artificialmente arrancado del presente de los antropólogos una vez que no pudieron medirse militarmente de igual a igual con la cultura de los blancos, que era la de los antropólogos. Decir en esas condiciones que todas las culturas son iguales, resulta cínico o al menos desafortunado. Por eso es cierto que lo que se llama la constitución del horizonte etnológico implica el relativismo cultural (cfr. San Martín, 1985, pp. 124 ss.; 2009, 148 ss.), elemento importante para destruir toda filosofía de la autoconciencia, pues implica la definitiva inmersión «en el contexto de las interpretaciones» a que antes aludíamos.

Ahora bien, si la presencia de multitud de interpretaciones lleva la relativización de todas, es decir, el descubrimiento de su carácter particular, en la práctica no hay igualdad; además la propia filosofía nace precisamente de la conciencia de la particularidad de las respuestas tradicionales. Por eso disolver la filosofía en la antropología cultural es desandar un camino que la filosofía había recorrido por lo menos en la actitud, y que la historia ha realizado en la vida real. Porque el relativismo está superado en la vida y en la historia efectiva, en el nivel práctico. El estudio de las particularidades, que el hermeneuta quisiera proponer como la experiencia de una verdadera alteridad en la que todos nos nivelamos, supone de hecho la facticidad histórica, cuya sustancia es precisamente la desigualdad. Por eso, si bien la experiencia etnológica hace que la conciencia se vea precipitada en el contexto contingente de las tradiciones, la situación histórica efectiva obliga también a pensar una interpretación de carácter universal.

No nos sería difícil mostrar, por otro lado, la inconsistencia de la disolución de la antropología filosófica en la antropología cultural, ya que solo es posible, o bien a costa de negar la propia antropología cultural al convertirla en un recuento de particularidades, de las que no se podría extraer ninguna regularidad, o bien a costa de ensancharla tanto que de hecho en ella anide la totalidad del proyecto filosófico sobre el ser humano, es decir, la propuesta de una Idea universal del ser humano. Y si personalmente considero que la antropología cultural debe dar este paso —y creo que lo da,

mostrar eso era el objetivo de mi libro de 1985<sup>1</sup>—, no se puede decir que la antropología cultural absorba la totalidad de la reflexión filosófica sobre el ser humano, porque esta debe estar presente en toda ciencia humana. Pero para ello hay que privilegiar el interés de elaborar un discurso universal, un discurso que trascienda toda particularidad; la filosofía o el interés filosófico tienen que ser un interés universal. Ahí radica la diferencia con las ciencias particulares del ser humano que normalmente están constituidas por un interés práctico (o incluso a veces solo técnico), pues tratan de conocer las regularidades de los otros, bien para usarlos (psicología ergonómica, industrial —taylorismo—, ingeniería social, antropología aplicada), bien para interactuar con ellos<sup>2</sup>, nivel en el que se desenvuelve la hermenéutica no filosófica, que tendría como objetivo mediar o traducir las otras culturas e imágenes del ser humano en términos inteligibles que permitan una actuación de unos con otros con sentido. La hermenéutica no filosófica, al servir de comprensión de los otros, sirve para mediar en el comportamiento para con los otros, en lo cual no se establece ninguna valoración.

Pero la filosofía pretende más. Por eso no puede abdicar de lo que representa la posibilidad misma científica y filosófica, es decir, el hecho mismo de que exista un proyecto de saber universal, basado en un interés universal, que apela exclusivamente a la razón humana. Nivelar todas las interpretaciones y todas las culturas, con la evidente negación de la realidad histórica en la que no se da tal igualdad, implica también negar el hecho mismo de la filosofía como proyecto humano, desactivarlo, con lo que hasta la propia ciencia se convierte en imposible, pues la ciencia vive de ese interés universal. Aquí por el contrario pensamos en la necesidad de asumir ese proyecto con todo rigor y ser conscientes de lo que supone la globalización de la especie y la constitución de la historia efectiva.

### **3. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA COMO MARCO NECESARIO PARA UNA HERMENÉUTICA ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICA**

En este apartado tenemos que ver hasta qué punto se compaginan la antropología filosófica y la filosofía de la historia, respondiendo al «anatema» que en su día lanzó Adorno contra la Antropología filosófica, y que ha consti-

---

<sup>1</sup> Todos estos temas están ampliamente desarrollados en San Martín 2009.

<sup>2</sup> Como más adelante veremos, este es el sentido prioritario de la antropología pragmática de Kant.

tuido en cierta medida la base en la que nos hemos movido en la filosofía de la segunda mitad del siglo xx. Tenemos que ver hasta qué punto la antropología puede compaginar el descubrimiento de *constantes* con la existencia de *variables* sin incurrir en ninguna incoherencia. En este punto respondo también a la tesis de Marquard (1966 y 1971) de que la antropología filosófica empieza como una vuelta, más allá de la metafísica y la ciencia natural, al estudio de mundo de la vida, y que se hace filosofía primera cuando se vuelve a la naturaleza presentándose como alternativa a la filosofía e la historia. Mi tesis es que esa fue la forma en que fue concebida la antropología filosófica por algunos filósofos alemanes de principios de siglo, pero ni es una concepción obligatoria ni la única posible. Aquí se defiende una concepción distinta, que, basada en la fenomenología de Husserl, integra la filosofía de la historia sin hacer tampoco ninguna concesión a un historicismo relativista.

### 3.1. Las dos primeras etapas de la historia de la especie humana

En su obra *Dialéctica negativa* (1966, 123), se pronuncia Adorno con una rotundidad, cargada de sentimiento, contra toda antropología, a la que tacha de ser más engañosa cuanto más concreta. Segundo, de permanecer indiferente frente a todo aquello que no se funda en el mero hecho de ser sujeto<sup>3</sup> sino en el «proceso de desobjetivización», es decir, que sería indiferente al proceso histórico de pérdida del sujeto, de pérdida de la humanidad. Tercero, acusa a la antropología filosófica de bancarrota cuando confiesa que el hombre es abierto, pensando que eso es algo positivo y determinado. Para Adorno esas acusaciones representarían un veto a toda antropología filosófica. Pues bien, creo que ninguna de las tres afirmaciones está suficientemente fundada. La primera, porque, si es propia de algunas antropologías, no lo será de otras, pues creo que se debe estar atento no solo a lo que somos realmente sino también a lo que podemos ser desde lo que somos<sup>4</sup>. La vida

<sup>3</sup> „Gleichgültig gegen das am Menschen, was gar nicht in ihm als dem Subjekt gründet“.

<sup>4</sup> La profunda aversión de Adorno contra la Antropología filosófica podría tener que ver con el hecho de que algunos de sus más conspicuos representantes en los años de entreguerras terminaron haciéndose nazis (es el caso de Arnold Gehlen y Erich Rothacker, que se adhirieron ambos al partido nazi ya en 1933). Hubo sin embargo otros tan importantes o más en la Antropología filosófica que fueron víctimas de los nazis, como es el caso de Helmuth Plessner (hijo de madre cristiana y médico judío, que tuvo que emigrar de Alemania en 1933) o el de Paul. L. Landsberg, que, siendo de origen judío aunque educado en el protestantismo, también tuvo que emigrar, viniendo España, que abandonó en la Guerra Civil para instalarse en Francia. Después de ser denunciado y apresado por la Gestapo, murió en 1944 en el campo de concentración de Sachsenhausen.

plena que se diseña en la vida humana no es algo añadido, sino algo entrañablemente deseado en la vida humana. Por eso, es un deber de la antropología ser concreta respecto a la amputación de las posibilidades humanas que puede ocurrir y que ya ha ocurrido en la historia. Y decir que el humano es un ser abierto, no es otra cosa que confesar que a partir de un sujeto mínimo pero imprescindible, si hemos de hablar de un humano, se diseña un marco muy abierto de posibilidades nunca cerradas, pero tampoco nunca aseguradas. Todo esto hay que confrontarlo con la efectividad del desarrollo del humano en la historia, que la antropología filosófica no puede ignorar.

La historia efectiva de la humanidad se ha realizado en tres grandes etapas, en cada una de las cuales se da un uso diferente de la razón, se ofrece una imagen distinta del ser humano y, en consecuencia, varía también la noción de lo humano y lo IN-humano.

La primera etapa, la que podemos llamar de la *hominidad*, se caracteriza por el hecho de que los seres humanos viven o vivían separados unos de otros en pequeños grupos, incluso muchas veces sin reconocer carácter humano a los miembros de otros grupos; podemos hablar de ella como la etapa de las *realizaciones particulares del género*. En ella se da una *universalidad real*, ya que la especie humana es un verdadero género, por ello también las diversas culturas son verdaderamente idénticas en un plano general y todos los individuos de la especie interfecundables. Por esa identidad cultural y biológica, la antropología general es también estudio de nosotros mismos y no solo estudio de los otros.

Ahora bien, la presencia misma de la filosofía y la ciencia es indicio de que no estamos en esa etapa, en la de las realizaciones particulares; primero porque ya no vivimos en absoluto aislados unos de otros; y, segundo, porque los proyectos científicos y filosóficos trascienden esa etapa, ya que la ciencia se dirige a todos y la filosofía trata de pensarla. Esta etapa, en la que surge lo que he llamado el *horizonte de humanidad*, está largamente preparada en la historia efectiva por la génesis de los Estados con sus proyectos universales, aunque en términos generales podemos considerar su formación en torno a los Imperios clásicos. En esa etapa surge la idea misma de humanidad como una idea de ser humano que sitúa a este como un ser que tiene que realizarse en la sociedad, por tanto como un valor cuya realización se debe garantizar en la vida social e individual.

Frente a esta segunda etapa, la anterior, la de la *hominidad*, aparece como etapa en la que domina el mito, mientras que en esta se pretende que sea la razón la legitimadora del saber. El uso de la razón o el recurso a la razón, que parece característico del ser humano, es en esta segunda etapa un *uso reflexivo*, es decir, un uso de la razón que sabe de sí mismo, a diferencia de lo que ocurría en los momentos anteriores en los que el uso de la razón no era recursivo, pues se operaba con la razón pero sin formalizar ese uso, como va a ocurrir con el nacimiento de la filosofía. Así, frente a la etapa de la *universalidad real de la especie*, con una racionalidad operativa, tenemos, con el nacimiento de la filosofía, una *universalidad refleja*, con un uso consecuente y recursivo de la razón. A mi entender no se debe desvalorizar en absoluto lo que este paso supone en la historia de la humanidad y en la Idea de ser humano; pues solo a partir de ese momento el ser humano proyecta la posibilidad de ser MÁS humano, de realizar UNA humanidad. Por eso dice Gusdorf que «el fin de la era mítica y el comienzo de la historia constituye uno de los giros decisivos del desarrollo de la humanidad. Se trata más bien de una fase de su evolución más que de una fecha de su historia» (1953, p. 93).

### **3.2. La universalidad como momento básico de la segunda etapa de la humanidad o la intersubjetividad universal como sujeto de la razón: su noción de *humanitas***

De entre los diversos rasgos de esta nueva etapa hay que destacar el momento de universalidad, pues lo que la caracteriza es el rechazo de la fundación del saber en la palabra ajena, en una palabra o logos no compartido ni compartible. Para la filosofía, realización típica de esta etapa, la universalidad de su logos es esencial. La filosofía pretende desplegar un logos aceptable para todo sujeto humano: como dice Heráclito: «Los despiertos tienen un mundo único en común» (frag. 89), solo los dormidos viven en mundos particulares. La mayéutica de Sócrates, el sacar el saber de uno mismo, aunque sea ayudado por una partera, proceso al que ya aludimos en el capítulo primero, está también en relación con esta nueva comprensión del ser humano presente en el nacimiento de la filosofía.

El valor de Grecia radica en pensar el logos como una posibilidad esencial del ser humano en cuanto ser humano, es decir, en pensar el valor universal de la racionalidad. Los conocimientos objetivos de los grupos

anteriores, de lo que hemos llamado las «realizaciones particulares del género», también son universales; y la mejor prueba es la difusión de las técnicas, la posibilidad, por tanto, de poder ser utilizadas con éxito por seres humanos de otras culturas. Pero esa universalidad es reducida, ni es sabida ni asumida en ningún grupo con todo su alcance. El sujeto de esos conocimientos no es todo ser humano. Ahora diríamos que el sujeto de esos conocimientos es una *intersubjetividad particular*, la del grupo que lo produce. Esto cambia radicalmente con el advenimiento de la filosofía, que ya sabemos que es el resultado de un largo proceso de maduración, a través de todo el neolítico y la Edad de los metales. En Grecia se descubre que solo es verdadero logos el logos universal, aquel que puede ser aceptado por cualquier persona madura. Como muy bien vio Isócrates,

... la capacidad que ha sido puesta entre nosotros de convencernos mutuamente y llegar a una inteligencia entre nosotros mismos acerca de todo lo que queremos, no solo nos libera del tipo de vida de los animales, sino que nos permite agruparnos para vivir en común, fundar Estados, crear leyes e inventar artes (en Jaeger, *Paideia*, p. 876).

El logos solo es tal si lo es de los seres humanos en cuanto tales; el sujeto, pues, del logos, de la razón, es la *intersubjetividad universal*.

La noción de *humanitas* toma su sentido precisamente de este concepto de universalidad. Bastará con citar el resumen que Plutarco hace de las enseñanzas de Zenón de Citia:

No debemos habitar la Tierra divididos en ciudades y demos, y distinguimos los unos de los otros por jurisdicciones particulares, sino que debemos considerar a todos los hombres como nuestros compañeros de demos y nuestros ciudadanos, de suerte que no haya más que un solo género de vida y un solo redil (cosmos) como un rebaño que bajo una misma ley usa el mismo pasto. He aquí la imagen dibujada por Zenón, como el sueño o la ilusión de una política bien regulada y filosófica; pero fue Alejandro quien ofreció la materia de este discurso mediante la obra que realizó (*De Alexandri fortitudine*, 1, 6; tomado de Gusdorf, 1967, p. 75).

La superación de los particularismos basándonos en la razón es una tarea de educación; el sentido más profundo de la *paideia* radica precisamente en educar para vivir en armonía; según Zenón, diríamos que para vivir «en un solo género». La *humanitas* asume este sentido de *paideia*, pues la

*humanitas* no es una situación inmediata, natural y por tanto garantizada a todos los seres humanos, sino que se logra mediante el entrenamiento y la educación. Yo diría que el sentido de la *paideia* griega radica en llevar al ser humano a una vida según el logos como una posibilidad suya propia, porque, «la razón no es solo un principio organizador de la vida humana, y posible armonizador de las contradicciones, sino también un medio universal donde confluyen las tendencias superiores del individuo y por cuyo predominio hay que luchar» (E. Lledó, *La memoria del Logos*, p. 74; ver también San Martín, 1999).

Pero dejaríamos esta exposición sin alcance real si no consideramos las limitaciones inherentes a la idea griega. Porque, si en principio la filosofía se aplica a todo dominio de objetos, la intersubjetividad universal no fue efectiva, ni siquiera fue tomada en serio, pues la vida social no fue sometida a una crítica radical universal, con lo que la constitución de la humanidad como ideal quedaba sometida al sistema político, en el cual primaban, no las relaciones racionales, sino las relaciones de dominio. Sin analizar en este momento las relaciones entre unos aspectos y otros, conviene indicar que en todo caso la formulación de los proyectos mencionados de la *humanitas* se hizo en un contexto religioso metafísico, en el que Dios era el fundamento absoluto y la garantía de la razón humana, con lo que absorbía en su seno la necesidad de pensar un sujeto universal de la razón. Por eso se distingue de esta etapa, de la que se considera un nuevo desarrollo, el emprendido en la Edad Moderna, que reasume el proyecto de racionalidad griega pero ya secularizado, constituyendo entonces la tercera y nueva etapa del género, en la que todavía estamos y algunas de cuyas características debemos indicar, porque precisamente en ella surge el problema del ser humano así como las ciencias humanas, como consecuencia o en el contexto de lo que hemos llamado la globalización de la especie.

### **3.3. La Modernidad: grandeza y límites**

La etapa de la Modernidad, o de la progresiva racionalización de la vida, se caracteriza a grandes líneas por la aplicación de una razón en la que se pone como modelo aquel tipo de ciencia o saber en el que predomina la observación, el experimento y el cálculo. El enorme éxito de ese saber, que poco a poco va introduciéndose en la vida ordinaria y facilitando el desarrollo de las fuerzas productivas y la producción, el desarrollo

de la vida del Estado así como su administración y empresas militares, va produciendo una creciente racionalidad de toda la vida humana, estableciendo como ideal racional el que motiva ese tipo de ciencia, a la que se oponen precisamente los viejos métodos de la filosofía, la metafísica y la religión. Este proceso de racionalización y secularización es un proceso aún en marcha.

Por otro lado en esa misma época, a partir del acceso al Nuevo Mundo y resto de continentes, la superioridad tecnológica que esa misma racionalidad (del cálculo, observación y experimentación) posibilitaba, permitió a Occidente afirmar su total supremacía respecto a los otros pueblos y culturas, que de ese modo quedaban incorporados al proyecto occidental de progresiva racionalización y secularización, siempre bajo el dominio de Occidente. En este contexto se constituye la *unidad efectiva de la especie*, la *globalización*, ya que los destinos de todos los pueblos se unen, aunque sea bajo el dominio del nuevo modo de pensar occidental, que no es sino *dominio político por la fuerza* de las armas que, por supuesto, representan la aplicación de aquella misma ciencia tecnificada. La globalización de la especie no fue, claro está, fruto de ningún proyecto de racionalidad universal basado en la aceptación por todos de un logos universal, sino resultado de la pura facticidad violenta del dominio político. El colonialismo, del mismo modo que la escisión interna de la sociedad, es fruto de la ausencia de razón en la sociedad, de la ausencia de un logos compartido.

### **3.4. Antropología filosófica, hermenéutica y las tres etapas de la humanidad**

La relación de estas tres etapas del género humano no es sencilla y entre ellas se pueden dar simultaneidades. Habermas concibe el paso de una a otra al estilo del paso de una etapa del desarrollo a otra concebido por Piaget, según el cual se produce una descentración progresiva del mundo comprendido inicialmente de modo egocéntrico, separándose o delineándose con precisión los tres mundos, el objetivo, el social y el subjetivo (cfr. Habermas, 1981, 1, pp. 104 ss.). Mediante esa concepción se puede distinguir la forma y el contenido de cada etapa y, en todo caso, a cada etapa corresponde una imagen del ser humano que lleva consigo un modo de actuación y consecuentemente una noción de lo que es humano y de lo que lo no lo es. Una apropiación hermenéutica de esas imágenes, realizada desde



la tercera etapa, desde un mundo dotado de rasgos distintos que los mundos de las otras etapas, no puede olvidar la situación en que se da esa imagen. De todos modos, hay que tener en cuenta el nivel que en cada momento mantiene la particularidad y la universalidad, ya que, según sabemos, la filosofía se define en relación con ellas. Si en la primera etapa, que hemos llamado de las «realizaciones particulares del género», lo que prima es la particularidad, la noción de ser humano que en ellas aparecerá deberá ser analizada desde esa perspectiva, aunque ya hemos dicho que la antropología cultural busca también analizar los rasgos que prueban la universalidad real. En la segunda etapa se diseña la sociedad universal, descubriéndose la noción de universalidad racional, si bien se la verá hipostasiada en un mundo metafísico garante de la realización de esa racionalidad; solo en la tercera etapa se asume la racionalidad como proyecto estrictamente humano; sin embargo, la vía iniciada en la cultura moderna está orientada en una dirección radicalmente opuesta al diseño efectuado en la etapa segunda, con lo que la posibilidad inherente a la Edad Moderna, que tanta pasión despertó en los ilustrados, se convirtió en lo contrario.

La antropología filosófica no puede olvidar nunca este contexto histórico del desarrollo del género humano; desde él debe proyectar la Idea de ser humano como un proyecto o conjunto de posibilidades que solo pueden realizarse en la etapa actual, y que sería ilusorio retroproyectar a las anteriores, para desde aquellas posibilidades criticar las sociedades sencillas. Más bien la antropología filosófica debe partir de lo que hemos llamado la estructura formal y empírica del ser humano, en la que se diseñan no solo estructuras formales sino aspiraciones y deseos que se pueden frustrar o satisfacer. Así la relación del individuo con el mundo, con los otros, consigo mismo, puede ser fuente de bienestar o de malestar, de satisfacción o de insatisfacción. Se debe contar, por tanto, con una teoría general del ser humano como individuo social y cultural, así como una teoría de la cultura como contribución al desarrollo y maduración del ser humano. Desde esa perspectiva se puede confrontar nuestra experiencia con la de los otros, tanto de la etapa primera como de la segunda.

Más ¿en qué consiste en ese momento la experiencia hermenéutica? Veamos cómo procede el psicoanálisis. El psicoanalista parte de la existencia de un desarrollo normal de la persona, que vive integrada en su medio social y ambiental; las patologías son un desajuste de la persona provocado por una relación insatisfactoria en el medio social; el psicoanalista tra-

tará de comprender los motivos de la quiebra del desarrollo normal. El psicoanalista realiza su análisis en una dirección doble: por un lado contrasta lo que él considera idea del desarrollo normal con el caso particular, interpretando este desde aquel; pero el trato con casos particulares, con seres humanos concretos, produce la idea de etapas del desarrollo normal que diseñan vectores de mayor o menor satisfacción, así como los obstáculos que pueden frustrarlos y los síntomas engendrados en ese caso. Cada caso serviría entonces tanto de aplicación y de verificación como de producción de teoría, precisamente porque esta no es un marco operacional unívoco. La experiencia hermenéutica crea una experiencia en la que se desvela una verdad o en la que se formula cuál es la idea de una vida satisfactoria. Esta idea será filosófica cuando asuma la universalidad que pretende la filosofía. En ella, las otras culturas representan experiencias en las cuales se debe descubrir un modo de ser humano que diseña una tendencia hacia el bienestar. Obviamente en esa experiencia habrá elementos que representan el tributo estricto a las condiciones particulares; pero habrá otros que representan un modo de ser humano que de entrada debe ser reconocido para poder acercarnos a los otros como seres humanos, cuestión que he llamado en otros lugares (1995, 262; 2009, 63) la *condición trascendental de la propia antropología cultural*.

Ahora bien, esa idea no puede ser sino un primer marco de interpretación que debe enriquecerse, primero, con el análisis de las situaciones negativas que nuestro propio mundo engendra, en la medida en que inició una vía —que quizás estuviera, como trata de mostrar Heidegger, prescrita en la misma metafísica occidental— radicalmente opuesta tanto al proyecto de la universalidad de la razón concebida en Grecia como a los ideales con que surgió la misma Edad Moderna. La Idea de Humanidad que surge en el mundo clásico y se profundiza en la Edad Moderna, al ser centrada sobre el ser humano mismo y no hipostasiada en Dios, convierte en radical *IN-humanidad* la estructura de la vida moderna y contemporánea. Precisamente seguir los cauces de la IN-humanidad es una de las tareas básicas de la antropología filosófica.

No cabe la menor duda de que para ese papel la antropología filosófica debe acudir a la crítica realizada tanto por Marx como por Freud. Pero esa Idea, diseñada desde esa perspectiva, debe confrontarse con la de los otros, quienes, puestos en condiciones sociales y económicas radicalmente diferentes, nos ofrecen modos de ser humanos que en muchos casos repre-

sentan unos grados de realización humana o de posibilidades humanas altamente alejadas de nosotros. Desde esa perspectiva el estudio de los otros debe contribuir a diseñar aspectos que hemos olvidado (cfr. Habermas, 1981, 11, pp. 588 ss.), y que tal vez sea necesario volver a encontrar, dadas las secuelas que ese olvido ha podido acarrear. La experiencia antropológica etnológica, si es crítica, tal como la entiende la que se llama «antropología dialéctica» de Stanley Diamond, constituye un lugar insustituible para el filósofo. Pues como dice Horton, las razones que a uno le pueden llevar a vivir con los otros pueden ser muchas, pero «una razón cierta es el descubrimiento de cosas perdidas en casa» (1970, p. 170). Otra razón puede ser que otros pueblos hayan previsto o desarrollado otros modos igualmente satisfactorios. Aquí habría que enmarcar los ensayos de estudiar, por ejemplo, las culturas orientales que se están llevando a cabo desde la fenomenología o que, entre nosotros, ha emprendido Juan Masiá. Sus ensayos de buscar conexiones entre Occidente y Oriente, o de proponer un «modelo de articulación» (cfr. 1997, 36) encajan perfectamente en la situación hermenéutica de la antropología filosófica. Si la filosofía busca lo que siempre ha sido verdad, puede que le importe recuperar una intelección expresada, por ejemplo, en contextos mítico-religiosos o metafísico-filosóficos, aunque luego fueran encubiertos. Como en el psicoanálisis, la experiencia de los otros debe ser verificatoria de los diseños críticos ya elaborados en nuestra cultura, y a la vez productiva en la medida en que solo en ese contacto se puede ampliar la experiencia humana para lograr una verdadera Idea del ser humano, es decir, una Idea que asuma la historia del género, no como esta puede ser, sino como ha sido, para desde ese fondo anticipar como meta la Idea de la humanidad.

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Sobre la hermenéutica convendría leer las claras y breves páginas de Dilthey, que aquí nos han servido de apoyo, publicadas en el Dilthey 1944b, tomo VII de sus Obras, y tituladas «Orígenes de la hermenéutica» y «Hermenéutica y comprensión», pp. 321-342. En cuanto a Gadamer su obra fundamental *Verdad y método* está traducida y editada en Salamanca, Sígueme. De Habermas sería interesante la lectura de la parte II de *Conocimiento e interés*, dedicada a su interpretación de Freud. Un breve y buen resumen de esta interpretación puede encontrarse en Raul Gabás: *J. Habermas, dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, pp. 209-218. También podría encontrarse alguna ayuda en mi trabajo, citado en el texto y publicado en 1982, en el que se termina exponiendo la teoría habermasiana del psicoanálisis como modelo de interpretación en las ciencias sociales emancipatorias. El trabajo se publicó en la revista *Universidad y Sociedad* del Centro Asociado de la UNED en Madrid, y se titula «Método y objetivos de las ciencias sociales en J. Habermas». Por último sería de desear la lectura de la sección tercera del libro de G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, 1986. En cuanto a la filosofía de la historia, puede leerse la conferencia de Husserl «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», publicada en Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Nova. A este mismo tema he prestado especial atención en el capítulo IV de mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

El libro que ya he citado de Juan Masiá, *El animal vulnerable*, incluye espléndidos ejemplos de una antropología desde el espíritu de la hermenéutica. Según el plan que propone inicialmente, en varios de los capítulos aparecen exposiciones sobre la perspectiva oriental sobre el tema del capítulo, por ejemplo cap. V, 7; cap. VI, 6; cap. VII, 7. Todas ellas pueden ser tomadas como un adelanto de temas que en el siglo XXI se irán convirtiendo en usuales en la consideración del ser humano, que solo pueden ser abordados de manera hermenéutica, aunque con una visión hermenéutica filosófica constructiva, no deconstructiva.

En el libro ya citado *Para una superación del relativismo cultural* (Tecnos, 2009), podrá encontrar el lector muchos de los puntos aquí tratados, aunque allí se hace desde la perspectiva de la epistemología de la antropología cultural.

## **EJERCICIOS PRÁCTICOS**

1. Explique las diferencias entre las diversas clases de hermenéuticas.
2. ¿Por qué el psicoanálisis puede ser un buen modelo de la hermenéutica antropológico-filosófica?
3. Explique la relación de la antropología filosófica y la filosofía de la historia.
4. ¿Puede usted enmarcar en todo este contexto la idea de IN-humanidad?

UNIDAD DIDÁCTICA II

LAS CONCEPCIONES DEL SER HUMANO  
A LO LARGO DE LA HISTORIA  
Y EN LA ACTUALIDAD



## INTRODUCCIÓN

Una vez que he explicado extensamente qué entiendo por antropología filosófica, es hora de recorrer algunos de los temas que constituyen esta parte de la filosofía. No se trata tanto de exponerlos detenidamente, cuanto de indicar sus líneas fundamentales, las grandes líneas que definirían cada uno de los temas propuestos. De antemano quiero señalar la amplitud de la antropología filosófica, en la que obviamente, como en toda materia, es prácticamente imposible abarcar todo el temario, debiendo hacerse una selección de los puntos que pueden representar los hitos más ineludibles, de modo que, si no se los tiene en cuenta, quedaría limitada la formación en esa materia. No hace falta tampoco indicar que cualquiera de los temas de los que vamos a hablar a continuación constituyen por sí mismos tema para cursos enteros; pero yo creo que eso es propio de todas las orientaciones que se adopten y de todos los temas, tanto en la filosofía como en la ciencia. En la medida en que aquí ofrecemos las líneas fundamentales de un curso de introducción, el problema está más bien en seleccionar lo importante que puede constituir parte de ese curso, que en acumular rótulos que el alumno difícilmente podría llenar de contenido. Estos problemas de selección —y a veces, selección traumática— se patentizan sobre todo en esta parte dedicada a la exposición de las imágenes del hombre en la historia y en la actualidad, pues obviamente en esta Unidad Didáctica se puede introducir cuanta materia se quiera. Pero la racionalidad básica de un curso académico impone límites ineludibles. Precisamente la necesidad de limitarse en esta parte proviene de la conveniencia de evitar esas filosofías del hombre o antropologías filosóficas que se reducen a hacer una historia de la filosofía orientada antropológicamente; lo cual es sin lugar a dudas muy interesante, pero no terminaría de cumplir los objetivos que nos hemos marcado, como se puede deducir sin dificultad alguna de lo explicado en la Unidad anterior.

En realidad con lo que ahí hemos expuesto ya se adelanta cuál es el objetivo de esta segunda parte de nuestra antropología. En efecto, por un lado hemos defendido que la antropología filosófica no se reduce a un epi-



sodio de la filosofía, por ejemplo a la que nace en el Renacimiento, como defendería Agnes Heller, para quien la antropología filosófica se creó en el Renacimiento (1980, 379); hemos defendido que la antropología filosófica se da allí donde se da filosofía. Pero no solo eso; es que la imagen del hombre occidental, ciertamente perfilada solo a partir del Renacimiento, época en la que parece tomar conciencia de sí misma, es producto de la conjunción del pensamiento hebreo, griego y cristiano medieval, razón por la cual la exposición de las líneas de esos pensamientos no representa un tributo a la erudición, porque esas ideas son la base para un análisis de los fundamentos en que se sustenta nuestra imagen del hombre, imagen que pretendemos que, siendo mediada por otras posibilidades de entenderse el ser humano a sí mismo, constituya, sin embargo, el núcleo anticipador de lo que éste pretende ser o debe ser en la edad de la ciencia.

El estudio de nuestra historia no es solo estudio de filosofías del pasado, sino hasta cierto punto estudio de las raíces mismas de nuestra realidad, raíces para lo bueno y para lo malo. Esto significa, por otro lado, un criterio de limitación, pues ese objetivo nos autoriza a seguir solo las grandes líneas de esas filosofías. En este sentido es conveniente insistir en que no se trata de hacer ninguna historia de la filosofía, sino solo de seguir la línea genealógica en la que se va configurando una imagen del hombre que sigue siendo efectiva no solo en la antropología filosófica sino también en la cultura moderna, obviamente a través de ciertas aportaciones que deberemos resaltar. Por esa misma razón la aproximación a esas filosofías se hace, diríamos, desde cierta distancia, y con un determinado enfoque, solo desde el cual se diseñan unas líneas que, si nos acercáramos demasiado, podrían desaparecer.

Esto es especialmente importante para el pensamiento griego, hebreo y cristiano, que, en aras de nuestro objetivo, solo pueden ser estudiados desde cierta distancia, que debe ignorar muchos detalles, que, desde otro interés, serían, sin lugar a dudas, decisivos. En efecto, tanto el pensamiento hebreo como el griego representan culturas y mundos que abarcan varios siglos de productividad filosófico-cultural; de ahí que sería utópico pretender algo más que destacar algún rasgo que consideramos decisivo. Pero a medida que nos vayamos acercando a nuestra época, las ideas sobre el ser humano que empiezan a aflorar nos van concerniendo cada vez más, al mismo tiempo que aparecen como ideas alternativas de otras también presentes. Así, mientras la idea de ser humano recibida en el Renacimiento es

más o menos homogénea, a partir de entonces se presentan en la filosofía y cultura occidental modelos alternativos, que la crítica filosófica debe evaluar. En ese momento la tarea ya no es tan solo, podríamos decir, arqueológica, sino crítica, ya que será de primera importancia el saber descubrir los caminos que en la fundación de la Edad Moderna llevaron a las imágenes del hombre y que son ya sustancia de nuestros días, momento en el que deberemos acentuar la tarea crítica.

Ateniéndonos a una adecuada planificación del tiempo disponible, he procurado distribuir el material docente de esta parte en cuatro temas; en el primero se trata de que el alumno obtenga una idea analítica de los elementos que integran la imagen del ser humano que heredó la Edad Moderna y que, como veremos, se compone de elementos hebreos, griegos, romanos y cristianos. El tema segundo abarca la antropología de la Edad Moderna, época en la que se ponen los cimientos tanto de construcciones firmes como de los problemas que nos aquejan. El tema tercero está dedicado al siglo XIX, siglo en el que aparecen los grandes genios de la «filosofía de la sospecha», así como de lo que podríamos llamar «antropología de la liberación» o anticipación emancipadora. En fin, el capítulo o tema cuarto, lo dedicaremos a la exposición de las múltiples líneas antropológicas que surgen en el siglo XX, ofreciendo, primero, esquemas de los tres autores fundamentales que habitualmente son citados como los fundadores de esta «nueva disciplina», a saber, Heidegger, Scheler y Plessner; y, luego, la imagen del ser humano que funciona en algunas ciencias humanas especialmente representativas de la actualidad, por ejemplo, en la psicología científica o en la antropología cultural de corte estructuralista. El interés de esta última proviene no tanto de su influencia en la propia antropología cultural sino de haber sido asumida por los filósofos, convirtiéndose en cierta medida la imagen que transmite sobre el ser humano en una idea fundamental de la filosofía de nuestro tiempo, a mi entender radicalmente enfrentada a las propuestas de la antropología filosófica, y que, por otro lado, acostumbra a presentarse bajo el patronazgo de los autores que posiblemente más han hecho por encauzar la antropología filosófica misma, Nietzsche, Freud y Marx, filósofos todos ellos que con más claridad han visto la función crítica y emancipadora de la filosofía del ser humano.

Y antes de entrar en el tema uno, quiero aludir a una cuestión debatida, que ya nos ha salido pero que se hace más presente aún en este momento. Quienes defienden que la antropología filosófica es reciente, considera-

rán una impostura hablar de los temas de la tradición como propios de una antropología filosófica. Quienes así hablan consideran sólo un modo de hacer antropología filosófica, la propia de los alemanes de principios del siglo xx. Pero hay otros modos de hacerla, y esos otros modos se sienten solidarios o en la línea de las filosofías del ser humano presentes en el momento en que se hace filosofía. Toda filosofía tiene una filosofía del ser humano. Los antropólogos filósofos alemanes instituyen una tradición de hacer antropología filosófica distinta por ejemplo de la kantiana, que también trataba como veremos de hacerla.

Vamos a recorrer ahora a grandes rasgos cada uno de estos temas que, sin lugar a dudas, podrían ampliarse cuanto quisiéramos con autores que solo de un modo traumático pueden ser excluidos de esta especie de Historia crítica de las imágenes del ser humano, tales como Herder, Humboldt, Kierkegaard o Bergson, o autores ya más recientes, aunque muchos de ellos siguen perteneciendo a nuestro presente teórico, en la medida en que muchas veces pensamos, bien con sus propios textos, bien con sus ideas. Tal es el caso obviamente de autores como Merleau-Ponty o Sartre.

## Tema V

# Hitos de la formación de la idea de hombre propia de Occidente: los clásicos, el cristianismo y el Renacimiento

1. La imagen del hombre en Grecia y Roma: la *humanitas*.
  - 1.1. Contribución de Grecia a la imagen del ser humano occidental.
  - 1.2. El ser humano como animal que habla.
  - 1.3. Importancia del helenismo: la *paideia* y la *humanitas*.
2. El ser humano en el pensamiento hebreo.
  - 2.1. La nueva cosmovisión hebrea: el futuro y la salvación.
  - 2.2. La influencia platónica en el pensamiento hebreo.
3. La imagen cristiana del hombre.
4. El sentido antropológico del Renacimiento.
  - 4.1. Aspectos básicos de una arqueología del saber sobre el ser humano.
  - 4.2. El nacimiento de la actitud antropológica en el Renacimiento.
  - 4.3. El impacto de la conquista.



La imagen actual de lo humano es heredera de la Modernidad, y esta a su vez lo es de la que surge en los cambios que se producen en el Renacimiento. Estos, por su parte, no nacen de la nada sino que se fraguan en las aportaciones que viene trayendo la Edad Media. Esta última época es la sedimentación, a lo largo de muchos siglos, de la conjunción de elementos griegos, romanos y cristianos, que asumen motivos fundamentales hebreos. Todo esto es la base sobre la que se genera la Modernidad filosófica ya en el siglo xvii, a partir de Descartes. En este número vamos a atender fundamentalmente al Renacimiento porque en él se da el comienzo de lo que terminará fraguando, por un lado, en una visión científica del ser humano desde una perspectiva natural y, por otro, en la génesis de las ciencias humanas, todo ello ya en el siglo xix. Todos estos desarrollos son necesarios para hacerse una idea clara de lo que es nuestra imagen del ser humano. Por otro lado también perfilaremos lo que podemos llamar «arqueología» del saber antropológico explícito, sea científico o filosófico.

En cualquier caso, un estudio de la imagen occidental del hombre no puede prescindir de las ideas claves que se funden en el pensamiento cristiano, la griega y la hebrea. Es sabido, por otro lado, que esta fusión se realiza en la época romana, época en la que el estoicismo había acuñado la idea de universalidad y la de *humanitas*, asumidas también por el cristianismo, por lo menos en algunos de sus elementos esenciales, como el de la igualdad. Por eso este primer número debe procurar ofrecer una clarificación de todos los jalones que confluyen en una imagen del hombre bastante precisa y que en realidad aún nos sostiene.

## 1. LA IMAGEN DEL HOMBRE EN GRECIA Y ROMA: LA *HUMANITAS*

### 1.1. Contribución de Grecia a la imagen del ser humano occidental

El objetivo del tema no es profundizar, como ya lo hemos dicho, en cada uno de esos temas o aspectos, sino ofrecer esas líneas que se decantan a través de muchos años y que incluso pueden permanecer ocultas a los protagonistas que operan con ellas. Un estudio de la imagen del hombre en Grecia no cumpliría el objetivo señalado si se acercara demasiado. De ahí que debemos limitarnos a resaltar los puntos más decisivos, aunque estos no son pocos. Y aquí me gustaría advertir de la importancia en general que tiene el acercarse a la historia de la filosofía con una mirada antropológica. De hecho sólo con esta mirada se descubre el profundo significado antropológico del origen de la propia filosofía, que cabalmente surge en las colonias griegas, donde por necesidad demográfica confluyen varias culturas. La filosofía es hija de la diversidad cultural, pero precisamente porque esta impone la reflexión para encontrar aquello que trasciende la diversidad cultural y que es común a todos los humanos. Heráclito es el primero que toma conciencia de la necesidad de la filosofía como un pensamiento común a todos. La filosofía tardó bastantes años en llegar a la metrópoli. No olvidemos que también Elea, donde estaba Parménides, es una colonia. Por otro lado, la sofística no es sino la reacción que se da ante la propia diversidad cultural, los sofistas la asumen y la defienden, haciendo con ello tambalearse a la propia filosofía.

Otro punto básico de Grecia, cuya importancia nunca podremos calcular, es el precedente de la duplicidad que se establece en la filosofía griega procedente de los mitos sobre la duplicidad del ser humano, y que toma carta de naturaleza en la filosofía platónica. Son muy conocidas las doctrinas platónicas sobre el ser humano, cuyo núcleo es la composición de este por el cuerpo y el alma. Aristóteles dará expresión a esta duplicidad en su maravillosa obra *Περὶ ψυχῆς* sobre la vida animada, en la que sistematiza los diversos tipos de vida que existen. No vamos a insistir en estos puntos, sino sólo advertir que esas doctrinas, que proceden claramente de la tradición, en el caso de Grecia, la tradición órfica, ejercerán una extraordinaria influencia en la traducción de la Biblia al griego, que adaptará el pensamiento mucho más amplio hebreo al más sencillo griego. Y de esa traducción griega de la Biblia sí somos herederos.

Por otro lado Platón es el primero que propone el mito de Prometeo y Epimeteo, en el que el humano aparece como el ser desvalido, arrojado de la naturaleza y que sólo mediante la técnica posibilitada por el fuego y mediante la donación divina del pudor puede constituir comunidades humanas viables. La lectura antropológica del mito de Prometeo y Epimeteo es todo un tratado de antropología filosófica.

Pero aún hay más. Coetáneo de Platón fue Isócrates. Entre los dos se estableció una pugna por la función del saber. Platón defendía que el saber nos tenía que dar la formación en los primeros principios comunes desde los que deriváramos el resto de las normas de comportamientos. Como modelo de ese saber figuraban las matemáticas, la geometría. Por eso pedía que nadie que no supiera geometría entrara en su Academia. Isócrates, más volcado a la educación de los jóvenes para moverse en el mundo, insistía en la educación en las tradiciones que inspiraban las decisiones de los contemporáneos y en las formas de argumentar para convencer a los otros, y así poder hacer valer las opiniones propias. Estas dos formas de ver la función de la educación darían lugar a las dos tradiciones científicas, la propia de las ciencias humanas y la de las ciencias duras. Cada tradición aportaba sus saberes, que juntos constituyeron la formación de los siglos venideros, con el *Cuadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía) y el *Trivium* (gramática, retórica y dialéctica).

## 1.2. El ser humano como animal que habla

Otro punto fundamental del pensamiento antropológico griego es la importancia que concede a la apertura racional que el uso del lenguaje parece implicar. El papel de la sofística como mediadora o aglutinadora de una nueva reflexión sobre el ser humano y el estímulo que representa para Sócrates es un punto fundamental de la reflexión filosófico-antropológica. Por eso, al definir al ser humano como ser que habla o animal que habla, no solo se está diciendo que el lenguaje es la característica que distingue de los demás al ser humano, sino que se asume que este está abierto a la verdad, a la realidad, a las cosas, porque logos es lenguaje y razón; hablar es decir logos, decir la realidad. Por eso, prescindiendo de muchísimos matices de la antropología griega, la idea de *homo sapiens* que hemos heredado de ella y que resalta, por ejemplo, Max Scheler como «una invención



de los griegos» (1974, 23), es decisiva en la cultura occidental, tan decisiva que nos sirve incluso para definirnos taxonómicamente.

A partir de los griegos la capacidad de argumentar y llegar al entendimiento mediante el discurso será un principio básico de nuestra cultura. De hecho el mismo nacimiento de la filosofía canaliza precisamente esta concepción del ser humano. Es cierto que los sofistas pudieron hacer fracasar el ideal de acceso a verdades objetivas, partiendo justo de su experiencia de la diversidad cultural y de la capacidad que tenemos de encontrar razones y argumentos en contra. Pero Sócrates descubre, como decía ya hace años Rodríguez Adrados (1955, 63), que «solo con sus propias armas se podía derrotar a los sofistas», ya que, si admiten la importancia de la argumentación y del lenguaje, están admitiendo ya una jerarquía en las palabras, un orden de la verdad y la falsedad, de precisión e imprecisión; estaban admitiendo, por tanto, que el ser humano no era un juguete de los caprichos, sino un ser que habla, que entiende, que está abierto a la realidad. Esta apertura será concebida en Grecia, y de ahí su fácil cristianización, como una participación en el poder del logos divino.

### 1.3. Importancia del helenismo: la *paideia* y la *humanitas*

El helenismo, sobre todo el estoico, por ser la filosofía asumida en Roma con la que más en contacto estaría el cristianismo incipiente, no representa un giro en la definición del ser humano, sino un complemento básico. Un paso hacia ese complemento lo representa el énfasis que se pone en la filantropía. La soledad es una circunstancia que en adelante se va a convertir de lo que es en la tragedia, soledad del héroe, en acompañante mismo de la reflexión helenística (cfr. E. Lledó, 1983, 479 s.). Jenofonte o Sócrates tratan de compensar esta soledad con el ideal de la filantropía «que une a los hombres entre sí por lazos de amor y de comprensión, ya que los antiguos lazos sociales y políticos no tienen ahora valor ético» (Rodríguez Adrados, ob. cit. 79). También Lasso de la Vega expone con claridad la importancia de la idea de filantropía, en la que coinciden la confraternidad universal, la doctrina del amor y caridad universales, la defensa de la igualdad natural del género humano, esa simpatía universal que lleva a «considerar el amor como principio de la vida mental y social», que se fusiona «con el viejo y tradicional ideal griego de la *paideia*», dando lugar al humanismo (1955, 97 s.).

Ahora bien, esta idea, que será traducida al latín por la palabra *humanitas*, se fragua en una filosofía que supone un repliegue sobre el individuo, porque el helenismo, como tiempo de crisis, es tiempo de cambios rápidos, ampliación máxima de las fronteras, al darse, como dice Emilio Lledó, el abandono de la polis, del consuelo mítico y de aquel que proviene de la filosofía segura (cfr. Lledó, ob. cit., 480); precisamente el repliegue hacia la individualidad lleva en el estoicismo a encontrarse identificado con el Universo y sus leyes, o «en un dominio más humano, con la idea de Universo como Polis» (Lledó, ob. cit., 481). El cosmopolitismo es, pues, una idea o forma moral anclada en una nueva cosmovisión. Para los estoicos la morada verdadera «es la naturaleza de la que somos parte»; hombre y mundo están unidos por una simpatía, cuya contrapartida genérica es la que une a todos los hombres, cuya patria es obviamente el mundo. No es necesario resaltar la tensión teórica que tuvo que suponer el paso, de la noción de *anthropos* vinculado a la *polis*, a la noción de un ser que aparece con la obligación de filantropía para con todo el mundo, con todo el género: romper la nación de uno, para hacerse ciudadano del mundo. Aun hoy en día están todas estas expresiones cargadas de una grandeza sobrecogedora.

No es fácil ponderar el verdadero alcance teórico-práctico de esta aportación del helenismo. De hecho la idea de *homo sapiens* del clasicismo hubiera quedado estéril sin esta ampliación helenista. Es sabido, por otro lado, que la mediación política de Alejandro había sido imprescindible, pues el paso de la polis a la cosmópolis solo fue posible gracias a la memorable aventura de Alejandro Magno. No es de extrañar el entusiasmo que Alejandro despertó en una mente tan incisiva a la hora de ver los movimientos de la historia del espíritu como Hegel. Como insiste Lasso de la Vega, la nivelación entre helenos y bárbaros que subyace al humanismo es algo ajeno al pensamiento clásico, aunque se halle en germen en los sofistas, pero aun en este caso «su validez quedó restringida al ámbito del mundo griego, la metrópoli y sus colonias» (ob. cit., 105); en cambio con los estoicos el ser humano tiende por naturaleza «a una comunión con todos los seres humanos», ya que todos participan de la naturaleza común del universo.

Este es el ideal que se popularizará con las comedias latinas de Terencio, que en realidad, como anota Lasso de la Vega, son en gran medida, junto con las de Plauto, traducción de Menandro, comediógrafo griego discípulo de Teofrasto. En concreto la famosa frase de Terencio que suele ser

citada como lema de todo humanismo: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*, «soy ser humano, por tanto nada humano me resulta ajeno», es traducción libre de la frase de Menandro ἄνθρωπον ὄντα δέι φρονεῖν τανθρώπινα, [*ánthroopon onta dei phronein tanthroopina*] es decir, «siendo ser humano, conviene conocer lo humano». La educación, la verdadera *paideia*, ya no es el saber convencional, sino la formación en este nuevo espíritu humanista, para poder cumplir esa idea tan hermosa que hace exclamar: «cuán grato es el ser humano cuando es realmente ser humano» que dice Menandro. Los romanos acuñaron la idea de *humanitas* desde este contexto, transmitiéndola Cicerón a la posteridad.

## 2. EL SER HUMANO EN EL PENSAMIENTO HEBREO

### 2.1. La nueva cosmovisión hebrea: el futuro y la salvación

Pero las ideas griegas no pasan directamente a nuestro pasado efectivo sino en el contexto de la visión de futuro que aporta el pensamiento hebreo, para el cual la naturaleza pasa a segundo plano, para aparecer en primer término la historia, ya que el ser humano solo puede entenderse desde un *acontecimiento personal*, en el que fue creado por Dios en un acto estrictamente personal, que se prolonga en una *conversación personal* de Dios con los seres humanos a través de su pueblo elegido, con el cual establece una alianza, que se ve ratificada a lo largo de la historia. Esta relación personal de los hombres con Dios se ve, por fin, completada desde la nueva visión de un futuro comprendido desde la promesa de Dios de salvar a su pueblo. Así el pueblo de Israel construye toda su historia como una trayectoria que se inicia en un momento y va hacia el cumplimiento de la palabra de Dios, de la promesa.

Ahí radica la enorme importancia que en la imagen bíblica del ser humano tiene el *oído y la escucha*. El hombre es fundamentalmente *saber escuchar* y por supuesto *saber responder* adecuadamente. Esta faceta, sin embargo, ha quedado prácticamente silenciada hasta la actualidad que ha sido recuperada —o lo está siendo— fundamentalmente desde la crítica heideggeriana a la cultura occidental, que primaría la orientación objetivista inherente a la vista, crítica que se ha hecho efectiva también a través de E. Levinas, con su filosofía del Otro; con Derrida, con su filosofía de la Diferencia, y con Buber, con su filosofía dialógica. Precisamente esta

peculiaridad del pensamiento antropológico hebreo nos enseña hasta cierto punto cuál es el sentido de estas páginas o de este acceso a la historia del pensamiento: no se pretende en ellas acceder a lo que una época pensó sobre el ser humano, cuestión enormemente importante desde una perspectiva hermenéutica, cuya función en la antropología filosófica me he esforzado en aclarar; sino que de lo que se trata es de comprender algunos rasgos fundamentales de un época, a saber, aquellos que constituyen todavía nuestra imagen del ser humano.

## 2.2. La influencia platónica en el pensamiento hebreo

Pero el mensaje hebreo queda también profundamente interpretado, en lo que concierne al humano, con la traducción de la Biblia al griego. Es la concepción del ser humano de esa traducción influida por el dualismo platónico la que es eficaz en el cristianismo. La tradición dualista griega es decisiva para la configuración del pensamiento cristiano a través de la Biblia, que es interpretada desde el dualismo. El pensamiento hebreo inicialmente no tenía una conciencia de la existencia de un alma como un principio propio separado. El espíritu insuflado por Dios al crear a Adán no es el alma como una entidad separable del cuerpo. Dios modeló al hombre con barro del suelo y sopló en su nariz un aliento viviente (*jaiim*), y el hombre surgió como una *nefesh* (= un ser viviente). El espíritu, *ruaj*, eleva la vida humana (*nefesh-basar*) —donde *basar* es la encarnación del *nefesh*— a un nivel superior, que depende de la alianza de Dios con el pueblo de Israel, por eso el humano de otros pueblos, por ejemplo, el egipcio, es solo un humano y no alguien que participa del espíritu divino, porque no está elevado a ese nivel, al nivel del *ruaj*. Por eso, en el pensamiento hebreo no existe al principio la idea de la resurrección de un «cuerpo», sino de un «durmiente», porque la persona (*nefesh-basar*) es conocida por su nombre y Dios la puede llamar por su espíritu, por su *ruaj*. La *nefesh* permite continuar la identidad personal mientras que el *ruaj* infunde la nueva vida.

El helenismo dualista se hace presente en los libros de la *Sabiduría* que se escriben en Alejandría, en torno a los años 100 a 50 antes de nuestra era, cambiando la primera concepción. El cambio se ratifica en la traducción de los Setenta, donde *basar* es traducido a veces como *soma* (cuerpo) y *nefesh* como *psyché* (alma). También el historiador Flavio Josefo (37/38-101) llega

rá a decir que «las almas puras subsisten después de la muerte y alcanzan un lugar altísimo en el cielo».

Por tanto, en esta antropología dualista somos todos radicalmente herederos de Grecia, a pesar de que en la antropología del Nuevo Testamento se mantiene, al menos en alguna medida, la antropología hebrea prehelénica, pues *basar* no es traducido como cuerpo sino como *carne*<sup>1</sup>. Pero pronto esta carne será contaminada por el pecado y separada del alma. Así, a su vez, el Nuevo Testamento será reinterpretado desde las categorías griegas. En general, hay que decir que en la traducción de los setenta se eliminó del pensamiento hebreo prácticamente la totalidad de su cualidad estereométrica<sup>2</sup> en torno a sus ideas sobre el ser humano. Sólo la noción de historia, que es asumida totalmente por el cristianismo y era extraña al pensamiento griego, es eficaz.

### 3. LA IMAGEN CRISTIANA DEL HOMBRE

Efectivamente el cristianismo hereda la noción hebrea de historia, pero ampliándola en el sentido del estoicismo, rompiendo de ese modo el particularismo judío, ya que frente a la razón étnica, de la que tan impregnada estaba la Biblia, a la hora de definir al pueblo judío como sujeto de la historia, el cristianismo impone, por la obligación de explicar el evangelio a todos los pueblos, un universalismo —eso es lo que significa «catolicismo»— que no podía menos que sintonizar con las ideas cosmopolitas del estoicismo, en cuyo contexto cultural se desarrolló el cristianismo. Mas el hombre cristiano no es el hombre estoico, ya que el género humano tiene un sentido que acentúa la separación de la naturaleza. El hombre ha sido arrancado a la naturaleza por la Historia de la Salvación. Esto lleva a una revalorización ontológica del ser humano, que ha perdurado en todos los humanismos hasta la actualidad, aunque sea independizándose de su vinculación con Dios.

---

<sup>1</sup> Para entender el matiz, hay que tener en cuenta que la carne es el cuerpo animado y por tanto el comienzo del alma, que, por ello, la carne no puede ser separada del alma, como veremos en la *Antropología filosófica II*.

<sup>2</sup> Se llama cualidad estereométrica a la forma de expresar propia de los semitas, en la que los temas se exponen más por juxtaposición de términos sinónimos que por conceptos precisos y que son además utilizados más en función metafórica o metonímica en la que un término que para nosotros designaría una parte del cuerpo para ellos designaría un rasgo humano: de ahí la imposibilidad de traducir los términos básicos con la precisión que se les atribuyó en griego (cf. Wolf, 1975, p. 22).

Por eso el hombre cristiano, heredero del hebreo, ya no viene determinado desde la cosmología, como ocurría en Grecia, sino desde la teología. Precisamente la importancia que en la teología adquieren ciertas disputas sobre cuestiones fundamentales del cristianismo referentes a la persona del Fundador, lleva a desarrollar una problemática y una terminología muy precisa que ha de tener importantes repercusiones en la filosofía del hombre; sobre todo teniendo en cuenta que el mensaje cristiano es un mensaje individual, en el cual la sociedad, en este caso, la Iglesia, es decir la Asamblea de los creyentes, es mediadora de la Salvación, pero siendo los individuos sus destinatarios; solo ellos son responsables de su vida; solo ellos son los sujetos de salvación o condenación; de ahí que en el cristianismo la adhesión es personal e individual.

Desde esa perspectiva el cristianismo aparece como avanzadilla del personalismo e individualismo. La insistencia cristiana en la inmortalidad personal da un sello particular a la imagen del hombre que implica. Hay, sin embargo, un detalle en la imagen cristiana que ha de provocar a la larga serios problemas y que incluso terminará *mostrando* cierta incompatibilidad con el saber antropológico tal como es propuesto por la antropología filosófica. Los ilustrados del siglo XVIII lo van a percibir con especial perspicacia. Para el cristianismo la naturaleza humana salió inocente de las manos de Dios, pero en un acto decisivo de su voluntad el hombre pecó y degradó la naturaleza con la que había sido creado. Sólo la venida de Jesús de Nazaret pudo restaurar para el género humano la posibilidad de salvación mediante lo que se llama la Redención. Ahora bien, el que cada uno se salve es ya cuestión de la Gracia. Nunca se sabe muy bien si esa gracia es exigida por la actuación del hombre o es donada de modo verdaderamente gratuito.

De todos modos un punto es decididamente importante para nosotros: el Mal está en la naturaleza humana, no porque saliera ya mala de la mano de su Creador, sino porque Adán la convirtió en radicalmente mala. Pues bien, la imagen del hombre propia de una antropología *filosófica*, cuyas bases se ponen, como veremos, en el siglo XVIII, no puede partir de la posición de una naturaleza humana radicalmente mala, sino, diríamos hoy, a lo sumo neutral. En realidad Husserl defiende que en el ser humano hay tendencias malas y tendencias buenas, aunque es más fácil que se consoliden los resultados de tendencias malas. Pero entonces, el origen del mal está ciertamente en las tendencias malas de los humanos, magni-

ficadas por la consolidación del mal en la sociedad o en la cultura, es decir, en ámbitos exteriores, aunque ese mal rápidamente quede interiorizado. El sentido de Rousseau será centrarse en este elemento exterior. En ese sentido muestra una diferencia radical con el cristianismo. Desde esa perspectiva es necesario señalar la dificultad de conciliar una filosofía del hombre con una teología del hombre, ya que la explicación de la génesis del mal y, por tanto, de la génesis de la alienación humana es profundamente distinta.

#### 4. EL SENTIDO ANTROPOLÓGICO DEL RENACIMIENTO

##### 4.1. Aspectos básicos de una arqueología del saber sobre el ser humano

La arqueología de una ciencia presupone dos principios básicos: en primer lugar considera que una ciencia no es solo una recopilación de *hechos*, sino una recopilación de hechos ordenados, seleccionados y explicados según *teorías* que actúan como principios ordenadores de la realidad con los que el científico se acerca a los hechos en su trabajo de investigación. En segundo lugar, la arqueología de una ciencia distingue la *ciencia explícita*, de cuya génesis trata, del *saber implícito* a partir del cual se constituye un *espacio epistémico* que da lugar a la ciencia explícita. Este espacio epistémico se nutre de principios culturales y de las ideas sociopolíticas propias de una época; por todo ello el científico no es una persona que nada aporte, que sea «neutral», o que actúe como un espejo; el científico es heredero del saber implícito y se mueve en el espacio epistémico que termina afirmándose o formulando sus rasgos más esenciales en una teoría que aplicada a los hechos dará lugar a la ciencia explícita. Es un error situar el nacimiento de la antropología social y cultural en el siglo XIX, tal como suele figurar en los manuales de antropología. En el siglo XIX se perfila con gran nitidez la antropología explícita; pero la teoría que en ese siglo sirve para explicar los hechos diferenciales humanos, dando así lugar a la antropología cultural explícita, había nacido el siglo anterior; pero el nacimiento de tal teoría en el siglo XVIII es resultado de una serie de movimientos que habría que hacer retroceder al siglo XV y XVI, siglos en los que se constituye el espacio epistémico de la antropología en general; un espacio que originará no solo la antropología social y cultural, sino otras ciencias humanas y, a la postre, la antropología filosófica.

El espacio epistémico que se constituye en los siglos XV y XVI, y que está muy alejado, en el tiempo, de una antropología explícita, tiene tras de sí un saber implícito, una antropología implícita que le da color y le marca algunas líneas significativas. Es un error considerar que en la Edad Media no hay un saber del hombre por el hecho de no haber un espacio epistémico-antropológico y una antropología explícita. En la Edad Media no hay ciertamente un espacio epistémico antropológico, es decir, un marco para el saber que encuadre a ese ser distinguiéndolo de los demás y orientando el interés de la reflexión hacia ese objeto; en la Edad Media el ser humano está perfectamente pensado desde Dios y el mundo; Dios y el mundo son los marcos que delimitan todo discurso posible sobre el humano; precisamente por eso no hay antropología explícita.

Sin embargo, algunas ideas directrices de la imagen del hombre propia de la Edad Media actuarán o mantendrán aspectos vigentes en el espacio epistémico antropológico que se abrirá en el Renacimiento, se irá llenando de contenido en la Edad Moderna y terminará por dar a la luz la antropología explícita científica del siglo XIX y, por supuesto, la antropología filosófica.

#### **4.2. El nacimiento de la actitud antropológica en el Renacimiento**

Para una arqueología de la antropología el Renacimiento supone una ruptura y una continuidad con la Edad Media. En efecto, en esa época se romperá el espacio teológico que era marco de referencia privilegiado y será sustituido por un espacio epistémico antropológico; pero alguna de las ideas básicas del nuevo espacio epistémico procederá de la antropología implícita medieval. Una de las ideas básicas de todo el período medieval es la rehabilitación ontológica del ser humano, que es arrancado de la cadena de los seres para convertirse desde un esquema teológico en sujeto personal de los designios divinos, que el ser humano puede cumplir con ayuda de la Gracia. El ser humano tiene un alma llamada a metas o fines situados más allá de todo lo mundano. Mas este destino, conseguido y garantizado por la Historia de la Salvación, no es exclusivo de los europeos, pues todos los seres humanos, sin distinción, están llamados a realizarlo, pues, si son tales, son hijos de Dios. El Dios cristiano no elige a un pueblo y reprueba a otros, porque es Dios Padre de todos los seres humanos y por todos murió su hijo Jesús.



El espacio epistémico propio de la Edad Media se quebrará en el Renacimiento como consecuencia de la creciente desacralización de lo humano y la progresiva referencia de sus destinos a aspectos profanos. Sin embargo, el nuevo espacio epistémico antropológico que sustituirá al teológico incluirá ideas procedentes de la rehabilitación ontológica medieval que acabamos de describir. El Renacimiento se fija en el ser humano en sí mismo, aceptando la dignidad que en la Edad media se le había concedido, si bien tal dignidad ya no será entendida desde la teología sino desde las posibilidades propias del ser humano visto en sí mismo. Ese es el sentido del magnífico y sintomático texto de Pico della Mirandola *De hominis dignitate* (1486). Por eso en la antropología del Renacimiento se buscará ante todo, como dice Groethuyssen, «determinar el valor del hombre» (1975, 197); para ello se buscarán las expresiones más intensas de la humanidad, convirtiéndolas en norma o modelo que conviene imitar. Hay que reseñar también la contribución de Nicolás de Cusa, que llegó a llamar al ser humano microcosmos.

Pero el punto fundamental de la actitud antropológica que configura el espacio epistémico antropológico de la época renacentista es el descubrimiento del OTRO en cuanto OTRO; este descubrimiento constituye el inicio de la aventura antropológica y tuvo lugar al romperse el esquema mental del Medioevo; en efecto, la pérdida de vigencia del esquema ideológico medieval obligó a los renacentistas a buscar otros esquemas desde los que explicarse y comprenderse, acudiendo para ello a los clásicos. La ida a los clásicos, buscando otros modelos de interpretación, y la vuelta a sí mismos, enriquecidos por la experiencia de la «convivencia» con los clásicos, constituye la base formal esencial de lo que hemos llamado la actitud antropológica que configura el nuevo espacio epistémico antropológico. El OTRO, al que se recurre como fuente de inspiración, modelo o norma para la vida renacentista, es ante todo puesto en sí mismo: el *otro vale por sí mismo* y no por lo que pudiera anunciar para etapas posteriores; pero para el hombre renacentista el clásico *vale más* y por eso es un ejemplo de máxima realización de las posibilidades humanas. El OTRO es un conjunto de circunstancias y hechos que hay que conocer por sí mismos y desde él mismo, pero a la vez representa o implica una serie de valores más estimables que los que presenta el propio hombre renacentista.

La actitud antropológica nacida en el espacio epistémico antropológico incluye, pues, en primer lugar, la pregunta explícita por los seres hu-

manos en su realidad concreta y en sus posibilidades; en segundo lugar, una actitud crítica respecto a uno mismo a partir de la sobreestima de los otros, que, por lo tanto, no solo son enfocados en sí mismos sino aceptados como metas o valores orientadores para nosotros. Por todo ello la época renacentista es desde una perspectiva arqueológica mucho más que un renacimiento.

### 4.3. El impacto de la conquista

Sin embargo, el humanismo renacentista no fue capaz de ofrecer una verdadera antropología científica, a pesar de las obras que a finales del siglo xv dan testimonio de la apertura del espacio epistémico de la antropología, incluso en 1501 aparece ya una obra de M. Hundt *Antropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*. Pero para los renacentistas tenía más relevancia insistir en la dignidad y excelencia del hombre, es decir, en el hombre como valor, que como hecho o realidad fáctica. Para orientar el interés antropológico también hacia los hechos será precisa la mediación de otro acontecimiento político de gran envergadura; en este sentido la conquista y colonización de América actuarán de mediadores en la profundización del espacio antropológico, dándole a través de complejas circunstancias un nuevo contenido, del que en el siglo xviii surgirá el esquema decisivo para la constitución de la antropología en el sentido estricto del siglo xix. Sigamos brevemente las líneas de actuación de la conquista y colonización de América.

América obliga a los europeos a enfrentarse con una serie de problemas prácticos y teóricos que terminarán por repercutir en la imagen que los europeos tienen de sí mismos y consiguientemente afectarán al nuevo espacio epistémico que hemos visto nacer. Vamos a mencionar algunas circunstancias especialmente relevantes en este proceso. El descubrimiento de América ensancha enormemente el horizonte del OTRO; América es una tierra poblada de seres humanos; pero ¿son tales seres como nosotros? No es fácil decidir que son infieles, pues jamás habían oído hablar de la Historia de la Salvación; además, según el ecumenismo cristiano, todos los hombres son iguales porque todos son hijos de Dios; los amerindios no podían ser de una naturaleza inferior. A esta conclusión parecen haber llegado los Reyes Católicos con bastante rapidez, asesorados por religiosos, apresurándose a enviar misioneros para instruir a los amerindios en la ver-

dad del Evangelio. La prohibición de vender como esclavos indios caribes traídos por Diego Colón en 1495 da fe de ello (cfr. Abellán, 1979, 462).

Sin embargo, los hechos de la conquista actuarán sobre esa primera seguridad rompiéndola. Los OTROS, los amerindios, no son esclavos ni mucho menos animales irracionales, pero tienen que ayudar a conseguir los beneficios económicos, sin los cuales la conquista ni es viable ni tiene sentido; por ello no serán esclavizados sino *encomendados* a un colono para que le trabajen las *encomiendas*, especie de fundo asignado a cada colono. El trabajo brutal de las encomiendas pronto habría de provocar problemas de población en las primeras islas colonizadas. Ya en la primera década de 1500 existen problemas de mano de obra en las encomiendas, necesitando reclutar nuevos posibles encomendados; para ello se organizan verdaderas cacerías entre los indios que viven en zonas lejanas o en el interior de las islas. Por otro lado, el contacto de euroasiáticos, en gran medida inmunes, después de convivir con ellas más de 10.000 años, a las tres enfermedades propias de los animales domésticos, la gripe (aves), el sarampión (cerdos) y la viruela (ganado vacuno), produjo de inmediato una mortandad brutal, pues los amerindios no tenían absolutamente ninguna defensa frente a esas enfermedades.

Es en este contexto en el que empieza la discusión del carácter humano de los indios. Los misioneros tenían la idea clara: los indios son personas, hijos de Dios y, por lo tanto, miembros de la misma familia humana. Pero ellos conocían la realidad de las cacerías y del trabajo a que se veían sometidos los indios. En 1511 Fray Antonio de Montesinos pregunta a los fieles en el sermón si es que los indios no son humanos, si no tienen almas racionales y si no se dan cuenta que tienen que amarlos como a sí mismos; y les advierte que, si no asumen esos planteamientos, no se podrán salvar (cfr. Abellán, ob. cit. 431). Habrá quienes lleguen a excomulgar a los que participen en cacerías humanas. Fray Bartolomé de las Casas, él mismo colono y encomendero, a partir de 1514 se convierte en defensor de los derechos de los indios. El resultado de la defensa que los misioneros hicieron del carácter humano de los indios, frente a los colonos, se saldó con la importante bula de Paulo III de 1537 *Sublimis Deus*, en la que se asegura el carácter humano de los indios, que son *veri homines fidei catholicae et sacramentorum capaces*, es decir, los indios son «verdaderos seres humanos, y aptos para la fe católica y los sacramentos». Dos años después, el P. Francisco de Vitoria, en su famosa *Relectio de indiis*, [Lecciones sobre los in-

dios] reconocerá a los indios todos los derechos inherentes a las personas, fundando las relaciones entre los pueblos, es decir, el Derecho internacional, en el *derecho* que el *hecho* de ser persona conlleva. Ser persona es un valor anterior a la aceptación de la ley y es fuente del derecho a organizar la vida de modo que garantice todo lo necesario para la persona; por eso el expolio y la depredación a que estaban siendo sometidos los indios no eran legítimos.

Todo esto implica que la humanidad es mucho más amplia de lo que se había pensado, y que la igualdad de los seres humanos no se ve afectada por la enorme diferencia en las costumbres. Sin embargo, la imposición de la tesis de la igualdad generará una importantísima literatura sobre el carácter bárbaro o no de los otros, que ha de servir de marco intelectual para el nacimiento posterior de una clasificación decisiva en la historia de la antropología. No será ajeno a ese matiz la condena por parte de Las Casas de los efectos de la colonización, que llevaban a pensar que la verdadera Barbarie estaba en Europa y no en América. Ante la conquista, el ideal renacentista que pretende asumir los modelos clásicos parece haber quebrado. El humanismo a través de los clásicos no ha supuesto una regeneración de los hombres; por lo que es preciso pensar un nuevo orden que asuma como modelos otros modos de vida. Por todo ello, en el debate sobre el carácter de los indios se genera la idea de que éstos no solo son personas sino, además, de que son personas mejores que nosotros, pues solo nosotros hemos sido capaces de actuar cruelmente contra ellos. Así el conocimiento de los otros cuestiona la confianza en nosotros y el ideal de la regeneración por el clasicismo, dibujándose en el horizonte un nuevo ideal humanista, que debe tomar como base, no al otro clásico —al fin y al cabo muy cercano— y poco diferente, sino al otro americano, más cercano en el tiempo, aunque culturalmente mucho más alejado.

Mientras tanto la conquista generaba una decisiva literatura práctica, por parte de los misioneros para poder incidir en la predicación de la fe; por parte de los colonizadores para organizar la colonización. Pero esa verdadera «antropología aplicada» no logrará generar teorías claras que se constituyeran en tradiciones aplicadas a explicar los hechos diferenciales. Todavía serán necesarios varios rodeos para que surja tal teoría. Quizás sea el P. Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* quien empieza una seria reflexión sobre el origen del hombre americano, iniciando una discusión de gran alcance antropológico (ver Llinares, I, 304 ss) y el prime-

ro que, en otra obra suya: *De promulgando Evangelio apud India*, [Sobre la promulgación del Evangelio a los indios] ofrece una clasificación evolutiva de los otros, cuestión que, como veremos, será el verdadero motor que genere las explicaciones básicas de la primera antropología cultural.

Montaigne será presumiblemente quien a través de la crítica moral de la cultura europea, aceptando la quiebra del ideal renacentista, transmita los resultados de la discusión sobre el concepto de barbarie. En unas de las más famosas páginas de sus *Ensayos* (*Ensayos* I, cap. XXX, pp. 215 ss.) distingue lo salvaje de lo bárbaro, criticando el trato que hemos dispensado a los otros, cuyas buenas virtudes naturales «hemos bastardeado [...] para acomodarlos al placer de nuestro gusto corrompido» (p. 217); los salvajes son buenos, pues son «esos pueblos como los frutos a que aplicamos igual nombre por germinar y desarrollarse espontáneamente» (ib.); pero también entre los otros hay barbarie, si comparamos los modos crueles de comportarse en relación a los demás con «los preceptos que la sana razón dicta»; pero aun en este caso, sigue, no son bárbaros «si los comparamos con nosotros que los sobrepasamos en todo género de barbarie» (p. 220). (*Ensayos*. I, pp. 215 ss.).

Tenemos, pues, ya a finales del siglo XVI, y como resultado de una dilatada polémica, pensados los decisivos conceptos de salvajes, bárbaros y civilizados; mas ese pensamiento no ha surgido fundamentalmente para clasificar pueblos según los hechos culturales que presentan, sino para designar *la situación moral no solo de los otros sino también de nosotros*; por eso la distinción entre salvajes y bárbaros es a finales de siglo una distinción fundamentalmente moral que, por tanto, nos implica también a nosotros. En general no se debe perder de vista el contexto moral que hasta finales del siglo XVI colorea el espacio epistémico antropológico, por lo que el cuestionamiento de los otros termina siendo un cuestionamiento de nosotros mismos.

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La bibliografía aquí recomendada no pasa de ser una pequeña muestra que evita las obras de especialización más actuales sobre cada uno de los períodos mencionados. En primer lugar conviene leer el capítulo 2 del librito de Scheler *La idea del hombre y la historia*, La Pléyade, Buenos Aires o Revista de Occidente, 1926, tomo XIV. Sobre un ejemplo fundamental de la antropología griega, en este caso Platón, puede leerse el cap. III del libro de Leslie Stevenson *Siete teorías sobre la naturaleza humana*, Tecnos. De este mismo libro interesa para este tema el cap. IV sobre la imagen del hombre en el cristianismo. Con el mismo objetivo puede leerse el librito de J. Moltmann, *El hombre, antropología cristiana en los conflictos del presente*, Sígueme, 1973, el cual, además de ofrecer las ideas básicas de una antropología cristiana —especialmente pp. 33-39—, enmarca tales ideas en el contexto o problemática actual; en cuanto a otras elaboraciones actuales del pensamiento antropológico cristiano, tal vez la más interesante sea la de Rahner; una introducción a ese pensamiento puede leerse en «Espíritu en el mundo. La antropología de K. Rahner», por J. L. Ruiz de la Peña, en el libro de Juan de Sahagún Lucas (dtor.) *Antropologías del siglo xx*, Sígueme, 1976, <sup>3</sup>1983.

Sobre el pensamiento hebreo creo que lo más asequible sigue siendo el libro de Wolf, *Antropología del antiguo testamento*. En general también será muy útil para todo este tema el libro de Radhakishnan y Rajú, *El concepto del hombre*, F.C.E. que toca el concepto del hombre en el pensamiento griego, hebreo, chino, japonés e hindú.

Sobre la idea de hombre en el Renacimiento existen dos estudios básicos, por un lado la obra de Dilthey (1944a) *Hombre y mundo en los siglos xv y xvi*, F.C.E.; y por otro el de A. Heller *El hombre del Renacimiento*, editorial Península, 1980.

Sobre la razón de la vulnerabilidad de la población de los nuevos continentes puede leerse en Jared Daimond, *Armas, gérmenes y acero: breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, Madrid, Debate, 2006.

## **EJERCICIOS PRÁCTICOS**

1. La definición del ser humano como ser racional ¿capta en profundidad la imagen griega del ser humano?
2. ¿Por qué para el pensamiento hebreo el ser humano es fundamentalmente un ser que escucha y oye?
3. ¿Qué elementos asume el cristianismo de la imagen clásica?
4. ¿Qué significa «actitud antropológica» y qué consecuencias tiene su nacimiento para una antropología filosófica?

## Tema VI

# La imagen del hombre en la Edad Moderna

1. La antropología en el siglo XVII: Descartes, Pascal y Montaigne: el pensamiento del hombre máquina.
2. La ideología colonial y el camino a la pérdida del carácter moral del saber antropológico.
3. La ilustración, el saber al servicio del hombre: J. Jacob Rousseau.
  - 3.1. El estudio del hombre y el de los hombres.
  - 3.2. Sentido crítico de la antropología de Rousseau.
  - 3.3. Las tres antropologías de Rousseau.
4. Kant y sus tres antropologías.
  - 4.1. Dificultad de la antropología kantiana.
  - 4.2. La antropología en sentido pragmático.
  - 4.3. La tercera antropología de Kant.





Este tema va a estar dedicado al estudio somero de los hitos claves de la Edad Moderna de cara a la configuración de la imagen del hombre actual. Pero en este caso ya nos las tenemos que ver con temas que nos afectan directamente, porque la actualidad es decididamente continuadora, heredera o hija de las ideas que agitaron esos fructíferos años, que, asumiendo con fuertes cambios la herencia del Renacimiento, llega hasta principios del siglo XIX. La riqueza del material antropológico es, si cabe, mayor que en los siglos anteriores, pues, si algo caracteriza a esta época, es precisamente el iniciar una filosofía que pone necesariamente al ser humano como punto de partida. Ya hemos dicho que el conocimiento de los otros cuestiona la confianza en nosotros y en el ideal de la regeneración por el clasicismo, dibujándose en el horizonte un nuevo ideal humanista que debe tomar como base no al otro clásico —al fin y al cabo muy cercano y poco diferente— sino al otro americano, más cercano en el tiempo, aunque culturalmente mucho más alejado. Montaigne inicia una crítica moral de la cultura europea, aceptando la quiebra del ideal renacentista, y transmitiendo, con ello, los resultados de la discusión sobre el concepto de *barbarie*, como ya lo hemos anotado. A finales del siglo XVI, y como resultado de una dilatada polémica, tenemos pensados los decisivos conceptos de salvajes, bárbaros y civilizados; mas ese pensamiento no ha surgido fundamentalmente para clasificar pueblos según los hechos culturales que presentan, sino para designar la situación moral, que no debemos perder de vista, pues el cuestionamiento de los otros es un cuestionamiento de nosotros mismos.

Por eso, si el Renacimiento se caracteriza por descubrir la actitud antropológica, es decir, la necesidad de estudiar a los otros como otros modelos de ser humanos, para eventualmente imitarlos, iniciando así una actitud que representará la base filosófico-moral del saber del hombre, Descartes iniciará dentro de ese mismo espíritu una filosofía que, si ha de estar fundada, ha de partir necesariamente del ser humano, aunque sea

bajo la forma del *cogito*, de la conciencia. A partir de entonces la conciencia será ya el hecho fundamental de la Edad Moderna.

## **1. LA ANTROPOLOGÍA EN EL SIGLO XVII: DESCARTES, PASCAL Y MONTAIGNE: EL PENSAMIENTO DEL HOMBRE MÁQUINA**

La Edad Moderna se caracteriza, en lo que a nosotros nos interesa, por dos rasgos muy importantes, es una edad en la que se desarrolla masivamente el comercio y las nuevas empresas. En ella surgen los burgueses que terminarán por arrebatarse a la nobleza el poder. En ese contexto la necesidad de confianza y seguridad es fundamental. El segundo hecho de un alcance ilimitado es el nacimiento de la ciencia física de la mano fundamentalmente de Galileo, mediante la capacidad de convertir los datos de los sentidos en indicio de una causalidad matematizable que nos puede ayudar a predecir el comportamiento de las cosas de la naturaleza. Detrás de la ciencia natural hay una descalificación del mundo de los sentidos, porque en ellos no estaría la verdad, por más que fueran índices de elementos cuantificables.

La filosofía que se pone en marcha en la Edad Moderna responde a estos dos acontecimientos. Respecto al siglo anterior, en los comienzos de la Modernidad, ira desapareciendo paulatinamente el carácter filosófico y moral que alentaba en el espacio epistémico antropológico, hasta el punto de que surgirá una antropología al margen de cualquier planteamiento filosófico e incluso moral. Esa neutralización de lo moral podría provenir del giro que Descartes introdujo en la filosofía, y que ya será determinante de toda la tradición filosófica posterior y en no menor medida del saber antropológico.

Descartes piensa en su filosofía el hecho científico puesto en marcha por Galileo, sobre todo el hecho de la desconfianza frente a los sentidos. Por otro parte, el desarrollo de la matemática le ofrece un modelo de pensamiento seguro. Desde entonces la ciencia natural será el principal estímulo para la filosofía. Esa peculiar situación de Descartes va a llevar a una imposibilidad de pensar las diferencias y la historia, pues éstas se desenvuelven en el ámbito de los sentidos, con ello Descartes inauguraba un periodo filosófico en el que no había lugar para las ciencias humanas. En efecto, el núcleo de la filosofía de Descartes consiste en la posición

de una *naturaleza mecánica* (la prevista por Galileo), de la que se ha retirado todo significado humano, y de un *cogito* que constituirá el asiento firme para la construcción de la filosofía, pero que a la vez está recluido en un interior no exteriorizable de la máquina más perfecta que es el cuerpo. Este *cogito* no tiene contacto con el mundo, por lo que la ciencia solo puede encontrar asiento en la inmanencia del *cogito*; el mundo de los sentidos es refractario a la certeza. El *cogito* cartesiano podrá ser rico en estructuras mentales innatas, pero tiene que ser abstracto, pues está aislado del mundo y de la realidad, siendo ajeno a ambos; por eso tal *cogito* no permite pensar las ciencias humanas, pues no admite diferencias. Tomando el *cogito* como referencia, todos los seres humanos son iguales; las diferencias solo son posibles en el terreno de la sensibilidad, conducta corporal, organización social, etc., en lo que después se llamará cultura; pero el *cogito* está desligado de la cultura. Por eso la filosofía, en la medida en que siga la tradición cartesiana —o trate de refutarla pero siguiendo en el mismo terreno de juego—, solo será filosofía de un universal e idéntico, postulado abstractamente como un sujeto trascendental que no se logra a través del estudio de las diferencias culturales en que aparecen los humanos. La filosofía, como dice Lévi-Strauss, «podría aspirar a fundar una física, pero renunciaba a fundar una sociología» (Lévi-Strauss, 1979, 40). Dada la extraordinaria influencia del pensamiento de Descartes, con él el estudio de las diferencias humanas, tema de la antropología cultural, quedará fuera del ámbito de la reflexión filosófica, e incluso quienes las tomaron como motivo de reflexión pronto fueron atraídos a la gran corriente de la filosofía, más centrada en el ensayo de pensar el hecho de la ciencia natural.

Como veremos, las consecuencias para la antropología científica fueron de largo alcance; pues al perder el estudio de las diferencias el aliento de la filosofía, prevaleció el estudio de los otros como un hecho al margen de lo que para nosotros pudiera significar. Con ello se iniciaba un difícil proceso para la antropología, pues, convertida en etnología, se limitaba en su saber, reduciéndose al estudio de los salvajes y los bárbaros, con lo cual no podía menos de distorsionar su objeto, pues tal limitación, como veremos ampliamente, solo es posible postulando una ruptura en la especie humana, lo que necesariamente suponía poner al otro en un lugar inferior. Por otro lado, cuando la antropología ha creído haber superado esa etapa y ha pretendido estudiarnos también a nosotros, al carecer de una preocupación filosófica, ha sido atrapada en las redes del escepticismo a través

del relativismo. Con lo que la filosofía expulsada por la puerta, se colaba, como tantas veces, subrepticamente por la ventana, pero ahora en forma de ideología.

Con Descartes, sin embargo, se ponen en marcha o adquieren formulación otras tendencias que han de tener a la larga un alcance extraordinario: Descartes formula epistemológicamente los presupuestos de la ciencia que había iniciado Bacon y que se profundizaría en Galileo. La *racionalidad limitada* que la ciencia representa asumirá forma filosófica en Descartes, a partir del cual el mundo será un mundo del que se habrá retirado lo humano, que a partir de entonces se concentrará en la interioridad de la subjetividad. Frente a esa interioridad el cuerpo se convierte en una cosa del mundo, pero de un mundo que no tiene atributos humanos.

Resulta sumamente interesante que precisamente en ese mismo momento del alumbramiento de la Edad Moderna surja también una discusión de la máxima actualidad y que solo ahora ha cobrado toda su importancia, el alcance del mecanicismo en el ser humano: la posibilidad de entendernos desde el modelo de la máquina, que, por entonces, siguiendo el modelo de la física, se utilizaba también como modelo del funcionamiento del mundo. Los autómatas empiezan a ser mencionados en la literatura filosófica y Leibniz convierte en cálculo partes importantes del razonamiento humano. Pero no solo eso, a tales intentos de convertir la razón en mecánica no podía menos de seguir el intento de pensar también al hombre como una máquina.

Son muchas, sin embargo, las líneas que confluyen en el siglo XVII; pues mientras Descartes formula unos principios que por su belleza clara no podían menos de tener un largo alcance, el propio Pascal hará resonar en el espacio filosófico preguntas tremendamente comprometedoras y que no podían menos que despertar la necesidad de profundizar en el tipo de ser que es el humano, escindido entre la razón y el corazón. Por otro lado también Montaigne sacará interesantes consecuencias de las noticias que nos llegan de los otros continentes. Qué es el ser humano es una pregunta que se plantea ya explícitamente y que ha de ser respondida, así se empieza a ver por entonces, mirando *solo* —y este es un convencimiento de esa época— a los seres humanos, pero no solo a *nosotros*, los europeos, sino también a los otros seres humanos que estaban introduciéndose en el mundo humano conocido, los hombres y mujeres de otros continentes.

## 2. LA IDEOLOGÍA COLONIAL Y EL CAMINO A LA PÉRDIDA DEL CARÁCTER MORAL DEL SABER ANTROPOLÓGICO

El movimiento de las ideas de los siglos siguientes es, sin embargo, muy amplio, pues el nacimiento del espíritu científico, contemporáneo del descubrimiento y colonización de América, no podía quedar sin unas consecuencias que terminarán por eliminar del espacio epistémico antropológico el trasfondo moral que, como ya lo sabemos, le era consustancial. En realidad la etnografía generada por el interés práctico tanto de los misioneros como de los colonizadores y políticos no llegó a aunarse totalmente con ese interés moral. Los teóricos españoles estaban enfrascados más en los problemas morales que surgían de la actividad política que en la discusión de los informes concretos de la literatura de Indias; la etnografía española no se sumó decididamente a ese interés teórico que, por su parte, mantenía el elemento moral en el espacio epistémico. Hizo falta otro elemento mediador para que el elemento moral del espacio epistémico, que hemos visto presentarse en Montaigne, se convirtiera en un esquema teórico que habría de ser decisivo en el nacimiento de una antropología científica en el sentido moderno. Ese elemento será la ideología colonial, que tiene sus raíces en la propia colonización española, pero que se hará plenamente efectiva en Europa en los siglos siguientes.

La *ideología colonial* toma verdadero cuerpo a partir de los problemas prácticos que surgieron sobre todo en las colonias francesas con las poblaciones *africanas* sometidas a *esclavitud* en América. La dureza del sistema esclavista provocó numerosas rebeliones y la constitución de bandas de fugitivos que hostigaban las plantaciones. Las dificultades crecientes del sistema esclavista aconsejan proceder a su revisión, pues «el negro bien tratado, bien alimentado, trabajará mejor, vivirá más tiempo y la fecundidad de las mujeres bastará para reemplazar a los que mueran o caigan enfermos» (cfr. Duchet, 1975, 134). La seguridad del sistema económico recomienda integrar a los esclavos —o a los indios— en la cultura occidental, es decir, civilizarlos, pues esa era la única forma de eliminar lo que interpretaban como indolencia de los salvajes, pues ese comportamiento sería consecuencia de la falta de necesidades y desaparecería a medida que las vayan contrayendo, como dice el Barón de Bessner (cfr. Duchet, ob. cit., 191 ss.).

El colonialismo exige civilizar a los salvajes, para lo cual estos deben ser pensados en un estadio anterior, idea consecuente también con la no-

ción misma de *misión*. Así se afianza conscientemente la idea de que el salvajismo es anterior a la civilización, no solo otro estado de la humanidad. Esta idea aparece con toda claridad en Malouet, que se muestra disconforme con los planteamientos expuestos, pero no pone en tela de juicio «la posibilidad de la civilización de cualquier parte de la especie humana. Sin duda alguna, en Europa, dice, empezamos siendo lo que son ahora los indios de América». (cfr. Duchet, ob. cit., 193); la idea de la evolución de la cultura está dada ya en el siglo XVIII. Los salvajes son nuestros *primitivos*, son lo que nosotros éramos *antes*. En este esquema dicotómico, que opone los salvajes primitivos a los civilizados, se introducirá la barbarie como un estadio intermedio más avanzado en desarrollo que el propio de los salvajes puros y que, por lo tanto, representará un mayor peligro para la civilización. Los bárbaros se llaman así inicialmente —y después de la discusión del XVI— por su actuación cruel para con sus vecinos; se supone, pues, un contacto con otros, lo que no ocurre con los salvajes; también serán bárbaros los pueblos que por el contacto con la civilización han adquirido cierto nivel de complejidad. Bastará centrarse solo en este nivel de complejidad para completar el esquema evolutivo que ha de ser decisivo en el nacimiento de la antropología social o cultural como una tradición que aúna hechos y teoría.

### 3. LA ILUSTRACIÓN, EL SABER AL SERVICIO DEL HOMBRE: J. JACOB ROUSSEAU

Pero si el siglo XVII es importante para el futuro de la filosofía y en concreto para los derroteros que tomará la idea del ser humano y en general la cultura, el siglo XVIII, al poner en marcha la idea de Ilustración, será el que supone verdaderamente la instauración de un pensamiento antropológico de gran alcance. En la *Enciclopedia* marca Diderot una pauta muy precisa para definir lo que es la Ilustración: si expulsamos al hombre, nos dice,

... el universo se calla; el silencio y la noche se apoderan de él... la presencia del hombre es la que hace interesante la existencia de los seres... ¿por qué no hacemos del hombre el centro común? El hombre es el único punto del que hay que partir y al que todo debe regresar... Si prescindo de mi existencia y de la felicidad de mis semejantes ¿qué me importa el resto de la naturaleza?

En esta protesta de Diderot se puede percibir lo que pensaban ya de un mundo no humano, de ese mundo del que se ocupaba la ciencia. La necesidad de contraponer a ese mundo y al saber sobre él otro saber, el del hombre, un saber que buscará la felicidad, no un saber por saber, sino un saber para vivir mejor, es un rasgo decisivo de la Ilustración. Si algún sentido tiene la Ilustración es precisamente esta protesta contra el excesivo peso que está adquiriendo una ciencia desinteresada de los asuntos humanos, así como la exigencia de una ciencia puesta al servicio del progreso social y humano.

La eliminación ilustrada de la Providencia era un paso fundamental no solo para secularizar el mundo sino para llenar de contenido humano el progreso, pues sin Providencia el progreso es asunto humano. En la Ilustración empieza a fraguar la idea de hombre basada en lo que Scheler llamó el *ateísmo postulativo* de la sociedad y la responsabilidad. Si existe la Providencia, el progreso no es responsabilidad humana. Lógicamente los problemas filosóficos que planteaba esta tesis no eran fáciles de resolver. Además las figuras de Rousseau y Kant adquieren desde una antropología filosófica tal relevancia, que en un rápido recorrido, como el único que aquí nos está permitido, deben pasar a ocupar la mayor parte del tema. Porque en ambos se condensa, en mi opinión, lo más esencial de la Edad Moderna de cara a la antropología. Tanto Kant como Rousseau se destacan ampliamente, en el pensamiento antropológico del siglo XVIII, por haber sido capaces de diseñar con precisión el ámbito del trabajo antropológico. No sería fácil decidir su influencia desde una perspectiva arqueológica; en todo caso, nos sirven como orientación sobre el carácter que tiene la antropología en general. Es interesante constatar, de todas maneras, que en el siglo XVIII, y como resultado de toda la efervescencia teórica producida en los siglos anteriores, están pensadas con precisión las líneas maestras de la antropología, líneas que convendría recuperar en la actualidad. Veamos las reflexiones de Rousseau, sobre todo su *Segundo discurso*

### 3.1. El estudio del hombre y el de los hombres

La interpretación que proponemos, basada parcialmente en las certeras intuiciones de Lévi-Strauss, parte de la decisiva frase del ensayo de Rousseau sobre el origen de las lenguas, en la que Rousseau distingue el estudio *del hombre* del estudio *de los hombres*, pues para «estudiar a los



hombres hay que mirar *cerca* de uno mismo, pero para estudiar al hombre hay que aprender a mirar *a lo lejos*. En primer lugar, es preciso observar las diferencias para descubrir las propiedades». Esta decisiva frase de Rousseau no es casual, sino que subyace también a la estructura epistemológica básica del *Segundo discurso* o *Discurso sobre la desigualdad de los hombres*, distinguiendo claramente un *enfoque histórico*, como estudio concreto de los hombres, de un *estudio antropológico*, que se interesa por el hombre. Pero el estudio del hombre que Rousseau propone no se parece a las antropologías que estaban siendo tan frecuentes ya en el siglo XVIII, porque las propiedades, es decir, lo común de los hombres, y, por tanto, lo propio del hombre, según Rousseau solo se puede estudiar a través de las diferencias: «Estoy persuadido, nos dice, de que nuestros conocimientos de los hombres no van más allá de los europeos», pues «bajo el pomposo título de *Estudio del hombre*» no se suele estudiar otros seres sino los del propio país (cfr. Rousseau, 1973, 128).

Para conocer al hombre había que empezar por mirar más lejos, pues, si miramos cerca, nos quedamos atrapados en nuestras cosas y de ahí no podemos pasar al estudio del hombre; antes es preciso empezar por lo lejano, pues es necesario

... conocer al hombre por sus semejanzas y por sus diferencias para adquirir esos conocimientos universales que no son de un siglo ni de un país exclusivamente, sino que, por ser de todos los tiempos y de todos los lugares, son, por decirlo así, la ciencia común de los sabios (ob. cit., 129).

Una cosa es saber cómo son los hombres de un tiempo y otra es saber cómo son los hombres de todos los tiempos; si aquel saber es la historia, en este segundo se piensa la antropología, el saber del hombre.

Rousseau prevé, pues, un saber del hombre en cuanto semejante, es decir, un *discurso de la igualdad humana*, de lo propio de todos los hombres, el discurso del sabio. Pero este discurso no se puede lograr desde nuestra propia cultura, sino que es preciso salir lo más lejos posible para ver las diferencias, pues solo desde ellas se puede lograr lo semejante; de lo contrario se tomaría una diferencia —nuestro modo de ser— por común y propio de todos los hombres. Por eso advierte Rousseau que para lograr ese discurso de la igualdad se ha de evitar llevar «al estado de naturaleza (es decir pensar como propio de todos los hombres, de la naturaleza humana) ideas» que se hayan «tomado en la sociedad», pues de

ese modo «hablaban del hombre salvaje y describían al hombre civil» (ob. cit., 26). Para hablar del hombre se ha de evitar hablar de los otros desde nuestras propias categorías; para ello es preciso «sacudir el yugo de las preocupaciones racionales», es decir, liberarse de los intereses de la cultura propia, de las categorías que pueden tener un significado en nuestra cultura pero que tal vez no sirvan para pensar los hechos de los otros. Rousseau prevé la antropología como estudio de las diferencias, pero no para quedarse en ellas sino para lograr el conocimiento del hombre, «la ciencia común de los sabios».

### 3.2. Sentido crítico de la antropología de Rousseau

Pero Rousseau no se queda en el diseño de ese discurso de la igualdad distinto del discurso de las diferencias, de lo que los hombres son en cada país y lugar, pues no se puede olvidar que ese saber se expone precisamente en un discurso sobre la *desigualdad* que será decisivo para comprender el carácter del discurso de la igualdad. En primer lugar, solo se puede pensar con seriedad un discurso de la desigualdad si se lo contrapone a uno de la igualdad; la desigualdad de los hombres se hace patente partiendo de su igualdad. Rousseau busca la igualdad, para desde ella ver la génesis de la desigualdad.

El discurso de la igualdad se presenta como el discurso del hombre salvaje, del hombre en estado de naturaleza pura, es decir, «tal como ha debido salir de los marcos de la naturaleza» (ob. cit., p. 30). Es conocida la polémica en torno a este concepto, cuya génesis procede de la literatura española del siglo XVI (cfr. Abellán, ob. cit., 407 ss.); en todo caso es evidente que Rousseau no piensa en ese concepto a los OTROS desde una perspectiva estrictamente fáctica, sino que utiliza el concepto como un experimento mental; porque ese hombre, que todos hemos sido o podido ser, que temporalmente debería ser situado en el alba de los tiempos humanos, «ya no existe, ha podido no existir, que probablemente no existirá jamás» (Rousseau, ob. cit., 19); no se identifica, por tanto, con los otros que fueron vistos, por ejemplo, por Bartolomé de las Casas como salvajes buenos o tal como los pensaba Montaigne, sino que es pensado como una posibilidad connatural del hombre presente, si bien solo puede ser descubierta *pasando del conocimiento de los hombres al conocimiento del hombre*, es decir, trascendiendo las desigualdades para descubrir tras ellas la profunda

igualdad de todos y las circunstancias históricas que en todo caso generan la desigualdad.

Aquí no nos interesa tanto la polémica sobre el concepto de hombre salvaje como el diseño epistemológico que subyace a su utilización; en concreto, la dialéctica entre el discurso de la igualdad y el de la desigualdad que tiene un doble camino; en primer lugar es preciso trascender la desigualdad para tras ella pensar la igualdad; para lo cual es preciso desidentificarse de lo que los hombres son, es decir, de la desigualdad presente, adoptando una actitud crítica para evitar, de acuerdo a lo visto, pensar lo que es propio de los hombres de alrededor como propio de todos los hombres; pero a la vez es necesario volver del discurso de la igualdad a la desigualdad. El discurso de la igualdad debe actuar de *concepto regulador* para formular una crítica sobre lo que los hombres son. Para estudiar al hombre no podemos quedar atrapados en lo que el hombre es, pues lo que el hombre es ni es lo que puede ser, ni es lo que debe ser. Por eso nos advierte Rousseau sobre el peligro del estudio del hombre: «a fuerza de estudiar al hombre tal como es, nos hemos colocado en situación que ya es imposible conocerlo» (ob. cit., 18).

### 3.3. Las tres antropologías de Rousseau

El concepto de igualdad es en la dialéctica diseñada, tal como acabamos de ver, un concepto moral. Cabe preguntar ahora si ese concepto es científicamente fecundo, de modo que en la obra de Rousseau no solo se fundamente una estructura de valoración moral sino una estructura de investigación científica; pues bien, creo que la importancia de Rousseau radica en que, teniendo como objetivo un planteamiento moral, desde él desciende al estudio de los hechos, que de ese modo quedan integrados en una intención filosófico-moral. Rousseau no solo prevé la conveniencia, necesidad y existencia de ese discurso de la igualdad, sino que adelanta intuiciones geniales sobre el paso de la igualdad a la desigualdad, aunque lo haga en un plano general. Este plano es, sin embargo, suficientemente importante como para servir de marco a un proyecto de antropología enormemente sugestivo, en la medida en que en él se aúnan en una extraordinaria síntesis lo que en un futuro serán tres ramas del saber antropológico que normalmente sienten malestar en la colaboración mutua, a saber, la antropología biológica, la cultural o social y la filosofía del ser humano o

antropología filosófica. La belleza del esquema de Rousseau radica en que la unidad de esas tres antropologías se da en la dialéctica de la desigualdad de los hombres a la igualdad del hombre.

En efecto, tal como dice Lévi-Strauss, en el *Segundo discurso* se trata del triple paso que se da, tan pronto como surge la sociedad, de la animalidad a la humanidad, de la naturaleza a la cultura y del sentimiento al conocimiento (1979, 40). El primer paso es el tema fundamental de la antropología biológica, el problema de la hominización, que Rousseau sabe plantear, con doscientos años de adelanto, a nivel del comportamiento, en el terreno que actualmente se llama de la etología. El segundo paso se refiere al punto nuclear de la antropología social o cultural; en cuanto a esta disciplina las intuiciones de Rousseau alcanzan niveles realmente admirables, pues nos ofrecen algunas líneas maestras de la antropología cultural o social; en primer lugar, merecen destacarse las observaciones de Rousseau sobre la necesidad de romper o desidentificarnos con nuestra cultura, para no tomar como propio del hombre lo que es propio solo del hombre europeo; en segundo lugar, es modélica la anotación sobre la necesidad de sacar lo común a partir de las diferencias; y, en tercero, no se debe perder de vista que el objetivo es siempre el discurso del hombre. Pero aún es preciso subrayar un motivo presente en Rousseau y que es fundamental en la concepción de la antropología que en esta obra defendemos; la antropología social y cultural no es sin más un estudio de los otros, sino un estudio de los otros llevado a cabo en el seno de lo que en el capítulo anterior hemos denominado la actitud antropológica; en efecto, la antropología social y cultural es estudio de los otros para terminar siendo estudio de nosotros; es estudio del OTRO para desde el OTRO pasar al MISMO, tal como ocurría en el Renacimiento; en efecto, nos dice Rousseau: «Toda la tierra está cubierta de naciones de las cuales solo conocemos los nombres» y si emprendiéramos su estudio, «veríamos a nuestra vez salir un nuevo mundo bajo su pluma y aprenderíamos a conocer el nuestro» (ob. cit., p. 130). El estudio de las diferencias es estudio de nosotros mismos; el saber sobre los otros, que suele ser la fórmula empleada para definir la antropología cultural, es un saber sobre nosotros, no tanto por las diferencias como por las semejanzas que tras ellas se insinúan y que han de servir para conocer, explicar y prever las diferencias, incluida la nuestra.

Pero aún tenemos el tercer nivel que no se debe desdeñar. En el *Segundo discurso* se trata también, lo hemos dicho, del paso del sentimiento al

conocimiento o la razón. Y aquí Levi-Strauss comenta que para que ocurran ese triple salto, tendría que haber en el hombre, «ya en su condición primitiva, una facultad esencial que lo empuja a franquear esos tres obstáculos», eso significa que esa facultad del humano primigenio tiene que ser «a la vez natural y cultural, afectiva y racional, animal y humana» y sólo tornándose consciente puede pasar de un plano al otro (Levi-Strauss, 1979, 41). Esta facultad es la piedad, por la que nos identificamos con los otros sensibles. Con ello, tenemos un saber sobre el ser humano que va más allá del mero conocimiento de los hechos que conciernen al ser humano, es decir, que no nos desenvolvemos en un terreno descriptivo sino valorativo; con ello los dos primeros niveles, que podrían operar en el nivel de los hechos, son arrojados por un interés valorativo, situándose Rousseau en la estructura propia del espacio epistémico cuyo contorno hemos diseñado en el capítulo anterior. En efecto, en el paso del sentimiento a la razón se muestra toda la virtualidad crítica del discurso de la igualdad como una posibilidad humana que hay que promover. Efectivamente, uno de los rasgos más interesantes del discurso de la igualdad es la insistencia en el sentimiento empático, la tendencia hacia la unidad y simpatía con el otro; para Rousseau es la historia, la cultura o el dominio de la razón la que introduce el enfrentamiento, la oposición, desunión y en el paroxismo de la, iba a decir deshumanización, más bien habría que decir desanimación, la crueldad. En ese sentido, la Rousseau supone una dura crítica a un *cogito* cartesiano escindido del cuerpo y de la animalidad. Por el discurso de la igualdad no es una etapa superada, sino que es una posibilidad, que además no hay que lograr desdiciendo totalmente la historia, sino partiendo de ella. Con este tercer nivel Rousseau hace, pues, valer su intención filosófica o moral en el conjunto de su obra, esbozando puntos nucleares de una filosofía del ser humano, pero de una filosofía del ser humano que solo tiene sentido y lugar en el ámbito epistémico del conocimiento científico de los humanos y del humano.

#### 4. KANT Y SUS TRES ANTROPOLOGÍAS

Para terminar este tema es imprescindible detenerse en las decisivas aportaciones de Kant a la antropología filosófica. Yo creo que es profundamente desorientador considerar la antropología kantiana como algo marginal —un *parergon*— en su obra. ¿Por qué no se llegó a tomar en se-

rio el dicho de Kant de que las tres preguntas típicas de la filosofía (qué puedo saber, qué debo hacer y qué me cabe esperar), se reducían a la pregunta de qué es el ser humano? Esta pregunta no deja de ser inquietante y, en mi opinión, su olvido indica el olvido del programa ilustrado, ya que en la Ilustración no era difícil adivinar que efectivamente para los enciclopedistas la pregunta por el ser humano, no desde una perspectiva teórica sino desde una perspectiva práctica, era, según lo hemos dicho, la pregunta decisiva. Para Kant, de acuerdo a sus propias manifestaciones, ese era el sentido de su filosofía y, como veremos, desde el principio, y lo más importante, terminó resumiendo toda su filosofía. La relación de Kant con la antropología no es, sin embargo, un tema fácil ni en el que haya acuerdo, por el contrario sigue siendo motivo de debate. El error provino de titular equivocadamente como antropología filosófica un saber que no estaba previsto para responder a esa pregunta.

No vamos a exponer obviamente la aportación kantiana al conocimiento antropológico desde una perspectiva sustantiva, ni vamos a profundizar en los elementos criticables que desde una crítica de la ideología se podrían mencionar; vamos a limitarnos a indicar el presumible diseño que se puede leer en Kant de los tres niveles de la antropología, sobre todo porque en las dificultades que se dan en el pensamiento de la antropología kantiana se diseñan aquellas dificultades de la propia antropología que hemos podido detectar en la parte anterior de este libro, porque pueden serle consustanciales. Con lo que la antropología de Kant es un capítulo fundamental de la propia antropología filosófica. En primer lugar veremos la situación del tema en la actualidad y de dónde, en todo caso, viene la complejidad. En segundo lugar intentaré exponer el sentido de la antropología pragmática, para terminar con lo que una antropología filosófica debe en todo caso incluir, por más que no ocurra eso en Kant de modo explícito.

#### **4.1. Dificultad de la antropología kantiana**

Para conocer la complejidad de la antropología kantiana hay que empezar por aludir a los diversos textos que ahora disponemos de la misma. Justo esta disparidad de textos convierte en una especie de galimatías, que ha hecho que el tema siga siendo motivo de fuertes discusiones que están generando una amplia literatura. El hecho es que en la actualidad tenemos varios textos de antropología de Kant, primero, la publicada

por él, en 1798, la *Antropología en sentido pragmático*. Segundo, la publicada por Starke en 1831, la *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* [Saber del hombre o antropología filosófica], que procede de alguna de las lecciones de Kant sobre antropología, presumiblemente la de 1782. Tercero, varias publicaciones de lecciones, una, quizás la más conocida, la *Antropología de Dohna*<sup>1</sup>, que son lecciones de 1791. Otra del manuscrito Mrongovius, traducida parcialmente al español con el título de *Antropología práctica* (Kant, 1990). Luego, las lecciones que dio Kant desde el semestre de invierno de 1772, de las que quedaban manuscritos generalmente recogidos por alumnos y que, por fin en 1997, vieron la luz en el tomo XXV de la *Akademieausgabe*, una inmensa obra en dos tomos, con una introducción de 150 páginas, y luego más de 1600, en las que aparecen lecciones de varios años, entre ellas la de Starke y la Mrongovius entera. Todas estas antropologías son relativamente distintas en muchos detalles. La editada por Kant tiene la indudable legitimidad de ser «su» antropología, pero tiene la desventaja de que en ella se ignoran los posibles cambios que esa misma antropología había sufrido desde que la institucionalizó, en la década de los setenta, hasta el final de las lecciones, porque en ese periodo había desarrollado todo el programa crítico que debía redefinir la propia antropología. Y por eso, tiene razón Manganaro cuando se refiere a la publicación de 1997, indicando que el problema de la antropología de Kant no viene tanto por la multiplicidad de textos de que disponemos, ni siquiera de la propia antropología, sino de la misma filosofía de Kant (Manganaro, 2002, 498). Sobre todo porque al final del periodo crítico es cuando en la *Lógica* manifiesta esa necesidad de una antropología que respondiera a la pregunta sobre qué es el ser humano, que no se responde en ninguna de las antropologías que de él tenemos. Esa antropología iniciaría la senda para *fungir u operar* como «*filosofía fundamental*» [*amtierende Grundwissenschaft*, cva. de M.] (ver Marquard, 1965, 210; Hinske, 419).

En efecto, el problema de la antropología kantiana no está en los textos variados de la misma antropología, que una se llame pragmática, otra filosófica, otra práctica, etc., sino en un tema fundamental propio de la filosofía del Kant del periodo crítico que pone en marcha una filosofía que tematiza un sujeto trascendental, que no es el sujeto humano aunque apa-

---

<sup>1</sup> Se llama así porque se basa en los manuscritos encontrados en posesión del conde Heinrich zu Dohna Wundlacken. Ver Hinske, 1966, 417, nota 17; y Manganaro, 1983, p. 15, nota 14. Esta antropología sería de 1791/92.

rezca en él. La antropología, por su parte, trata del sujeto humano. Cuál es la relación del sujeto trascendental y el sujeto humano es el punto básico para resolver o responder al problema de la antropología de Kant<sup>2</sup>. El hecho de que el sujeto trascendental nos aparezca en el ser humano, haría a la antropología, por un lado, necesaria a la filosofía trascendental, pero por otro no podría menos de convertir su estatuto en ambiguo. Además, esta ambigüedad se amplió de manera exponencial con la frase de la *Lógica* que ya hemos mencionado y que proviene del periodo crítico.

Sin embargo, es evidente que la pregunta de qué es el ser humano ha de ser contestada por la filosofía. Quizás tengamos que terminar diciendo que la antropología filosófica de Kant está verdaderamente en su filosofía misma, que tal vez solo tenga el sentido de dar cumplimiento a aquella petición del ilustrado Diderot, de volver a poner al ser humano en el centro del mundo copernicano. Por eso, si desde una perspectiva científica podría tener razón Bertrand Russell, para quien el giro kantiano sería más bien una contrarrevolución ptolemaica (Russell, 1977, 9 s.) en la medida en que vuelve a colocar al ser humano en el centro, desde una perspectiva humana está lejos de representar una vuelta atrás, sino todo lo contrario, representa la respuesta filosófico-antropológica al giro copernicano. Al romper la diferencia entre lo sublunar y lo supralunar, el giro copernicano había allanado el camino para la deshumanización del mundo. El mundo newtoniano que surge de esa revolución no distinguía entre un *mundo supralunar* incorruptible —el viejo e incorruptible mundo aristotélico de las esferas celestes, que estaba por encima de la luna y que, de acuerdo a los pitagóricos, se movía al ritmo musical, produciendo la «música celestial»— y un *mundo sublunar*, el nuestro, en el que reina la generación y corrupción. La tarea filosófica que había de llevarse a cabo era completar ese esquema volviendo a instaurar en un mundo newtoniano la enigmática realidad humana.

Conviene no perder de vista lo que supone la creación del espacio epistémico antropológico del que venimos hablando a lo largo de estas páginas. La ruptura del espacio teológico medieval lleva a fijarse en el ser humano en sí mismo, sin recurrir a la metafísica; cierto que siempre se podrá estudiar al humano como parte de la naturaleza. Hemos visto surgir la

---

<sup>2</sup> Es el problema que llamamos de los «dobles humanos», al que dedicaremos amplio espacio en la *Antropología filosófica II*.



preocupación por el origen del hombre americano en el P. Acosta, iniciando una importantísima tradición ya ininterrumpida. Kant será un polemista muy importante en esta faceta, apuntándose a la tesis monogenista del ser humano y aportando interesantes contribuciones al concepto de raza (ver Llinares, II, 242 ss.). En la *Crítica de la Razón pura* se habla tres veces de antropología y se alude siempre a este aspecto natural. Kant habla de esta antropología como el estudio de lo que *la naturaleza ha hecho de nosotros*.

Pero la apertura del espacio epistémico antropológico no significa quedarse solo con ese saber, una vez que las enormes diferencias que presentan los seres humanos en todos los aspectos culturales son motivo de gran interés después del descubrimiento de América; y si el ser humano ya no puede ser comprendido desde la metafísica y tampoco solo desde la naturaleza, es necesario detenerse en el estudio de las manifestaciones concretas de los seres humanos. El trabajo que vengo citando de Marquard (1965) subraya precisamente esta interpretación de la antropología kantiana, ya que Kant se vuelve en la antropología al mundo de la vida (al *Lebenswelt*), que es el mundo humano, porque ni la metafísica ni la ciencia natural nos pueden decir apenas nada sobre este mundo humano.

#### 4.2. La antropología en sentido pragmático

Es cierto que en 1831 se publicó una antropología, la de Starke<sup>3</sup>, con el título *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, que procedería de 1781. El contenido de esa obra no es idéntico a la que Kant publicó, tampoco ofrece grandes diferencias. Como esa antropología lleva el nombre de filosófica, siempre se identificó la antropología kantiana con la filosófica. Pero el tema es muy complejo y debemos tratar de desentrañar el sentido que tiene la antropología *pragmática*.

Voy a tratar de ordenar un poco los puntos fundamentales que entran en la discusión, partiendo con toda certeza de que esa antropología titulada «antropología filosófica» no puede ser plenamente reconocida como la antropología que debe contestar a la pregunta de qué es el ser humano y que resume, según nos dice Kant, las tres primeras preguntas claves de la

---

<sup>3</sup> En realidad era el seudónimo de Johann Adam Bergk (Ver Brandt/Stark, en Kant, 1997, XII).

filosofía. Si la respuesta a esa pregunta es la que da la antropología filosófica, y esa antropología sería a la que se refiere en el prólogo de la *Lógica*, no parece ser respondida, al menos de modo claro en la llamada antropología filosófica de Starke, que es la pragmática, porque no parece plantearse en el sentido enunciado en la *Lógica*, tanto más cuanto esa antropología tiene una amplia historia en la trayectoria kantiana que nos ilustra sobre el carácter de la misma.

Si la antropología pragmática, que es muy parecida a la de 1831, en buena lógica, parecería no poder ser la filosófica, tampoco puede serlo la antropología fisiológica, que estudia al ser humano tal como lo ha hecho la naturaleza. En efecto, no es en la antropología pragmática donde se encuentra la verdadera antropología filosófica de Kant, sino en realidad en toda su obra, también en esos escritos pequeños pero decisivos en los que Kant va desgranando su pensamiento sobre el puesto del ser humano en el universo, sobre su relación con otros seres vivos, en fin, sobre la dignidad que le corresponde por el hecho de ser un yo. No vamos a decir que en Kant no varía el concepto de antropología. Si en la *Crítica de la Razón Pura* la antropología es la fisiología, en otros momentos abarca también al comportamiento real, ya que del comportamiento ideal se ha de ocupar la filosofía. En realidad, parece que la antropología pragmática no está integrada en la filosofía de Kant (Brandt/Stark, en Kant, 1997, XLVII), por eso sería un *parergon*.

Kant, como es conocido, seguía en sus clases el esquema de Wolff, explicándolo a partir de los textos de Baumgarten. En este esquema escolástico, la metafísica se dividía en general y especial, esta, a su vez tenía tres partes, la cosmología, la psicología y la teología. En 1765 Kant informa que ya ha emprendido un cambio en ese esquema, pero Herder dice que ya llevaba un par de años haciéndolo, que consistía en empezar esa metafísica con la psicología empírica (Hinske, 412; Brandt/Stark, en Kant, 1997, VIII), de la que dice que es «verdaderamente la ciencia empírica del ser humano», porque está hecha con material tomado de la experiencia. Esta psicología, puesta al principio de la metafísica, es la que dará lugar una década después a la antropología, exactamente el semestre de invierno de 1772/73, en que anuncia sus lecciones como unas clases de antropología, que él mismo editaría, por fin, el año 1798 con el nombre de *Antropología en sentido pragmático*. Con esta anotación sobre el origen de la antropología, rechaza Hinske la interpretación de Marquard, que vincula el «giro kantiano

a la antropología» con el periodo crítico (Hinske, 411, nota 2), aunque, en mi opinión, Marquard se refiera más al giro a aquella antropología «que funciona como filosofía fundamental».

Para entender la antropología kantiana hay que analizar su trayectoria desde los primeros escritos, porque todos ellos están inmersos en un pensamiento antropológico. En todo caso hay que subrayar que la parte tercera de su primer escrito de peso, ya de 1755, cuando tiene treinta y un años, la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, está dedicada a la posición del humano en el mundo, bajo el epígrafe de los habitantes de los astros. Pero lo más interesante es que esa parte empieza con unos versos del *Essay on man*, de Alexander Pope (publicado en 1733/1734), del que aún se citan dos párrafos más. Hay que partir de la importancia de este poema, que fue ampliamente traducido en el siglo XVIII. Más aún, pienso que el estudio a fondo de ese poema debería ser un capítulo específico de la antropología de las luces. Más en concreto, en la configuración de la antropología moderna y contemporánea, nunca se debe olvidar que las dos primeras frases de su segunda epístola dicen:

Know then thyself, presume not God to scan  
The proper study of Mankind is Man.<sup>4</sup>

Luego, en la primera frase de la conclusión de ese escrito de un joven Kant, se puede leer que «Ni siquiera sabemos con certeza qué es el ser humano en la actualidad» y, entonces, cómo vamos a adivinar qué va a ser en el futuro. Las citas, por tanto, de Alexander Pope dan una orientación muy importante de hasta qué punto el estudio del humano va a ser prioridad kantiana.

Luego viene el escrito «Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime» (1764) que, publicado unos años después, está lleno de con-

---

<sup>4</sup> «Conócete, pues, a ti mismo, no te afanes en investigar a Dios. El estudio propio de la humanidad es el hombre». La traducción del poema de Pope es uno de los temas más apasionantes de la filología y filosofía de la Ilustración. La traducción que usó Kant debe de ser la primera que salió en alemán, de Barthold H. Brockes, un poeta alemán, y que no coincide muchas veces con el original. Para la traducción, este, al parecer, tuvo muy presente la francesa de Etienne de Silouette (ver Keipert, 2006, 79 ss.). En 1772 se publicó un precioso libro en Estrasburgo que incluía, además del original, su traducción al latín, italiano, francés y una nueva traducción al alemán, esta, sí, muy ajustada al texto. La latina, francesa e italiana, absolutamente libres. Al español hubo tres traducciones, de Antonio Fernández de Palazuelos (1790), jesuita «filópato expatriado», víctima de la expulsión de los jesuitas por Carlos III; la de Valcárcel (1794) y, luego, la de Gregorio González Azaola (1821).

sideraciones antropológicas, que entrarían perfectamente en las reflexiones de un antropólogo cultural con una vasta experiencia etnográfica por todo el mundo. De la misma época, 1764, es el «Ensayo sobre enfermedades de la cabeza», en el que se detecta la influencia de Rousseau, pues se habla, con gran consecuencia antropológica, del hombre natural y el civilizado, y es «en el estado civil donde realmente se encuentra el fermento de todo este deterioro, pues, aunque no lo cause directamente, sí contribuye a mantenerlo y acrecentarlo», es decir, es la sociedad la que produce muchas de las deficiencias y anomalías frecuentes en la vida humana.

Kant concibe la antropología pragmática frente a una antropología fisiológica. Públicamente el nombre de antropología fisiológica saldrá en la *Crítica de la razón pura*, pero en la antropología pragmática se la formaliza muy bien: el estudio de lo que la naturaleza ha hecho de nosotros. Kant seguirá los estudios de historia natural del ser humano desde el principio. En 1775 publicará el primer artículo sobre el concepto de raza, y a lo largo de su vida aceptará el transformismo (Celentano, 177). Kant busca una historia natural, que no es mera narración sino búsqueda de la génesis de los fenómenos. Incluso, en la antropología pragmática aplicara ese principio heurístico al ser humano mismo. Si la antropología biológica o fisiológica, que es lo mismo, trata de lo que la naturaleza ha hecho de nosotros, la pragmática trata *de lo que nosotros hemos hecho de nosotros mismos*. Pero aquí hay una oscilación; porque unas veces esa antropología es práctica, otras pragmática, nombre que se impuso con el título «desde una perspectiva pragmática».

Esta antropología es, pues, una antropología del mundo humano existencialmente significativo, del mundo humano en el que el ser humano vive, que el ser humano conoce y en el que trabajamos. Este mundo es profundamente distinto del mundo natural, de aquel mundo mecánico de Galileo y Descartes, que carecía de significados, que era el conjunto de puras cosas extensas. Es también distinto del mundo metafísico que tiene significado ajeno al ser humano. Por eso habla Marquard del «giro al mundo de la vida» de la antropología kantiana (ib.). Frente al mundo cartesiano, que está deshumanizado, nuestro mundo, el que Husserl terminará llamando el *Lebenswelt*, el mundo de la vida, es el que hacemos en la vida colectiva, siendo un mundo cuajado de significados que no podemos deducir *a priori*, sino conocer en una investigación o exploración progresiva, que se aprende en la experiencia. Tener experiencia es *haber*

*aprendido viajando por la vida*. Exactamente eso significa la palabra alemana para experiencia: «*Erfahrung*», de *fahren*, viajar, y el prefijo «Er», que es sacar. Por eso la experiencia es lo mismo que «tener mucho mundo». Pues bien, el objetivo de la antropología kantiana en sentido pragmático no es otro que enseñarnos ese saber mundano sobre los seres humanos, enseñarnos experiencias para aprender a actuar entre los seres humanos, para comerciar con ellos. El ser humano experimentado, que tiene experiencia, sabe comportarse con los demás, porque conoce las actuaciones de los demás.

Ahora bien, la antropología pretende ser ciencia, lo que significa que quiere darnos conocimientos organizados. La antropología si quiere servirnos en los casos concretos debe darnos un conocimiento general, pues «el conocimiento general precede siempre aquí al conocimiento local» (1935, 9). La antropología busca unas ideas generales o fundamentales, pues tenemos que aprender a mirar los momentos clave que hay que tener en cuenta para un conocimiento del humano. Esa antropología se consigue en los viajes (aunque sean relatos de viajes). Pero, incluso para obtener un saber a partir de los viajes, «es menester haber adquirido un conocimiento del hombre antes», que no es el filosófico, sino el saber conseguido en el lugar propio [*zu Hause*], «mediante el trato con los conciudadanos o paisanos» (1935, 8), es decir, para poder comprender lo que observamos, necesitamos un plan sobre lo que el ser humano es. Las fuentes de ese primer plan en el que organizar los primeros conocimientos no se lo cuestiona Kant. Seguirá el esquema de Baumgarten de las facultades del alma. Otras fuentes para ampliar ese conocimiento son las historias, las biografías, y hasta las obras de teatro y novelas. En cierto modo Kant sigue el sendero trazado por Rousseau para esta antropología, pues también él pide bien viajar, bien acudir a la variación imaginativa para comprender la diversidad del humano.

La antropología pragmática es, en consecuencia, observativa; a los hombres se los conoce observándolos, viendo, por tanto, sus diferentes modos de actuar. Kant es sabido que era un gran aficionado a la geografía humana; pues bien, esta noción de antropología en sentido pragmático no es sino el complemento de un saber geográfico del ser humano y sería la denominación del saber que se contenía en la literatura de Indias. Toda esa literatura da un saber pragmático sobre los seres humanos que sirve para orientarse prácticamente en el mundo humano. Desde

esta perspectiva se comprenderá también por qué Kant dice que esta antropología tiene el objetivo de enseñarnos una sabiduría mundana «para utilizar diestramente a otros hombres de acuerdo con mis propias intenciones» (Kant, 1935, p. 278). Esta frase, a la que yo doy máxima importancia, nos indica con toda precisión el sentido de esta antropología<sup>5</sup>. La literatura de Indias tenía, tal como ya se ha visto, ese sentido; tanto a los religiosos como a las autoridades coloniales les era necesario conocer el mundo de los otros, bien para convertirlos al cristianismo, bien para colonizarlos o determinar los impuestos que se podían poner. Por eso se puede decir que Kant comprende perfectamente el carácter antropológico y pragmático de la literatura sobre las costumbres de los otros, que es el contenido fundamental de lo que posteriormente sería la antropología cultural y social.

### 4.3. La tercera antropología de Kant

Sin embargo, Kant no se queda en el pensamiento de esa antropología puramente descriptiva. En realidad Kant empieza su lección en 1772 aludiendo a Rousseau (1997, I, 7). Pero en general, lo importante son tres cosas, una, que en su antropología Kant terminará diciendo que la antropología pragmática nos debe exponer, además de qué hemos hecho nosotros de nosotros, qué podemos hacer, y lo que es más importante, qué debemos hacer. Esto evidentemente no es resultado de la observación, sino una aportación a la antropología estrictamente filosófica, por la cual la antropología pragmática de carácter observativo queda radicalmente desbordada, porque desde la perspectiva moral nunca puedo usar a los otros para mis fines, sin tener en cuenta los suyos. Este punto es clave. Por eso le di importancia a esa frase en la que se habla de la perspicacia o prudencia (*Klugheit*), que es como Kant describe la competencia de saber dirigir a los otros según mis intenciones.

Es interesante seguir el camino de esta preocupación filosófica por el ser humano en Kant. Ya en 1764 anotaba Kant la necesidad de conocer el puesto que el ser humano tiene en el universo, pidiendo un saber que

---

<sup>5</sup> Esta frase o parecida aparece, al menos, en la *Menschenkunde* de Starke (Kant, 1997, II, 855), en la Mrongovius (Kant, 1997, II, 1210), en la Busolt (Kant, 1997, II, 1436) y según Hinske (Hinske 1966, 425), en la Dohna.

trate de perfilar ese lugar (AA, XX, 1942; Hinske, 418, n. 19). En esa época asignará esa tarea a la ética. Cuando en las clases de *Lógica* concentre toda la problemática filosófica en la antropología, lo que nos está indicando es que esa antropología filosófica es o implica una ética y viceversa, que no hay ética sin fundamentación antropológica. Pero aún se puede dar un paso más. Esa antropología filosófica, aparentemente desvinculada de la antropología pragmática que hemos descrito en los párrafos anteriores, ofrece en realidad el fundamento de la misma; pues esas «ideas fundamentales» de la antropología pragmática no son ajenas al principio fundamental de una antropología filosófica.

En efecto, la antropología pragmática —es decir, la que funcionalmente equivale a la cultural o social— exige unas ideas fundamentales que permitan conocer a todos los seres humanos. A la hora de exponer esas ideas fundamentales empieza Kant en un lenguaje muy de su época, porque, como hemos dicho, sigue a Baumgarten, con las «potencias» e insistiendo en que el rasgo fundamental del ser humano sería la autoconciencia; siendo Kant consciente de ese punto:

... que el hombre en su representación pueda tener el yo, lo eleva infinitamente sobre todos los otros seres que viven en la tierra. Por eso es una persona... es decir, un ser totalmente distinto por rango y dignidad de las cosas, lo mismo que los animales irracionales con los que según voluntad se puede contactar y a los que se puede dominar; son en cuanto a rango y dignidad seres totalmente distintos (Kant, 1935, p. 15).

Con esto Kant está proponiendo un discurso de la igualdad entre todos los seres humanos como básico para una antropología pragmática; pero ese discurso de la igualdad parte de un principio que constituye un compromiso con el hecho de ser humano; el discurso de la igualdad nos da al ser humano, y por lo tanto a los otros, como personas, es decir, como los seres más elevados del universo, con lo que está respondiendo a aquella exigencia de un saber que delimite el puesto del ser humano en el universo. El discurso de la igualdad, básico para la antropología pragmática, es, en definitiva, un discurso ético; y en la medida en que es necesario para la antropología pragmática, tenemos que decir que los hechos humanos solo se pueden investigar u observar si se asume verdaderamente que son humanos; el compromiso ético, con todo lo que conlleva, estará en la base incluso de la antropología pragmática.

**Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:**

- 1) Was kann ich wissen?
- 2) Was soll ich thun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweyte, die Moral, die dritte, die Religion, und die vierte, die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drey ersten Fragen auf die letzte beziehen.

Primera publicación, en gótico, de las cuatro preguntas de Kant.

Vemos, pues, en el siglo de las luces perfectamente diseñado un ámbito de estudio antropológico en el que el objeto de la antropología solo se ofrece en una intención moral, donde el ser humano no solo es investigado como un hecho sino como *un hecho que vale*. La diferencia entre Kant y Rousseau está en que para éste los otros *valen más* y por eso hay que volver de los otros a nosotros. Kant pagará el tributo a la noción de progreso, porque para él no parece tener sentido que los otros valgan más y por eso no proyecta el estudio de las diferencias como un estudio de nosotros a través de los otros; el saber del sabio, que es el de la ética, se consigue directamente partiendo de la autorreflexión; la antropología pragmática queda reducida a un saber que debe ampliar nuestra experiencia de los otros para comportarnos con ellos correctamente —de acuerdo con mis intenciones—; de esa antropología pragmática no saldrá un conocimiento nuevo sobre nosotros como ocurría en Rousseau. Podríamos decir que la antropología pragmática de Kant no es, a diferencia de la de Rousseau, *una ciencia crítica* sino solo *una ciencia práctica*, en sentido de pragmática. Sin embargo, no se debe perder de vista la conexión que mantiene con la antropología filosófica, que, tal como ya hemos anotado, implica el compromiso ético (cfr. al respecto, San Martín, 1985, Parte III).

Pero aquí hay que considerar un punto muy importante. Como ya hemos apuntado, la intención filosófica de hacer del conocimiento del ser



humano la base de la filosofía de Kant aparece ya en sus primeros escritos, pero no estaba presente en su antropología, que, tal como fue configurándose, tratará más bien de lo que nosotros hemos hecho de nosotros y de lo que podemos hacer de nosotros. Esto encajaría perfectamente con el sentido de «pragmático», que terminó por desplazar totalmente a la antropología práctica. Piénsese que la antropología que terminó siendo pragmática se llamaba práctica según el manuscrito de Mrongovius, que es de 1784/85. Parece como si Kant quisiera reservar la palabra «práctica» para la filosofía moral y la palabra pragmática para la antropología. Pero, después de la *Crítica del juicio*, y al final de su etapa de docente, da un giro muy importante, el que verdaderamente podemos llamar el «giro a la antropología» que antes citábamos de Marquard, cuando expone en las lecciones de *Lógica* las preguntas de la filosofía de las que había hablado en la *Crítica de la razón pura* (A 805/B 833) y las remite a la antropología. Este giro ya se estaba dando a mitades del siglo (Brandt/Stark, en Kant 1997, XIII), pero no se vislumbraba con esta claridad en Kant hasta 1793.

En una carta a Carl Friedrich Stäudlin, de ese año, le cuenta que en el trabajo del campo de la filosofía pura ha buscado responder a tres preguntas, las ya conocidas, y que a la última debería seguir la cuarta: «¿Qué es el ser humano? (Antropología; sobre esta he mantenido un curso desde hace más de 20 años)» (AA, IX, 429). Lo que significa que él pensaba que esa antropología a la que todo se reconducía era la que estaba leyendo, la pragmática. Sin embargo, como dicen de nuevo Brandt y Stark, «Ya se mostró que la antropología pragmática no pertenece al campo de la “filosofía pura”» (en Kant, 1997, L). Además, no podría ser de otro modo, porque las fuentes de esa antropología como saber del mundo son la experiencia y la observación; la antropología pragmática es una ciencia observativa, mientras que la filosofía es *a priori*, deductiva. En la *Lógica*, donde saca a la luz la reconducción anunciada a Stäudlin, lo dice claramente: los conocimientos de razón son opuestos a los históricos, porque aquellos son por principios, estos por datos, evidentemente en este caso está la antropología pragmática.

Entonces, ¿de dónde puede venir esa indudable confusión de Kant? Posiblemente de que en esa época ya tiene claro que en la antropología pragmática se trata como en ninguna otra disciplina filosófica de responder al *objetivo de la filosofía como saber mundano*. Precisamente en la *Lógica* aclara Kant ese sentido de la filosofía como saber mundano. De filosofía,

Kant nos da el concepto, diríamos, técnico y escolar: «el sistema de los conocimientos filosóficos o conocimientos de razón por conceptos», pero, de acuerdo a su concepto mundano, «es una ciencia de los últimos fines de la razón humana», que es lo que le da dignidad a la filosofía, y explica que dignidad es «un valor absoluto». En cuanto saber mundano, el objetivo es la sabiduría, que tiene que ver con los fines últimos de la razón humana; y, para aclararlo, ofrece una fórmula muy precisa: se puede decir que es «una ciencia de la máxima suprema del uso de nuestra razón en la medida en que como máxima se entiende el principio intrínseco de la elección entre metas diferentes». Por tanto, la filosofía nos debe dar la orientación para la elección de las metas supremas de la vida humana. Y aquí viene una cuestión que siempre ha llamado la atención en la antropología de Kant, que la hace necesariamente ambigua en cuanto ciencia. Porque desde el principio él incluye en ella el interés moral. Mas este nunca puede ser propio de una ciencia de datos lograda por observación sino de una ciencia reflexiva. Y esta es la clave. En efecto, en la *Antropología* de 1798, la publicada por él, da como objeto a la antropología pragmática, a diferencia de la antropología fisiológica, que estudia lo que la naturaleza ha hecho de nosotros, lo que nosotros hemos hecho de nosotros, lo que podemos hacer y lo que *debemos hacer*. Si los dos primeros puntos se refieren a las posibilidades ya contempladas en la cultura, por ejemplo, las destrezas y la perspicacia o prudencia para desenvolverse en la vida, por tanto en el mundo, el tercer punto: lo que debemos hacer, se refiere a la sabiduría de saber elegir el bien común, en el cual está nuestro propio bien, y que es la condición de una vida plena.

Kant usa tres palabras para esos tres puntos: *Geschicktheit*, que traduzco como destreza; *Klugheit*, que traduzco como perspicacia o prudencia; y *Weisheit*, que es sabiduría. Las dos primeras se obtienen por observación, y en ellas se desenvuelve la antropología pragmática, pero la tercera es propia de la filosofía. Si Kant la mete también en la antropología es porque siempre ha visto esta disciplina como un saber para la formación del ser humano en toda su amplitud. Y esto es lo que parece llevarle, al final, a convertir esa antropología que incorpora, mejor, que siempre había incorporado ese interés último por la sabiduría, como dice Marquard, en la «filosofía que funge como fundamental», es decir, como filosofía primera.

Y ahora podemos responder a una pregunta que nos viene acuciando desde el principio: en qué relación está la antropología pragmática con la

actualmente llamada antropología cultural o social, porque aparentemente nada tiene que ver la kantiana con la actual. Sin embargo, funcionalmente no es así. La antropología pragmática, como ciencia del saber sobre el ser humano lograda por las observaciones de cómo se comportan los seres humanos, equivale exactamente a la actual antropología social y cultural. Sólo que Kant, educado en la filosofía escolástica, utilizó como molde para esa antropología, no la estructura de la sociedad de acuerdo al cumplimiento de las necesidades de la vida humana —mantenimiento, reproducción, control y orientación—, que da el *patrón universal de la cultura* —y, con él, el índice de la antropología cultural y social— sino las potencias del alma, que venían de la psicología experimental de Baumgarten, en torno a las cuales organizó el saber empírico que fue adquiriendo de las lecturas de viajes y de la literatura, para terminar organizando ese saber con esa finalidad doble, de darnos destrezas y perspicacia o prudencia. De esta, Kant nos dice que es para saber inclinar, orientar e incluso usar a los otros según nuestras intenciones o para nuestros fines, que sería una buena descripción de la antropología aplicada, como parte de la antropología cultural y social<sup>6</sup>. Pero para Kant, siempre y ante todo filósofo, siempre está por encima la sabiduría, como el saber competente para elegir correctamente las metas, que además opera en el propio antropólogo cultural, por ejemplo, en el caso de la antropología aplicada, de no poner como metas las de la sociedad del antropólogo, sino la de los propios estudiados. Por eso Kant, en la antropología, no habla en sentido estricto de la respuesta a la pregunta de qué es el ser humano, sino de la determinación o destino del hombre, de la *Bestimmung des Menschen*, que solo se daría en la pregunta por la sabiduría (ver Brandt, 2001, 197 ss.), y que además, en el caso de los humanos, no está en los individuos, a diferencia de los animales, sino en la especie. Este punto también es clave para definir correctamente la antropología kantiana porque incorpora la filosofía de la historia, ya que la misión de la especie es necesariamente lo que varía con la historia.

Hay que decir que con esta triple estructura Kant está predefiniendo muy bien los objetivos de la filosofía, que se harán presentes en la fenomenología de Husserl, en su teoría del *ethos filosófico*, y en la Escuela de

---

<sup>6</sup> Esta triple estructura se puede ver también en la Antropología donde habla de la capacidad técnica, de la capacidad pragmática y de la sabiduría.

Frankfurt, para la cual, frente al interés técnico de las ciencias naturales, que nos darían las destrezas, y el interés práctico de las ciencias humanas, que nos ofrecerían perspicacia o prudencia para desenvolvernó en el mundo, la filosofía está movida por un interés emancipatorio, que proviene de poner como meta del saber el bien de todos, es decir, los intereses supremos de la humanidad. Creo que no hace falta decir que esta estructura de la antropología kantiana está profundamente influida por las claras distinciones de Rousseau, solo que Kant parece que siempre incluyó o quiso elevarse en la antropología, de un saber meramente para la prudencia o perspicacia, a un saber propio del sabio.

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

El cap. II de mi obra *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, Montesinos, 1985, sirve para una introducción al sentido antropológico de la obra tanto de Rousseau como de Kant, aunque respecto a Kant se avanza en este texto de modo muy significativo. De Rousseau convendría de todos modos leer el *Ensayo sobre el origen de la desigualdad de los hombres*; la edición de J. Beltrán es especialmente aconsejable. Sobre Kant se puede leer también una obra que servirá igualmente como introducción a la antropología de Feuerbach, del tema siguiente; me refiero al trabajo de M. Cabada, *Feuerbach y Kant, dos actitudes antropológicas*, Universidad de Comillas, Madrid, 1980. También sería muy interesante la lectura de los cap. I a III del clarificador libro de Caro Baroja, *Los fundamentos del pensamiento antropológico*, CSIC, 1985. Se refieren en términos muy claros a la importancia de la antropología de Kant.

Sobre el pensamiento antropológico de la Ilustración creo que lo más recomendable es el libro de Michèle Duchet *Antropología e historia en el siglo de las Luces*, Siglo XXI, 1975; en él se encontrarán capítulos muy completos sobre la antropología de Voltaire, Rousseau o Diderot. Por último creo que ha de ser de gran utilidad el cap. II del libro de Moisés González, *Introducción al pensamiento filosófico*, Tecnos, 1987, que está dedicado a la presentación de la nueva configuración filosófico-cultural de la época tocada en este tema. La selección de textos aportada en ese capítulo es sumamente útil.

## EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Descartes representa una aportación positiva o negativa a la imagen del ser humano moderna? ¿En qué sentido es lo uno o lo otro?
2. Compare las tres antropologías de Rousseau con las de Kant.
3. ¿Qué diferencia encuentra Vd. entre la llamada antropología pragmática de Kant y la antropología filosófica?
4. Exponga las tres palabras con que Kant define los tres niveles, del uso de la razón, de la antropología y el lugar de la filosofía.



## Tema VII

# El siglo XIX y los filósofos de la sospecha

1. El nacimiento de la antropología científica como el marco del saber del ser humano.
  - 1.1. El nacimiento del método comparativo.
  - 1.2. El nacimiento de la antropología como historia y ciencia de los primitivos.
  - 1.3. Aspectos negativos del evolucionismo: la anexión de un otro devaluado.
  - 1.4. Aspectos positivos del evolucionismo.
2. Sentido de la filosofía de la sospecha. Para la antropología filosófica.
  - 2.1. El giro antropológico de L. Feuerbach.
  - 2.2. La antropología de Marx.
  - 2.3. Los presupuestos antropológicos de S. Freud.
  - 2.4. El superhombre de Nietzsche.





El siglo XIX es para la antropología en general un siglo absolutamente decisivo y admirable. Por un lado, el efecto de la antropología de Kant es inmenso. En Alemania florece una antropología para todo, sobre todo para médicos. Marquard cita en su trabajo un número inmenso de antropologías (Marquard, 1965, 230, n. 60), todas ellas considerando al humano desde su naturaleza. Pero, a la vez, el siglo avanza a marchas forzadas en la configuración de los diversos niveles del saber antropológico, desde las tres perspectivas básicas, la natural, desde el darwinismo; la sociocultural, desde la antropología de carácter etnológico; y la filosófica, desde la apuesta decisiva de Feuerbach.

## **1. EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA CIENTÍFICA COMO EL MARCO DEL SABER DEL SER HUMANO**

### **1.1. El nacimiento del método comparativo**

Hemos visto en el tema V la génesis de un esquema clave para la antropología, que serviría para clasificar a todos los pueblos de la tierra en salvajes, bárbaros y civilizados. Ese esquema, que, como ya sabemos, había nacido en el seno de una visión moral de los hombres, se fue convirtiendo con el tiempo en un esquema clasificatorio, descriptivo y básico para la *comparación* entre los pueblos. Será el jesuita Lafiteau quien en el siglo XVIII introducirá explícitamente la *comparación entre los pueblos*, que, como se expondrá, es el método básico de la antropología social y cultural.

El método comparativo podía deducirse de la manifestación de Malouet citada en el tema anterior, pues si «en Europa comenzamos siendo lo que ahora son los indios de América», el paso inmediato de carácter evidente, por lo menos si existe un interés de investigación, tiene que ser comparar lo que se sabe que éramos en Europa con lo que los indios ame-

ricanos son; o viceversa, investigar lo que nosotros éramos a partir de lo que se sabe que son los indios americanos.

El P. Lafiteau se sitúa en esa perspectiva, para mostrar que no existen pueblos ateos; motivado por ese objetivo final, comparará lo que eran los iroqueses con lo que según informes de los griegos eran algunos pueblos del Asia Menor, estableciendo la comparación en aspectos concretos, por ejemplo, la descendencia siguiendo la línea de la mujer típica de los iroqueses con el sistema de herencia que, según Herodoto, tendrían los licios de Asia Menor. Esta comparación implicaba la suposición de que se era capaz de situar a cada pueblo en una escala cronológica; diciendo, por ejemplo, que los iroqueses estaban en el nivel o período de tiempo propio de los licios; y, en segundo término, que se podía definir los rasgos propios de cada período aunque faltaran testimonios escritos de tal época. En el siglo XVIII tenemos, así, las bases tanto del método comparativo como de la visión de la humanidad como un proceso de desarrollo y progreso, que va desde situaciones muy cercanas al comienzo del tiempo humano hasta la civilización; los diversos pueblos habían recorrido ese camino parcial o totalmente. No hace falta decir que el mismo Rousseau expone certeras intuiciones sobre las etapas de desarrollo de la humanidad.

## **1.2. El nacimiento de la antropología como historia y ciencia de los primitivos**

Es ya un tópico considerar que en el siglo XIX la historia se convierte en el prisma desde el que todo se ve; siendo la historia el esquema mental básico de cualquier planteamiento teórico, una ciencia del hombre deberá ser fundamentalmente una ciencia histórica. Ahora bien, los progresos palpables que se lograban en el estudio de la historia de la humanidad cuando había documentos escritos o documentos tecnológicos (caso, por ejemplo, de la prehistoria), difícilmente eran alcanzables cuando se trataba de descubrir la historia de sectores concretos que no dejan vestigios de su pasado o respecto a pueblos sin documentos escritos. Pues bien, el esquema manejado ya en el siglo XVIII, y sobre todo la metodología que Lafiteau había puesto en marcha, podía resultar un útil instrumento para escribir esa historia de pueblos sin escritura o de etapas de las que no tenemos documentos escritos.

En ese movimiento se integran varios aspectos. En primer lugar, se parte de un objetivo clave: escribir o contribuir al estudio de la historia de la humanidad, aportando a otras disciplinas históricas la ayuda necesaria para ampliar el estudio histórico a la totalidad del tiempo y espacio humano. Este objetivo solo se logra con dos movimientos mutuamente implicados: hay que investigar las características de cada nivel o estadio evolutivo o de desarrollo, y además es preciso el estudio concreto de cada pueblo para ver en qué estadio está. En esta idea influirá el hecho de disponer, procedente del siglo anterior, del esquema clasificatorio al que hemos aludido y que era una idea aparentemente ya normal en Europa, anterior en todo caso a la teoría darwiniana del origen de las especies. Darwin cuenta, al ver por primera vez una partida de indios en la Tierra de Fuego, que «así fueron nuestros antepasados»; eran salvajes, eran nuestros primitivos.

Los estudios antropológicos, presentes en el horizonte europeo desde los primeros informes de los misioneros y colonos españoles, se convierten ahora en un instrumento o técnica para estudiar la historia de la humanidad a través del estudio de todos esos pueblos que, en el esquema clasificatorio y en la ideología colonial, se habían convertido en nuestros primitivos. En este contexto surge por los años 1850 una serie de ensayos de exponer esa historia tomando como punto de partida el esquema clasificatorio anterior y el método comparativo, ensayos que suelen ser propuestos, en una suposición hartamente convencional, como el punto de partida de la antropología científica llamada etnología, antropología cultural y un poco después, por lo menos en Inglaterra, antropología social.

Lo importante en este proceso no es tanto el hecho de que la antropología se convirtiera en una ciencia histórica, cuanto el hecho de que se auto-comprendiera explícitamente como la ciencia de los otros que de antemano se habían convertido en primitivos. Este paso tiene aspectos positivos y negativos.

En primer lugar, conviene referirse a la definición del objeto de la antropología que esta estrategia conlleva y que constituirá uno de los problemas decisivos de la antropología aun hasta nuestros días. En efecto, parece que la antropología, llámese social o cultural, etnología o ciencia de las costumbres, no es en principio la ciencia de los primitivos, del mismo modo que la antropología biológica no era la ciencia biológica de

los otros hombres. El estudio del hombre que preveía Rousseau no era de los primitivos, aunque él hipotetizara que ese hombre del que se hablaba era el hombre salvaje. Ya hemos dicho que esta temporalización del concepto era un experimento mental. El discurso sobre el hombre es en realidad, como ya lo sabemos, un discurso sobre nosotros mismos, sobre lo que podríamos haber sido o sobre lo que podemos ser. Por supuesto, el conocimiento de los seres humanos tampoco se desenvuelve en ese nivel; es decir, las ciencias que estudian a los humanos en concreto no son ciencias de los otros, pues no excluyen en absoluto el estudio de la comunidad a la que pertenece el científico. Lo mismo ocurre en el caso de Kant; su antropología biológica no trata de las *otras* razas, ni su antropología pragmática puede ser confundida con la ciencia antropológica de los primitivos.

Sin embargo, el conjunto de investigadores que publican sus obras en la segunda mitad del siglo XIX piensan la antropología como estudio de la historia de la humanidad, utilizando para ello el conocimiento de los actuales otros. Por eso sus obras se reparten entre estudios sobre la *cultura primitiva* (Tylor) o el *matrimonio primitivo* (McLennan) y estudios sobre la historia universal de las diversas instituciones. El método es siempre el mismo. El ejemplo de Morgan puede ser especialmente adecuado, pues titulará su obra clave: *La sociedad antigua* (*Ancient Society*) o investigación de las líneas del progreso humano desde el salvajismo por la barbarie hasta la civilización; la obra pretende ser una historia del progreso y desarrollo de la humanidad; pero Morgan no oculta el argumento básico:

... las naciones arias hallarán el tipo de la condición de sus antepasados remotos, que se encontraban en el salvajismo, en la de los australianos y polinesios; los del estadio inferior de la barbarie en la de algunos indios pueblo de América, y los del estadio medio en el de los indios pueblo con los cuales su propia experiencia en el estadio superior se vincula directamente (Morgan, 1971, p. 89).

El salvaje al que se refiere Morgan es el salvaje que nos tuvo que anteceder en el tiempo; desde una visión arqueológica sería el que descubre el fuego (el *homo erectus*) y el arco (*homo sapiens*), es decir, el hombre paleolítico. Pero el hombre *primitivo* era para Morgan como algunos de los actuales: «Todavía hay vestigios en el estado actual de tribus salvajes de poco desarrollo, olvidadas en regiones aisladas de la tierra como recuerdos del

pasado» (Morgan, ob. cit., p. 109). En efecto, el modo de descubrir cómo éramos nosotros antes es estudiar a los otros, los actuales salvajes y bárbaros, como primitivos.

### **1.3. Aspectos negativos del evolucionismo: la anexión de un otro devaluado**

En este enfoque se da una pérdida del trasfondo filosófico moral presente en el estudio del ser humano, porque ahora el otro es estudiado como un *hecho* anterior a nosotros. Desde esa perspectiva la antropología tenía que dejar de ser el lenguaje del sabio sobre el hombre, para convertirse en un saber de los occidentales —presuntuosamente sabios— sobre los otros, que en ningún caso podían ser sabios, puesto que estarían en una situación de primitividad.

Ahora bien, esta neutralización del valor ejemplar y moral que tenía la actitud antropológica solo ha sido posible por un desplazamiento de la valoración, pues la consideración de los otros como nuestro pasado, como nuestros primitivos, no es *un hecho* sino una *valoración*; si esto fuera así, la antropología iniciada como estudio de la evolución o desarrollo de la humanidad solo sería posible por la adopción de una valoración previa de los otros.

Pues bien, el argumento básico del evolucionismo, estrategia de investigación que estamos describiendo, que piensa a los otros como nuestro pasado, implica una *anexión del OTRO* a nosotros, pues los otros son pensados desde nosotros —el OTRO desde el MISMO—; las formas concretas de vida de los otros son pensadas como antecesoras de las nuestras. Sus modos de familia son matrices a partir de las cuales surgirá nuestra familia; sus formas de conocimiento constituirán sistemas que por aglutinación de nuevos elementos, por afinado de los válidos y eliminación de los espurios, darán lugar a sistemas cognitivos valiosos —los nuestros—, que en los anteriores verán su antecesor necesario, del mismo modo que la agricultura de nuestros antepasados reales es también la antepasada de nuestra agricultura; el arado romano, el antepasado del arado de hierro y la tracción animal para labrar es la antepasada de la tracción mecánica para lo mismo. De ese modo el OTRO y sus manifestaciones son anexionadas a nuestras formas culturales; anexión que se ejemplifica continuamente en

los diversos niveles de la vida cultural. El concepto de Dios será resultado de una simplificación y depuración de los panteones anteriores; *El*, Dios en hebreo (*Alá*, en árabe) es el resultado de un *Elohim* (dioses) anterior. La comunión católica, en la que se come ritualmente el cuerpo de Cristo, es un resto simplificado de la comida totémica ejemplificada en la comida ritual del cordero pascual, o en las comidas totémicas de los australianos, o incluso en la antropofagia ritual de los hombres de Zhoukoudian (*homo erectus*), cuyos cráneos fósiles presentan una abertura ampliada del occipucio como de haberles extraído el cerebro. Los otros son como nosotros pero en menos, con rituales menos formalizados, conceptos más vastos, modos de organización menos complicados y menos especializados.

Estas consideraciones muestran suficientemente que la comprensión de la antropología como ciencia de los otros como nuestro pasado, ha traspasado la valoración moral con que se iba a estudiar al otro al esquema o estrategia que sirve ahora de orientación en el trabajo científico. Al poner a los otros como nuestro pasado los *valora* como *inferiores a nosotros*.

¿Qué ocurría en realidad? En primer lugar que esos otros coincidían con los que fueron sometidos por la fuerza militar del occidente principalmente porque disponían de tecnología que era capaz de movilizar menos energía que la tecnología de los conquistadores europeos; la menor disponibilidad de energía era considerada como consecuencia de una tecnología menos desarrollada o menos evolucionada, por lo que en cuestión tecnológica eran inferiores; de esas consideraciones más o menos acertadas, por lo menos vistas en una perspectiva de corto alcance, se sacaba la conclusión de que eran inferiores en todo lo demás. Además, hay preguntas acuciantes si los pueblos tecnológicamente más atrasados de África, por ejemplo, habitantes del desierto de Kalahari, no son sino pueblos expulsados por otros a espacios inhóspitos, en los que subsistir ya es un logro inmenso.

Por otro lado, ya por entonces se sabía que los modos de producir alimentos por esos pueblos eran semejantes a los que se daban entre nuestros antepasados; había poblaciones que no conocían los metales, otras que no usaban el hierro; por eso se podía pensar que estaban tecnológicamente en niveles hacía mucho tiempo superados en Europa y muchas partes de Asia. Su tecnología era comparable a la existente en Europa en edades que ya habían sido denominadas Paleolítico y Neolítico. Pues bien, el hecho de

una tecnología más simple llevó a pensar todos los niveles de la vida como más simples o más atrasados. La primitividad se basa, pues, en una transposición de carácter metonímico de una parte de la realidad cultural a todos los demás niveles, arrastrando la inferioridad de uno de ellos a todos los demás.

Ahora bien, no se puede olvidar que la menor movilización energética solo es *inferior* cuando entra en competencia con otra, no antes. Por eso, la evaluación de la tecnología desde nuestra cultura implica el choque colonial.

#### **1.4. Aspectos positivos del evolucionismo**

Pero no todo son sombras en el evolucionismo, pues son muy importantes los senderos luminosos que con él se abren. Vamos a procurar exponer los dos aspectos positivos que, según creo, se dan en las aportaciones epistemológicas del evolucionismo; el primero es fácil de detectar, pues el evolucionismo fue inmediatamente eficaz, al introducir un orden en la búsqueda y clasificación de los datos antropológicos; el segundo, por ser más profundo, suele pasar desapercibido, pero, a mi entender, en él se toca la condición fundamental del trabajo antropológico.

Con el evolucionismo se pone en marcha una estrategia de investigación dotada de una orientación metodológica, modelo de interpretación o paradigma fundamental, que sirve para ordenar y explicar los hechos antropológicos; pero, a la vez, se afina el método de trabajo; la sola ordenación de la multitud de datos de que se disponía es por sí misma eficaz. Pero es que, además, a la antropología, como ciencia encargada de contribuir a escribir la Historia de la Humanidad, se le asignaron varias tareas. La primera ya hemos dicho que era descubrir los rasgos propios de cada período evolutivo, los complejos de rasgos que van juntos y corresponden a cada etapa de desarrollo. La segunda tarea consistía en clasificar a cada pueblo en su justo lugar; ninguna de las dos tareas se puede lograr sin comparar los rasgos culturales de cada pueblo con los de otros. Pero aún se proponen los antropólogos evolucionistas una tercera meta, establecer la relación genética y evolutiva de los diversos rasgos culturales.

Para escribir la Historia de la Humanidad era necesario, en primer lugar, decidir lo propio del salvajismo, por ejemplo, como modo de subsisten-



cia, la caza y recolección; como modo de organización social, la banda ligada por lazos de consanguinidad y *status* adscritos, es decir, por conjuntos de derechos y obligaciones decididos previamente al individuo en virtud de su sexo o edad; como modo de religión, un sistema animista o animatista de carácter individualista. Al estado de barbarie pertenecía una agricultura o ganadería como modo de subsistencia, una familia matriarcal con tendencia hacia el patriarcado, una organización social clánica o gentilicia, es decir, constituida sobre la base de clanes o grupos de parientes que constituyen una *gens*; y como modo de religión, una religión totémica, donde el *totem* es el símbolo sagrado de cada clan; en ese estadio aparecerían los héroes y dioses, personalizaciones de los fundadores de los clanes, reflejo, en todo caso, de que existe una organización social con jefaturas, etc.

Lo mismo ocurrirá con la tercera tarea asignada al evolucionismo, pues era necesario justificar la evolución por sectores, procediendo para ello a un doble trabajo, que si, por una parte, era similar al anterior, por otra exigía un considerable esfuerzo de interpretación. *La Rama dorada* de Sir James Frazer es un excelente ejemplo de este doble esfuerzo de simplificación e interpretación; en ella se trata de mostrar la evolución de los sistemas religiosos desde el pensamiento mágico hasta la religión monoteísta, ofreciendo un extraordinario ejemplo de capacidad de síntesis de la inmensidad de datos que se manejan en los 12 volúmenes de la edición original. Este estudio de la evolución de cada aspecto sectorial de la cultura dará lugar a las diversas partes de la antropología que asumen cierta autonomía.

Con todo este esfuerzo se presentan unos resultados expuestos a una múltiple crítica en cada uno de los niveles, que ya conocemos; pues se puede criticar la interpretación de la serie evolutiva de cada rasgo; el complejo de rasgos de cada período, o la asignación de cada pueblo a un período; profundizando un poco más, se puede criticar la metodología utilizada para conseguir esos objetivos, por ejemplo, el modo como se utilizaba el método comparativo; que sea legítimo comparar un mito o un rito de un pueblo con los de otro para sacar alguna conclusión válida sobre los dos; criticar, en general, la posibilidad misma de la comparación, o incluso criticar el modelo básico general, es decir, el esquema clasificatorio como tal. Parece, pues, evidente que con las investigaciones de los evolucionistas se pone en marcha una dinámica que ya será imparable y en la cual se irá alumbrando una serie de conceptos, explicaciones y métodos de recogida de datos que constituirán un acervo disciplinar, que es lo que llamamos an-

tropología cultural o social. En la medida en que ese acervo se nutre masivamente de los estudios mencionados de la segunda mitad del siglo XIX se habla de esa época como la del nacimiento de la antropología social o cultural, aunque siempre hay que tener presente la relatividad de esa denominación a la luz de las aportaciones de los siglos pasados, a las que nos hemos referido en los temas anteriores.

Pero también debemos mencionar otro aspecto positivo muy importante. Sabemos que en el evolucionismo hay un principio de anexión del OTRO, que conllevará serias dificultades a la antropología; el OTRO no es pensado como OTRO sino como un MISMO devaluado, con lo que la investigación se ha de ver necesariamente lastrada. Pero creo que en el evolucionismo no todo es anexión. Si es cierto que el evolucionismo es consecuencia o forma ideológica de la realidad colonial, que representaba la anexión real de los otros a la política occidental, implica también el reconocimiento de los *otros como seres humanos* al ser miembros de la misma especie. Precisamente el reconocimiento de la igualdad específica de los seres humanos es la condición de posibilidad, la condición por tanto trascendental —ese es el significado específico de esa palabra—, de la antropología. Es cierto que la diversidad de culturas que los otros muestran no podía ser pensada directamente bajo el dominio colonial; las diferencias solo podían ser pensadas atribuyéndolas a la permanencia de los otros en estadios anteriores a nosotros. Pero la ideología colonial implicaba la capacidad de todos los humanos de llegar a la civilización, y por tanto su equiparación a nosotros. Sabemos que no todos los pueblos admiten este principio, pues quienes no pertenecen a su grupo no serían seres humanos; desde ese presupuesto sería imposible pensar una antropología cultural. El presupuesto básico de la antropología, su *condición de posibilidad*, por tanto, *trascendental*, es el reconocimiento de que los seres humanos tienen diversas culturas o diferentes modos de vivir, sin por ello dejar de ser igualmente seres humanos; eso implica pensar que tanto el MISMO como el OTRO son seres humanos. Por eso el evolucionismo hizo de la igualdad humana o de la unidad psíquica de la especie su dogma básico; lo cual no obstaba a que ese pensamiento fuera en parte neutralizado por la introducción de la brecha diferenciadora de primitivos y civilizados, que suponía que la familia aria era «el tipo más elevado de hombre» que terminó por ratificar «su superioridad intrínseca al adueñarse paulatinamente del señorío del mundo» (Morgan, ob. cit., 544).

Pero es muy importante no olvidar que el reconocimiento de los otros como seres humanos es un pensamiento que no anexiona, pues aunque su cultura sea anexionada al ser solo un elemento primitivo de nuestra propia cultura, el hecho de ser humano es puesto en sí mismo. Los otros son seres humanos por sí mismos. En la base de la constitución de la antropología late un principio muy importante de la cultura occidental, que movilizó también las discusiones en torno a la naturaleza del indio en el siglo XVI: todos los seres con figura como la nuestra, capaces de hablar y de *reciprocarse* —como dice Ortega y Gasset—, son seres humanos y pueden ser pensados en un pensamiento que nos englobe también a nosotros. En el pensamiento evolucionista de los otros no todo es anexión.

## **2. SENTIDO DE LA FILOSOFÍA DE LA SOSPECHA. PARA LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

En el siglo XIX entramos en una etapa de diseño de la antropología filosófica, que, tal como creemos en este proyecto, responde a lo que personalmente estimo que debe ser la antropología filosófica, una antropología crítica de las imágenes del hombre efectivas en la cultura, en la ciencia antropológica y en la filosofía, a la vez que anticipatoria de un ideal humano. El objetivo de este apartado consiste en mostrar esa estructura como inherente al diseño que de la filosofía hicieron los llamados *filósofos de la sospecha*, sin dejarse arrastrar por interpretaciones antihumanistas, que han predominado en la actualidad y que como veremos nos parecen solo el tributo pagado por la filosofía a la corriente deshumanizadora que contrapesa al germen trascendental con que se fundó la Edad Moderna.

En efecto, lo que caracteriza a los filósofos que queremos tratar en esta sección es una tendencia radical a ejercer la sospecha respecto a las formaciones que la tradición, sobre todo antropológica y humanista, había transmitido y que en realidad no habían llevado sino al mayor desastre humano, a la constitución de un mundo radicalmente atravesado por el mal, en el que la realidad nos enseñaba que los ideales humanistas no parecían ser sino la cobertura de una sórdida realidad. El humanismo parecía servir solo para familiarizarnos con la hipocresía. Así el siglo XIX se convierte en el siglo de la desmitificación real, no ya de los mitos tradicionales sino de los mitos filosóficos, que son más peligrosos porque se niegan como mitos, y que se habían creado y mantenido a lo largo de la Edad Moderna. Pero

desde nuestra perspectiva el siglo XIX se presenta no como el principio de la clausura de un pensamiento antropológico, en la medida en que podía descubrir la hipocresía de los ideales humanistas, sino más bien como el establecimiento de las bases de una verdadera antropología, de una antropología no construida sobre sueños sino sobre la realidad humana. Sólo conociendo lo que realmente somos en el presente, y también solo conociendo la sustancia de nuestros sueños, podría el pensamiento antropológico diseñar las líneas de actuación para superar la situación de degradación en la que parecía estar la sociedad occidental. Este es el marco en el que, a mi entender, son operativos los filósofos de la sospecha.

### **2.1. El giro antropológico de L. Feuerbach**

El apartado debe empezar no más que citando a Feuerbach, filósofo que asume explícita y conscientemente el papel que la antropología ha de desempeñar en la filosofía; en realidad Feuerbach no estaba sino formulando una idea profundamente arraigada en la Ilustración. Lo que lo diferencia es el esfuerzo que él hace por desenmascarar los sueños religiosos, al concebir la religión como la realización, hipostasiada idealmente en otro mundo, de las aspiraciones humanas, irrealizadas e irrealizables en la estructura de la sociedad. El comienzo de esa realización no es otro sino el desenmascaramiento de la sustancia real de lo religioso. Dios no es, según Feuerbach, sino la esencia del ser humano, y por eso dice Feuerbach que si él rebaja la teología a antropología es porque eleva también «la antropología a teología» (Cabada, 1975, 21).

Pero Feuerbach no solo expone este sentido preeminente de la antropología, sino que propone también una filosofía del hombre para lograr la felicidad. Precisamente, como señala Alfred Schmidt, Feuerbach no combate la religión y la metafísica espiritualista por oponerse estas al progreso científico, como era el caso de muchos que se presentaban como ilustrados, —y actualmente el caso de los filósofos de raíz neopositivista— sino por oponerse a la realización del ser humano, es decir, a la felicidad del hombre (1975, 14); por eso trata Feuerbach de centrarse en planos concretos de la realidad humana. De ahí que, si bien comparado con Hegel puede parecer Feuerbach «pobre», representa también el inicio de una época porque hace descender el pensamiento de un plano especulativo a un terreno concreto, desde el cual puede incluso recuperar una subjetivi-

dad, que era el gran tema de la Modernidad, enraizada en la corporalidad. Es el primer filósofo que insiste en la necesidad de considerar el cuerpo humano desde una perspectiva filosófica.

## 2.2. La antropología de Marx

Sin embargo y a pesar de los enormes avances que Feuerbach supone desde una perspectiva antropológica, los verdaderos filósofos de la sospecha son Marx, Nietzsche y Freud, bien que éste ya en los albores del siglo xx. Una antropología filosófica no podría prescindir de ninguno de los tres, aunque también es cierto que es necesaria la lectura crítica, precisamente para no dejarse enredar en algún tributo a una época naturalista cosificadora, que sin lugar a dudas todos ellos combatieron. Pues a mi entender no se puede confundir el «naturalismo» que convierte al ser humano en un producto de la naturaleza mecánica o newtoniana con un naturalismo no cosificador que en principio no necesita acudir a entidades específicas no mundanas para resolver problemas difíciles.

En Freud hay, en efecto, un naturalismo cosificador, al empezar concibiendo al hombre como una especie de máquina hidráulica, en la que la energía pasa de un compartimento a otro, produciendo efectos previsibles, de acuerdo a la presencia o ausencia de esa energía (Ricoeur, 1973, 63 ss.). También en Marx parece darse una tendencia a la «cosificación», es decir, a la consideración del ser humano como resultado de las fuerzas sociales y en consecuencia como un ser determinado. Ernest Becker, autor que ya hemos citado, ha expresado esta ambivalencia de Marx, que, si obviamente puede muy bien ser considerado como un ilustrado, quizás el último ilustrado heredero de los ideales de Rousseau, anclado sobre una base científica, muestra a la vez una tendencia cosificadora, pues sobre todo en sus últimos escritos, como dice Becker, «el hombre se convirtió en una cosa objetiva, entregado pasivamente a las fuerzas de la sociedad y de la historia. Inconscientemente las ideas del Marx humanista derivaron a un determinismo histórico» (1980, 110).

Sin embargo, Marx supo dar un contenido preciso a la alienación, de la que Hegel había hablado en un plano abstracto idealista, y Feuerbach en un plano materialista pero también abstracto. Marx asumirá decididamente la noción de alienación y estudiará los mecanismos por los cuales el ser

humano se encuentra cosificado, —y por tanto constituido en algo que él no es realmente—, en el propio sistema. Así Marx propone una teoría antropológica que le permite decir qué es el ser humano, cuál es su «esencia» y cómo la puede perder o por lo menos no tenerla cuando es posible; también es capaz de anticipar una situación en la que se supere esa alienación.

Quisiera salir aquí al paso de una opinión muy extendida según la cual, dado que Marx propone que la esencia humana está en las relaciones sociales, no existiría, según él, una antropología ni siquiera una psicología, sino solo una sociología. Gyorgy Markus se ha esforzado por mostrar los momentos de la antropología marxiana (1974), aunque no se debe olvidar que la antropología marxiana va a consistir precisamente en pensar al ser humano como ser social que trabaja de un modo consciente. Por eso la antropología marxiana o el concepto marxiano de hombre es que «el ser del hombre consiste en el trabajo, en la socialidad, y en la consciencia, así como en la universalidad que abarca esos tres momentos y se manifiesta en todos y cada uno de ellos» (ob. cit., 49).

### **2.3. Los presupuestos antropológicos de S. Freud**

Sin embargo, la cuestión social que constituía el punto de partida de Marx no parece abarcar la totalidad del ser humano. Por eso la importancia que Marx da al trabajo —en íntima relación con la organización de la sociedad en cuyo seno se modaliza el reparto social del trabajo— parece ocultar otras dimensiones del ser humano en torno a las cuales se estructura la personalidad. Y por eso, si es cierto que hay en la sociedad una alienación generalizada, procedente de la cosificación que implica la producción de mercancías y que constituiría algo así como el trasfondo de toda alienación, existen también otros modos de perderse enraizados en relaciones más personales y que afectan no tanto a la relación del ser humano con la naturaleza, sino a la relación en la que surge el mismo ser humano y en la que madura como persona, que afecta por tanto a la persona desde la dimensión más íntima de su adiestramiento en el seno de una familia. Es en ese contexto en el que hay que leer la obra de Freud, que de ese modo aparecerá como el complemento psicológico de la crítica social marxiana. La alienación social procedente de la estructura socioeconómica de nuestra sociedad se complementa con una alienación generada en la mutilación misma que las relaciones familiares imponen a los niños. Tal mutila-

ción podrá ser en muchos casos una grave alienación que impide cualquier intercambio, bien sea con la sociedad misma, bien sea con la naturaleza. En todo caso la teoría de la personalidad de Freud representa un intento, bien es cierto que frecuentemente enmarcado en un lenguaje muchas veces superado por la propia teoría freudiana, de proponer una antropología filosófica desenmascarada, en la cual el ser humano conoce tanto sus límites como sus posibilidades.

## 2.4. El superhombre de Nietzsche

Más ambiguo puede parecer a primera vista el pensamiento de Nietzsche. La mejor prueba de su ambigüedad es que actualmente es Nietzsche el pensador del que se reclaman cuantos quieren predicar el fin del hombre, porque habiendo sido Nietzsche quien proclamara la muerte de Dios, a él debían acogerse quienes pensaban que a aquella muerte seguía inexorablemente la del hombre porque este se había puesto en el mismo lugar ocupado por Dios. Pero yo creo que este juego de palabras es demasiado sencillo y pasa por alto el esfuerzo y la tensión de Nietzsche por pensar al superhombre.

Es posible que la muerte de Dios, como muerte del fundamento, arrastre efectivamente todo fundamento, impidiendo sustituir el fundamento Dios por el fundamento hombre. Es posible que la antropología filosófica deba aprender la lección. Pero quizás por esa lección aprendida, hoy en día ya no se trata tanto de buscar un «fundamento» como de encontrar el sentido de esa actividad en la inserción del ser humano en la vida social y en el mundo, como el método de —a través de la genealogía— impulsarnos hasta la superación de las alienaciones que nos mantienen atados a formas petrificadas de conciencia.

Desde esta perspectiva no creo que Nietzsche pueda ser considerado tanto como el antecedente de la muerte del hombre sino más bien como el crítico implacable de toda conciencia deformada, en la cual hay que incluir la propia de los que propugnan una antropología filosófica como saber del fundamento, a partir de un fundamento que asume como principio *el ser actual* del hombre. Desde esta perspectiva el verdadero problema de Nietzsche es el de la muerte del hombre viejo con todos sus pequeños ídolos, así como la anticipación del superhombre, no como un producto

darwinista, sino a través de la exaltación utópica de sus rasgos prometeicos, creativos y geniales, que singularizarían a los más excelsos. En Nietzsche se hace presente en realidad una filosofía del hombre que por supuesto empieza por la crítica, para terminar por la anticipación exigitiva del superhombre, que según Landsberg no sería sino «una máxima elevación de la idea goethiana de humanidad» (ob. cit., p. 87), esa idea de humanidad que solo se puede entender como pura creatividad, puro juego, como un niño, como aquel niño en el que se ha de convertir el león que luchaba desesperadamente contra las idealizaciones y que, a su vez, fue el resultado del camello, que en su majestuosidad untuosa vivía sometido a Dios. Como dice Fink,

... la locura de los milenios es —para Nietzsche— la interpretación idealista del hombre y del mundo. Es preciso transmutar esa locura del idealismo, transformarla en el conocimiento de que Dios ha muerto. Sólo entonces podrán brillar las posibilidades del hombre (1976, 87).

La libertad humana es inabarcable. Nietzsche obliga, pues, a plantear con dramática sinceridad los objetivos de una antropología filosófica.



## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Mucho hay escrito sobre los filósofos de la sospecha, ya que de un modo u otro ellos constituyen el horizonte de nuestro propio pensamiento, si bien obviamente las interpretaciones que de ellos se dan son muy dispares. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, el sentido emancipador de sus filosofías nos parece algo decisivo. En ese sentido están orientadas estas notas. Debemos empezar por los libros de M. Cabada sobre Feuerbach, el citado en el tema anterior y el dedicado exclusivamente a Feuerbach, *El humanismo premarxista de Feuerbach*, B.A.C., 1975, sobre todo los números 1-6 de la parte I, B. La otra introducción a Feuerbach, de gran valor antropológico, es el libro de Alfred Schmidt *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Taurus, 1975.

Sobre Marx me voy a limitar a tres obras, la de G. Márkus, *Marxismo y antropología*, Grijalbo, 1973, donde se encontrará la clara y breve exposición de la antropología filosófica de Marx. Sobre la cuestión del humanismo de Marx, una buena introducción puede ser el libro de Rodolfo Mondolfo, *El humanismo de Marx*, F.C.E., 1973. También está en castellano la obra de Planematz, J., *Karl Marx y su filosofía del hombre*, F.C.E., México. El libro de Stevenson, ya citado, dedica a Marx el capítulo V.

En cuanto a Freud, quizás lo más conciso sobre el tema sean las veinte páginas que A. Caparrós dedica al tema en el libro ya citado de Saha-gún Lucas, *Antropologías del siglo xx*. Desde una perspectiva antropológico-filosófica está el libro de E. Fromm, *La misión de Sigmund Freud, su personalidad e influencia*, F.C.E. Stevenson le dedica el capítulo VI. También están los dos libros de Carlos Gómez, *Freud, crítico de la Ilustración*, y *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*. En cuanto a Nietzsche la lectura antropológica de Fink en *La filosofía de Nietzsche* me parece la más interesante. Se trata de una lectura de Nietzsche en la que Fink, en su día ayudante de Husserl y luego formulador de una atractiva filosofía cosmológica, expone una lectura antropológico-cosmológica de Nietzsche muy sugestiva. Traducida a numerosos idiomas, es una lectura muy recomendada. También cabe citar como muy asequible el libro de Manuel Suances, *Friedrich Nietzsche. Crítica de la cultura occidental*, UNED, Madrid, 1993.

## EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Explique cómo los «otros» se convierten en «primitivos».
2. ¿En qué sentido la antropología pretende escribir una historia?
3. En el evolucionismo el «otro» parece «devaluado» ¿qué significa eso? Aplíquese los parámetros críticos que ha debido aprender en la primera Unidad Didáctica.
4. Exponga las líneas básicas de lo que es el ser humano para K. Marx.
5. ¿En qué sentido se puede decir que Freud cerraría el espacio antropológico y en qué sentido lo abriría?



## Tema VIII

# La antropología filosófica en el siglo XX

1. Los desarrollos explícitos de la antropología filosófica.
  - 1.1. La antropología de Scheler o la antropología «desde arriba».
  - 1.2. Plessner o la antropología «desde abajo».
  - 1.3. El análisis del *Dasein* en Heidegger como introducción a una antropología «desde dentro»
  - 1.4. La antropología filosófica en España.
2. La imagen del ser humano de las últimas ciencias sobre los humanos (biología, psicología y antropología).
  - 2.1. Modelos biológicos del ser humano: el hombre como azar y necesidad, el modelo sociobiológico.
  - 2.2. La psicología clásica y su modelo de ser humano.
  - 2.3. Aproximación crítica a estos modelos.
  - 2.4. El existencialismo y la reacción estructuralista.
  - 2.5. El estructuralismo de Lévi-Strauss: ciencia y filosofía.
  - 2.6. La «muerte del hombre» según M. Foucault.



Con este tema hemos alcanzado ya el siglo xx, siglo en el que una nueva disciplina pugna por hacerse un lugar, aspirando a tener un rango como las tradicionales metafísica, lógica, ética, etc. Esta disciplina se llama antropología filosófica. Hemos hablado ya suficientemente del problema de tal disciplina, así como de su inadecuación si se la concibe como ontología regional del ser humano, que estaría en el mismo nivel que otras ontologías regionales. Cualquier planteamiento filosófico del ser humano abarca a la totalidad del mundo, porque tiene que hacerse de un modo trascendental. La antropología filosófica surge, sin embargo, con Scheler con unas pretensiones mucho más restringidas. El ataque que esa antropología recibiría enseguida por parte de Heidegger era de esperar, aunque, según ya sabemos, ocultaba a la vez una necesidad.

Por otro lado, el desarrollo de las ciencias del ser humano, tanto biológicas y psicológicas como sociales, no podía dejar indiferente a ese saber del ser humano. Casi se puede decir que la filosofía del ser humano del siglo xx es un diálogo con las ciencias sobre nosotros mismos, como hemos tenido ya la oportunidad de constatar a lo largo de los temas de la primera Unidad Didáctica. Una visión, por tanto, del saber antropológico, desde la filosofía en el siglo xx, obliga, sobre todo, a tomar en cuenta, por un lado, aquellos desarrollos estrictamente filosóficos y, en segundo lugar, las imágenes del ser humano que se instalan en la sociedad como imágenes legitimadas por la ciencia, confrontándolas con la experiencia filosófica que tenemos y que rige en la imagen filosófica del ser humano. Que la antropología filosófica del siglo xx sea una reacción al saber científico sobre el humano en este siglo es absolutamente normal y la única forma que hay de hacer filosofía. Lo contrario sería una insensatez. Pretender disminuir el valor de la antropología filosófica porque dialoga con las ciencias me parece radicalmente inapropiado.

## 1. LOS DESARROLLOS EXPLÍCITOS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

### 1.1. La antropología de Scheler o la antropología «desde arriba»

Mas, ¿por qué o cómo surge a principios de siglo con esa fuerza una antropología filosófica? Esta pregunta llama la atención sobre todo si tenemos en cuenta que en la filosofía anterior (ver temas VI y VII), existía un pensamiento antropológico sumamente desarrollado. En Scheler hay que señalar el paso del período fenomenológico a un período antropológico-metafísico; en el primero se estudia la constitución de la subjetividad como «estimativa», en su capacidad de valorar, y en cuanto conectada con otras subjetividades, es decir, en sus formas de simpatía, mientras que en el segundo se exige expresamente una antropología filosófica. Cuál es el sentido de esta antropología debe ser un objetivo importante de nuestra antropología, en la medida en que la historia de la antropología filosófica no parece entenderse sin el esfuerzo de Scheler.

A mi entender, sin embargo, Scheler no hace sino asumir toda una corriente explícita en el siglo XIX y que venía también postulada por el movimiento al que él mismo se adscribió, la fenomenología. Precisamente el rechazo del psicologismo que inauguró la fenomenología y en el cual se incluía, de modo explícito, también el rechazo del antropologismo, convertía a la antropología filosófica en necesariamente ambigua, ya que solo podía ser desarrollada en su forma trascendental. Mas, ¿es la antropología de Scheler una antropología de carácter trascendental? Posiblemente sería una buena respuesta pensar que el paso del período fenomenológico al período antropológico-metafísico debería ser visto como un ensayo de fundamentar ontológicamente la realidad humana, de concebir ontológicamente lo que en la fenomenología era lo fáctico y lo trascendental, el mundo de la voluntad y el mundo de la representación. Scheler pensaba que la altura de los tiempos exigía plantear las cuestiones de modo directo, respondiendo ya de una vez por todas directamente a la pregunta kantiana. En este sentido yo opino que la antropología de Scheler es un fruto genuino del movimiento fenomenológico, por más que se pueda estar en desacuerdo con la interpretación dualista metafísica que él hace del ser humano, al dividirlo en *Impulso vital* y *Espíritu*, como dos principios irreductibles del ser humano. Sin embargo, tampoco se han de olvidar los dualismos que surcan toda la fenomenología husserliana; bastaba con no que-

darse en una neutralidad filosófico-metafísica para aceptar el dualismo de lo fáctico y lo trascendental como el de lo vital real y lo espiritual.

## 1.2. Plessner o la antropología «desde abajo»

La obra de Plessner presenta un talante distinto al de la obra de Scheler, pues ya desde el principio se presenta como un trabajo serio de estudio del ser humano en comparación con el resto de los seres vivos, para descubrir el modo de vida que caracteriza a ese ser o, mejor, la estructura básica que está en la base del modo de vida humano. En este sentido tal estudio no parece que trascienda los objetivos de una ontología regional, es decir, el estudio del tipo de estructura esencial según la cual necesariamente comprendemos al ser humano, del mismo modo que se puede hacer con otros seres vivos. Precisamente el libro primero y más importante de Plessner tratará de descubrir las etapas de lo orgánico, para situar al ser humano en ese conjunto. Por eso se suele decir que, si la antropología de Scheler procura situar al hombre o caracterizarlo *desde arriba*, por considerar lo peculiar humano el ser espíritu, la antropología de Plessner será calificada como antropología *desde abajo*, ya que trata de situar al hombre en el conjunto de los seres vivos, descubriendo la diferencia de estructura en que, comparada con la de los otros organismos vivos, parece transcurrir su vida.

No era ese empeño algo desconocido en la historia de la filosofía. Ese objetivo se había planteado Kant en varias ocasiones. En su precioso escrito *Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana* [*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*] pueden encontrarse atinadísimas observaciones sobre la diferencia entre el hombre y el animal; por no citar también a Herder. Sin embargo, no cabe la menor duda de que la necesidad filosófica de comprender al hombre en comparación con los animales solo cobra verdadero impulso a raíz de Darwin, cuya teoría de la selección natural aplicada al hombre era ya un dato aceptado por todos los científicos a finales del siglo pasado. Mas, si hemos nacido del reino animal ¿en qué nos diferenciamos realmente de ellos? A esta pregunta quiere responder Plessner. Él mismo lo confiesa, en el prólogo de la primera edición de 1928 de su famoso libro, que la incitación para su obra la recibió de sus años de zoólogo, «de las profundas tensiones que existen entre las ciencias naturales y la filosofía»; su intención inicial no era sino escribir una «cosmología» de las



formas vivas, que había concebido incluyendo en ella al hombre con el título de «Planta, animal, hombre. Elementos de una cosmología de las formas vivientes» (1975, p. III).

Los límites de este enfoque están escritos en el mismo prólogo citado, en el que Plessner marca una clara distancia con Heidegger, porque él no puede aceptar «el principio fundamental de Heidegger... de que a la investigación del ser extrahumano debe preceder necesariamente una analítica existencial del ser humano». A esta tesis trascendentalista de Heidegger opone Plessner otra que en su opinión no lo sería, la de la *excentricidad*, según la cual el ser humano no es para sí ni el más próximo ni el más lejano, encontrándose gracias a la excentricidad «en un mar del ser» (ob. cit., p. V). No somos lo más próximo porque, de entrada, estamos en las cosas con las que nos ocupamos, tomar la ropa al levantarme, buscar la taza para desayunar, abrir la puerta, etc. Pero tampoco somos los más lejanos, porque todo eso que hacemos se refiere a cosas nuestras, que por tanto las remito a mí mismo, pero no en el sentido de que inmediatamente me sea dado a mí mismo, sino solo por la mediación de las cosas. Así, el ser me desborda como el mar, porque estoy más allá de mí mismo, pero si estoy en las cosas, tampoco estoy en ellas porque estoy en mí. Se opone a Heidegger porque para este yo soy lo más próximo a mí, y por eso tengo que estudiarme, en la analítica del *Dasein*, para desvelar los diversos tipos de entes.

Precisamente el hecho de que Plessner llegara a sus planteamientos a través de un estudio de los sentidos orgánicos resulta enormemente interesante para ver la relación de la antropología filosófica *desde abajo* y la psicología.

### **1.3. El análisis del *Dasein* en Heidegger como introducción a una antropología «desde dentro»**

La fecundidad filosófico-antropológica de esta década del siglo que estamos considerando se complementa con la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, cuyo sentido, sin embargo, el propio Heidegger trata de salvaguardar frente a la antropología, la psicología y la biología. Mas, ¿qué es lo que rechaza Heidegger? En todo caso sería necesario discutir exhaustivamente el § 10 de *Ser y tiempo*, ya que en él, por primera vez, se tematizan los límites de una antropología filosófica que considera al ser humano como una

realidad que «acaece» entre otras; Heidegger no rechaza o ni siquiera juzga «el trabajo positivo de estas disciplinas»; solo dice que en ellas se da una ausencia de fundamento ontológico, por lo que «la problemática antropológica permanece indeterminada en su fundamento ontológico» (p. 49). Heidegger rechaza que al tomar al ser humano como un ser más entre otros y adscribirle una característica, como, por ejemplo, de estar dotado de la capacidad de hablar, hayamos tenido una comprensión del ser humano, más bien, en ese modo de proceder está presupuesto el ser del hombre. Lo mismo ocurre cuando se habla de que el ser humano es una unidad de «cuerpo, alma y espíritu», de modo que tales palabras pueden representar aspectos aislables para ciertas investigaciones. Pero si se pregunta por el ser del hombre, éste ya no puede «ser calculado aditivamente» (*sumativ errechnet werden*), a partir de los modos de ser del cuerpo, del alma y del espíritu, que están aún sin determinar. Para tal tarea sería necesaria «una idea del ser en conjunto». Esa antropología está desorientada por la idea antigua y cristiana que toma al ser del hombre como un ser que acaece en el mundo con los demás seres, según la antropología antigua, como ser que habla; según la antropología cristiana, como ser que está referido o religado a Dios, es decir, que se trasciende en su realidad, incluso mundana, hasta Dios. En ambos casos se ha olvidado la pregunta por su ser, ya que se ha dado por supuesto que el hombre es un ser como el resto de las cosas que acaecen en el mundo. Para Heidegger este mismo problema sería el de la conciencia cartesiana, o el de las **cogitaciones**, cuyo ser permanece indeterminado.

En parte para evitar tales compromisos ontológicos, evita Heidegger las palabras «*Mensch*» [ser humano] o «*Leben*» [vida] (cfr. ob. cit. p. 46), sustituyéndolas por la nueva *Dasein*, cuya analítica presenta *Ser y tiempo*, analítica que no se basa en un material empírico, ya que esos «fundamentos ontológicos» «están más bien supuestos [*«da» sind: están «ahí»*] ya incluso cuando se recoge material empírico» (p. 50). La analítica del *Dasein* es desarrollo o descubrimiento (*Erschliessung*) del apriori, es decir, no construcción apriorica (nota 1, p. 50) a partir del suelo fenomenal en el que existe el *Dasein*. La insistencia de Heidegger en multitud de escritos contra la antropología filosófica, como por ejemplo en la hermosa conferencia de 1938 «La época de la imagen del mundo» [*Die Zeit des Weltbildes*] (en *Sendas perdidas* [*Holzwege*], pp. 69-103), deben ser muy tenidos en cuenta, aunque los análisis de Fahrenbach (1970) y Otto Pöggeler (1966) son clarificadores

en esta cuestión. La relación de la analítica existencial con la antropología filosófica a mi entender habría quedado también ampliamente resuelta en el exhaustivo trabajo de Ignatow; éste se esfuerza por destacar algunas de las confusiones en que pudo haber caído Heidegger, al confundir, por ejemplo, antropología con antropologismo (1979, 55), pero concluye, primero, que hay que tener en cuenta los errores en que haya podido incurrir la antropología filosófica al uso, al menos, las antropologías *desde abajo* y las *desde arriba*, asunto ya comentado; segundo, que la analítica del *Dasein* no puede ser confundida con una antropología filosófica; tercero, que, sin embargo, debe ser tenida, tal como el mismo Heidegger lo dice, como una contribución, ciertamente parcial (*ergänzungsbedürftig*), para el desarrollo «del apriori existencial de la antropología filosófica» (Heidegger, ob. cit., p. 131), lo que significa, en última instancia, que la analítica del *Dasein* debe ser tomada como una contribución parcial a una antropología filosófica (Ignatow, cap. V).

Por otro lado hay que tener muy en cuenta las lecciones del semestre de invierno de 1929/1930, sobre «Conceptos fundamentales de la metafísica», que nos ocuparán al final de este texto, que están dedicadas en más de la mitad al estudio de la diferencia entre los humanos y el resto de los animales. Esa consideración pertenece a los conceptos fundamentales de la metafísica, es decir, de la filosofía considerada primera. Pero como más adelante dedicaremos varias páginas a estas lecciones, baste aquí esta anotación.

Sin embargo, tampoco se puede dejar de considerar que la consistencia que la designación «antropología filosófica» adquirió, sobre todo después de la publicación por parte de Scheler de *El puesto del hombre en el cosmos*, debería parecer a Heidegger profundamente dogmática, de acuerdo a sus exigencias metodológicas; presumiblemente esa consideración le llevó u orientó hacia el rechazo de toda antropología filosófica como disciplina filosófica. Mas la existencia del saber científico sobre el hombre sigue haciendo obligatorio preguntarse por el ser que estas ciencias estudian y cuyo sentido suponen. La analítica existencial de Heidegger es sin lugar a dudas una contribución de primer orden al análisis del apriori ontológico que las ciencias del hombre suponen, clarifican, oscurecen e incluso pueden malinterpretar.

No quiero dejar de indicar, por último, que el llamado último Heidegger, preocupado por el esfuerzo de pensar la técnica actual y buscar caminos al

pensar ¿no anuncia una continua preocupación por la definición filosófica del ser humano, que no podría ser comprendido precisamente desde la definición tradicional de «animal racional»? La terminación de la conferencia «El principio de razón»<sup>1</sup> [Der Satz vom Grund], ¿no testimonia una preocupación por una filosofía del hombre muy superior a la que Heidegger mismo estaría dispuesto a reconocer cuando pregunta si la «mencionada definición, que el ser humano es el *animal rationale* agota la esencia del ser hombre»? (1971, p. 210). Cuando Heidegger hace esa pregunta, en la que entiende la palabra «racional» en el sentido de «razón de cálculo», ¿no está aludiendo a que hay que pensar al ser humano de otro modo y, por tanto, que hay que buscar otra definición del ser humano? ¿Y no es ésa una pregunta propia de una filosofía del ser humano?

#### 1.4. La antropología filosófica en España

No quiero terminar este recorrido por la historia de la Antropología filosófica sin hablar de la importante contribución española a la misma. Esta contribución se debe centrar fundamentalmente en la llamada Escuela de Madrid, constituida por Ortega y los pensadores que de una u otra manera se vinculan a ella, tales como Zubiri, José Gaos (aunque hizo su carrera en México) y Julián Marías. De Zubiri parte una línea de médicos humanistas que han contribuido de modo decisivo a la antropología filosófica. Entre ellos el más significado es Pedro Laín Entralgo. Las filosofías de todos los filósofos que he mencionado pueden ser consideradas como importantes aportaciones a la antropología filosófica, por más que, al menos en los dos primeros, se haga presente la problemática con la que ya estamos familiarizados, de hacer antropología filosófica pero no reconocerla, lo mismo que les pasaba a Husserl y Heidegger.

En el caso de Ortega el tema es aún más intrigante, por cuanto antes de 1929 pedía una antropología filosófica y, después de esa fecha, se olvidaba de ella, pero propone una metafísica de la vida humana como punto de partida de la filosofía. Esta metafísica de la vida humana debe indicar qué es la vida humana. No voy a exponer la antropología de Ortega porque en gran medida es él quien está detrás de todas mis reflexiones

---

<sup>1</sup> Heidegger la leyó el 25 de mayo de 1956 en Bremen y el 24 de octubre de ese mismo año en la Universidad de Viena, lo que quiere decir que pertenece al último Heidegger.

y, aquí y allá, se puede ver a lo largo de este texto esa antropología. Sólo quiero subrayar los tres momentos de la misma. Primero la antropología filosófica como estudio del ser humano, como un ser más del mundo, que Ortega asume en los años 20 (ver Rodríguez Molinero, 1994). Segundo, la antropología filosófica como análisis del sentido de la vida humana como ciencia a priori para toda ciencia humana, en el sentido en que la formula en 1928 en el texto sobre la historiología. Tercero, la metafísica de la vida humana en que se va a convertir esa ciencia a priori del segundo momento, y que constituirá la filosofía madura de Ortega.

A partir de ese momento Ortega hará importantes contribuciones a una antropología filosófica, la primera de ellas sobre la relación del humano con los animales, a partir del año 1933, en la «Meditación de la técnica», con un tema que ya le ocupará hasta el año cincuenta y uno, en que pronuncia la conferencia en el Congreso de Darmstadt «El mito del hombre tras la técnica»<sup>2</sup>. Por otro lado, en esta época Ortega formulará la idea de que la vida humana se refiere, no a la vida psicológica ni a la vida biológica, sino a la vida biográfica. Esta diferenciación es una decisiva contribución de Ortega. La vida biográfica es fundamentalmente drama y, por tanto, histórica. En su texto «La historia como sistema» aparece un estudio muy denso de qué es la vida humana como configuración histórica. Por fin, en el texto póstumo *El hombre y la gente* se vuelve a dar una importante visión de esa vida, ahora desde la perspectiva de su configuración social. Con estas mínimas indicaciones se quiere hacer ver que en Ortega se puede encontrar una amplísima teoría de la vida humana, que constituye un programa muy serio de antropología filosófica.

Zubiri es otro de los filósofos españoles que más ha contribuido a volver a pensar el ser humano. No puedo en unos párrafos resumir la inmensa riqueza de su filosofía, que solo con la publicación de sus numerosos cursos se nos está dando a conocer. Pero ya hace años que se publicó la recopilación de *Sobre el hombre*, donde se puede ver hasta qué punto la filosofía de Zubiri, siendo indudablemente de carácter metafísico, está imbricada en una antropología filosófica. Es que, en realidad, la filosofía debe comenzar por la aclaración de que el humano es animal de realidades, es decir, de que en el humano hay una apertura a las cosas como realidades,

---

<sup>2</sup> De este punto también hablaremos en el último tema.

y que esa es la diferencia con el resto de los animales. De ahí se sigue la posibilidad misma de la ciencia y el resto de filosofía. Como se sabe, Zubiri publicó a finales del 1962 uno de sus libros claves, *Sobre la esencia*, un concienzudo trabajo para clarificar el concepto de esencia que tanto se manejaba en la filosofía. Pues bien, no hace mucho hemos sabido que emprendió la clarificación de ese concepto, que le llevaría a esa ardua y densa monografía, para comprender los diversos elementos que confluían en el ser humano (Corominas y Vicens, 2006, 612). El libro es no más que prolegómenos para el estudio del hombre. En la *Antropología filosófica II* se comentarán algunos puntos básicos de la antropología de Zubiri, de quien tomo el importante término de mi propia antropología «dimensiones de la vida humana»<sup>3</sup>. En ese sentido, esta antropología es también deudora de la de Zubiri.

No hace falta indicar aquí que también aspectos concretos de Julián Marías están presentes en estos textos, al menos como un miembro de la Escuela de Madrid, que desarrolla muchas de las ideas orteguianas. En concreto, la idea de la diferencia entre la antropología filosófica y la metafísica de la vida humana, asumiendo dos de los momentos que hemos señalado como propios de Ortega, aparecen en Marías como una construcción arquitectónica. Pero de esto hablaremos también en la *Antropología filosófica II*.

Por fin me queda citar a Pedro Laín Entralgo (1908-2001), uno de los pensadores españoles más prolíficos del siglo XX, con una gran obra detrás que puede, la mayor parte de ella, ser considerada como una antropología filosófica. En la estela de Ortega, Zubiri y Heidegger, el médico Laín Entralgo, nos aporta una densa antropología, podríamos decir, del cuerpo y del alma. Su primera contribución de gran alcance fue su inmensa obra *La espera y la esperanza*, en la que explora esta vertiente de la vida humana. Como médico conoce la esperanza como una de las características fundamentales de la vida. Desde esa perspectiva nos dejará toda una insustituible antropología médica. Y después, ya en su tercera edad de la vida, siguiendo las enseñanzas de Zubiri dedicará importantísimos textos a explorar la relación del cuerpo con la mente, en un esfuerzo teórico que debemos aprovechar al máximo, introduciéndolo en las aulas universitarias.

---

<sup>3</sup> En 2006 se publicó el curso de enero de 1974 con el título *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*.

Aunque solo sea con un breve apunte, quiero citar a algunos filósofos del exilio español que, trasterrados de su país, desarrollaron en México o en otros lugares filosofías muy interesantes, que aún no hemos incorporado a nuestro estudio normalizado. Ya he citado a José Gaos (1900-1969), que desde su «filosofía de la filosofía» pensó que la filosofía debía desarrollarse como antropología filosófica. De hecho las lecciones de sus últimos años las dedicó a la antropología filosófica, siendo su *Del hombre* una de las contribuciones más importantes que hizo. Otra aportación genial fue un texto relativamente juvenil, que sigue teniendo toda la frescura con que lo escribió: *2 exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* (1945), en el que muestra su capacidad de análisis, por ejemplo, en la sutileza con que el serio Gaos analiza la caricia. En 1967 publicó una interesantísima recopilación de artículos con el nombre de *Antropología e Historiografía*, donde se recorren numerosos temas muy propios de la antropología filosófica. Si hubiéramos de encuadrar a Gaos, diríamos que ante todo fue filósofo antropólogo.

Son varios los exiliados españoles que hicieron amplias contribuciones a la antropología filosófica. Posiblemente el más profundo de todos es Eduardo Nicol (Barcelona 1907 - México, 1990), con una muy densa obra filosófica. Desde su tesis doctoral *Psicología de las situaciones vitales*, de 1941, toda su trayectoria estuvo dedicada a la antropología filosófica. Cabe citar su *La idea del hombre* (1946); *La vocación humana* (1953); la *Metafísica de la expresión* (1957), o su última gran aportación *La reforma de la filosofía* (1980). El anómalo desarrollo de la filosofía española después del trauma de la Guerra Civil nos ha impedido tener familiaridad con obras de paisanos nuestros, pero escritas en el exilio, que son grandes contribuciones a la antropología filosófica. Respecto a Eduardo Nicol hay opiniones muy autorizadas de que su valía filosófica está aún por ser descubierta. Su obra está siendo actualmente estudiada en Italia, idioma al que se ha traducido su *Metafísica de la expresión*.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> No quiero dejar de mencionar, aunque no tenga espacio más que para el nombre, las contribuciones a la antropología filosófica de Juan David García Bacca (1901, Pamplona - 1992, Quito), Manuel Granel (1906, Oviedo - 1993, Caracas) y José Ferrater Mora (1912, Barcelona - 1991 Barcelona). Excepto Ferrater Mora, que es más conocido, los otros dos tienen una amplia obra relativa o totalmente desconocida, como es el caso de Granel. No me resisto a añadir a esta lista el nombre de Francisco Romero (Sevilla 1891 - Buenos Aires 1962), de origen español, pero emigrado a Argentina aún niño, haciendo toda su carrera en Buenos Aires. Su amplia obra incluye también un denso trabajo sobre el ser humano. Su *Teoría del hombre* (Losada, Buenos Aires, 1952), es una muy original antropología filosófica desde una perspectiva fundamentalmente fenomenológica, que citaremos en la *Antropología filosófica II*.

## 2. LA IMAGEN DEL SER HUMANO DE LAS ÚLTIMAS CIENCIAS SOBRE LOS HUMANOS (BIOLOGÍA, PSICOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA)

Hemos dicho en el tema anterior que la existencia de saberes científicos sobre el ser humano hacía inevitable una filosofía sobre ese ser. Una tarea precisamente filosófica irrenunciable es el procurar precisar al máximo el carácter de ese saber filosófico para no hacerlo superfluo. Hemos visto en los capítulos anteriores y a grandes rasgos unos cuantos jalones de la Idea del hombre que configuran el occidente, así como la antropología filosófica en la que se pretende elaborar conscientemente desde una perspectiva filosófica tal idea. Pero pecaríamos de parciales o ingenuos si pensáramos que la imagen del ser humano propia de nuestra cultura se refiere a las ideas que confluyen en la antropología filosófica. Mas bien la realidad es opuesta. Si hemos dicho que una vez que existen las ciencias del hombre se hace inevitable la filosofía del hombre es porque tales ciencias no se limitan a ofrecernos descriptivamente aspectos de lo humano, sino porque pretenden también decirnos *qué es el ser humano* desde su perspectiva, pero de modo que normalmente conciben su perspectiva como omnicomprendensiva de cualquier otra perspectiva; las ciencias humanas y no menos la ciencia natural sobre el humano, por lo general, tienden a absolutizar su particular enfoque.

Pues bien, nuestra imagen actual del ser humano se nutre más de la ciencia que de las imágenes tradicionales que de un modo u otro han influido decisivamente en la antropología filosófica. Nuestra imagen del ser humano proviene, pues, de dos fuentes profundamente alejadas, por una parte de la filosofía, que en esto sigue siendo, en cierta manera, heredera de la tradición moderna; pero, por otra parte y en una medida muy superior, de la imagen transmitida o desarrollada en las ciencias del hombre, en las que la biología y la psicología creo que son preeminentes. Cabalmente la tendencia a la *disolución del hombre* que hemos detectado en la antropología cultural y social y que ya hemos estudiado en la Unidad Didáctica I, está enraizada en la «biologización» o psicologización latente o confesada de nuestra época. Por todo ello una presentación histórico-crítica de la Idea del hombre debe procurar describir las características de la imagen del hombre que en nuestra actualidad provienen de esas ciencias. En esa medida el objetivo no es solo esta imagen ya convertida en dato cultural,



que informa nuestra vida, sino descubrir esa imagen operando en las ciencias mismas que pretenden fundarla.

### **2.1. Modelos biológicos del ser humano: el hombre como azar y necesidad, el modelo sociobiológico**

Si en el tema anterior hemos destacado el papel que el siglo XIX, a través de los filósofos de la sospecha, desempeñó de cara a la fundación de una antropología filosófica, no nos hemos detenido expresamente, aunque lo hayamos aludido de pasada en relación con Marx, en el problema del naturalismo que se configura con una fuerza extraordinaria a partir de Darwin. En este sentido la síntesis elaborada por Darwin, que con correcciones, complementos y nuevos descubrimientos, se mantiene como paradigma insustituible en nuestros días, es el punto de referencia fundamental para la imagen del ser humano en la actualidad, constituyendo la matriz básica a la cual parece que tiene que ser incorporado cualquier conocimiento sobre el ser humano. Dado que aquí no se puede tratar en profundidad la cuestión del tema hombre/animal, sí nos interesa ver cómo esa equiparación, que proviene de la visión naturalista, se ha hecho eficaz en autores que asumen la biología como rectora, pero no solo en el nivel molecular, que obviamente también lo es, sino fundamentalmente en el molar conductual. Así para Monod, cuya obra *El azar y la necesidad* debe ser especialmente considerada, por ser paradigmática de una tendencia fundamental de nuestro mundo, la biología es la ciencia más significativa para el ser humano, ya que la naturaleza humana debe ser descrita en términos bioquímicos (cfr. Monod, ob. cit., p. 9).

Aunque en un nivel un poco más elevado, pues no trata ya de la biología sino de la zoología, la sociobiología se está esforzando en la actualidad por reducir los comportamientos humanos a las matrices animales innatas, pensando que el *biograma humano* constituye la totalidad del comportamiento del hombre y que por tanto las ciencias humanas no son sino una descripción previa para descubrir en ellas ese biograma, para reincorporar, en consecuencia, al ser humano a la biología, por la vía de la etología. La actual socio-biología, a la que Wilson llama «la nueva síntesis», tratará de cerrar la brecha abierta entre las «dos culturas», entre el hombre visto desde abajo y el hombre visto desde arriba, desde la cultura. El modo de superar esa dicotomía es descubrir en la cultura humana el fondo animal del que las diversas culturas *solo* serían meras modulaciones.

## 2.2. La psicología clásica y su modelo de ser humano

La imagen mencionada está en plena consonancia con el modelo tan extendido de estudiar al ser humano a partir de la vida animal o de los mecanismos animales. De hecho todo el extraordinario esfuerzo realizado por la psicología por construir operacionalmente experimentos repetibles, para descubrir las bases del comportamiento, viven de la misma imagen naturalista que los ensayos aludidos líneas arriba; en realidad todos ellos no son, en última instancia, sino aplicaciones, extensiones o desarrollos de la orientación que impregna la misma psicología. Pues la psicología es el primer saber en el que actúa decididamente un naturalismo derivado del modelo darwinista. Bastaría seguir la evolución de la idea de experimentación, desde el introspeccionismo al funcionalismo, ya influido por el darwinismo, para desembocar en el conductismo, para quien llegado el caso la observación y experimentación con animales es mucho más plausible y fiable que el trato con seres humanos.

Basta con estudiar con cierto detenimiento las condiciones ideales de la experimentación para darse cuenta de que el modelo que el psicólogo experimental está promocionando, o con el que opera, es un ser humano que debe excluir sistemáticamente todas sus preocupaciones más personales, sus proyectos, sus sentimientos, sus anhelos, es decir, tiene que reducirse a ser un mecanismo de captación de datos y elaboración de los mismos para producir una respuesta. El sujeto en el que se basan las conclusiones del psicólogo es un sujeto sin historia, sin iniciativa de cambio, pues no se le puede ocurrir cambiar las variables del experimento, tiene, por tanto, con su mundo una relación pasiva. Puesto que ese es el modelo de la psicología experimental, sus resultados deberían limitarse a ese modelo, pero ahí viene el problema, porque esos modelos suelen proponerse como modelos de lo que el ser humano es, sin señalar la limitación de partida.

## 2.3. Aproximación crítica a estos modelos

Ahora bien, en todos estos casos se propone un modelo de ser humano que no puede *actuar recursivamente sobre sí mismo*, ya que solo actúa *reactivamente* a un mundo dado natural fijo. La naturaleza humana es una naturaleza, por tanto, estable, que es lo que es como vida animal. En la estructura del experimento manejado por la psicología está especialmente

clara y ejemplificada esa estructura, pues el sujeto de experimentación es colocado ante un mundo —el del experimento— que él no puede cambiar, pues de lo contrario el experimento ya no funcionaría. El sujeto de experimentación debe dedicarse solo a seguir las instrucciones que se le han dado, sin alterar absolutamente en nada el marco del experimento; debe incluso desconectar toda preocupación ajena al propio experimento. Precisamente ante la dificultad o eventualmente imposibilidad de lograrlo, es normal que los psicólogos prefieran que sus conclusiones se basen en experimentos con animales que no alteran su mundo. En general todas estas teorías excluyen explícitamente la dimensión de *recursividad*, algo tan sencillo como dirigir la propia conducta según representaciones anticipadas de la meta; como el resultado de esas actuaciones suele ser muchas veces un cambio en el mundo, este deja de ser natural para incorporar el sentido de las acciones humanas, con lo que el ser humano no vive en un mundo natural sino en un mundo histórico social. Esas representaciones, además, están moldeadas por el lenguaje, que solo acaece en un mundo histórico. Por eso todas estas teorías tienden a eliminar esa dimensión histórica, el mundo de la vida en el cual conviven y asumen los seres humanos su verdadera humanidad.

Conviene señalar aquí que las tendencias antihumanistas derivadas de la naturalización del ser humano no coinciden en absoluto con el rechazo del humanismo que proviene de la crítica heideggeriana a la antropología filosófica que hemos comentado antes, pues tienen un objetivo radicalmente opuesto; mientras el antihumanismo heideggeriano se basa en una crítica a la metafísica y a la ciencia con la técnica, porque partirían de un esquema en el que el ser humano hace de sujeto frente a los objetos, a los que de entrada toma como objetos dominados o como productos, el antihumanismo que es consecuente a la ciencia biológica o psicológica procede de una reducción del ser humano a elementos propios de los objetos, por lo que acepta o parte del esquema mismo criticado por Heidegger, solo que mutilándolo, hasta el punto de quedarse solo con los objetos y convirtiendo todo los demás también en objeto. Uno de esos objetos estaría dotado de sistemas de señales y de un sistema de cálculo de señales, que se llamaría razón, que de ese modo no es sino un dispositivo que tiene el ser humano y que deberá ser explicado también con los mismos métodos que las características propias de cualquier otro animal. La funcionalización de la razón, implícita en la explicación

que acabamos de dar, es un rasgo típico de nuestro tiempo. En realidad, como dice Max Scheler, la imagen de nuestros días es la del *homo faber*, en la cual confluye un considerable número de líneas. *Homo faber* significa un ser capaz de fabricar herramientas e instrumentos sin preocuparse del para qué. En último término, una vez asumido el darwinismo, con toda la evidencia de los hechos que soportan la teoría evolutiva, constituye esta imagen un rasgo cultural con una enorme fuerza y que necesariamente ha de imponerse en otras disciplinas. En ese sentido la imagen de un hombre pasivo que subyace a la psicología conductista es plenamente coherente con la imagen biológica del ser humano.

#### **2.4. El existencialismo y la reacción estructuralista**

La antropología de los años veinte que hemos estudiado en el apartado primero no puede ser considerada como un desarrollo autónomo que proviene solamente del movimiento del pensamiento, sino que en ella aflora un modo de contrarrestar la imagen naturalista del ser humano, que cada vez adquiere más firmeza y consistencia. Junto a ese dato instalado ya en el corazón de la cultura occidental, la conciencia de crisis del hombre europeo que se adueña de los filósofos después de la Primera Guerra Mundial, así como los acontecimientos políticos que se viven en Rusia y en Alemania impulsan de nuevo la pregunta por el ser humano, lo cual parece orientar en la dirección de la antropología filosófica. Pero hay también otra línea de reflexión que, antes de centrarse en el talante explícito de una antropología filosófica que insiste en fijarse en el ser humano como ser en el mundo para compararlo consecuentemente con otros animales, se fija más bien en sí mismo, en el ser humano en cuanto vive su vida y se vive a sí mismo. Esta tradición sí que surge como una expresión directa de la fenomenología. Ahora bien, las ciencias humanas, el psicoanálisis, la lingüística y la antropología cultural, estaban demostrando que el sujeto pudiera no ser sino una ilusión; surge, entonces, por un lado una filosofía que asume esas orientaciones que provienen de las ciencias humanas como pilares de una concepción del hombre de carácter naturalista; pero surge también, por otro, una filosofía de la existencia que tiene el doble papel de enfrentarse a la imagen naturalista, tanto a la procedente de la biología y psicología como a la lograda por el rodeo de las ciencias humanas.

Sin embargo, esta filosofía de la existencia fue tan inmoderada en la posición de la subjetividad que ella misma llegó a representar un estímulo para la reflexión contraria, que tenía a su favor las aportaciones de las ciencias humanas. Si prescindimos aquí de los argumentos que proceden del psicologismo y nos fijamos solo ya en el estructuralismo como orientación metodológica que actúa en varias ciencias, aunque se haga principalmente eficaz en la antropología, tenemos que citar, antes que cualquier otro, el estructuralismo lingüístico como método de abordar el estudio de la lengua, desde Saussure hasta Chomsky. En el estructuralismo en este sentido apenas se desliza alguna interpretación del ser humano desde la interpretación de su relación con las estructuras.

Otro es el caso de la asimilación, hecha en la antropología francesa, de ese estructuralismo, a partir sobre todo de la obra de Lévi-Strauss, en el que, sin embargo, también debemos distinguir el estructuralismo como método de orientación investigadora, es decir, como método de recoger e interpretar los hechos antropológicos-culturales y el enfoque filosófico que, pretendiendo basarse en los datos ordenados por el método, quiere formular una imagen del hombre en sentido profundamente opuesto al de la tradición antropológico-filosófica. Además, al asumir Lévi-Strauss como sus inspiradores, aparte de a Saussure (mediado por Jakobson), a Marx y a Freud, parecen como que ambos autores resultaron afectados por el modelo filosófico de hombre que formula el propio Lévi-Strauss. Pero el antihumanismo estructuralista de Lévi-Strauss no se queda solo en esos estímulos para una interpretación antihumanista de Marx, sino que esta se realiza expresamente en la obra de Althusser, quien, apoyado en esa moda antihumanista, conseguirá un cierto éxito teórico en esa interpretación antihumanista de Marx.

Por último la aventura antihumanista que se enfrenta decididamente a la incontinencia e inconsistencia de cualquier planteamiento humanista, alcanza su cenit en la obra de Michel Foucault, que trata de mostrar, a través de una arqueología del saber, las condiciones que permiten la aparición de un objeto tal como el hombre, la aparición o ascensión del hombre a objeto de un saber. En la medida en que Foucault hace depender la «existencia» del hombre de esa constelación del saber, de una constelación epistémica, el cambio de episteme llevará, en su opinión, a la desaparición del hombre, la anunciada *muerte del hombre*, que en las palabras de Foucault se estaría produciendo en la segunda mitad del siglo pasado,

en gran medida por obra de la propia orientación estructuralista. Esta, pues, se convierte en una contribución a la muerte del hombre que se anuncia en ella, como si al mismo tiempo fuera pregonera y ejecutora de esa muerte.

## 2.5. El estructuralismo de Lévi-Strauss: ciencia y filosofía

De acuerdo a lo que acabamos de decir, en el estructuralismo de Lévi-Strauss se debe distinguir la utilización del método de análisis estructuralista en la ciencia y las consecuencias filosóficas que el antropólogo francés saca de él, o incluso con que él lo utiliza. La ordenación que hace de los sistemas de parentesco puede resultar una teoría extraordinariamente eficaz en el estudio del parentesco, y ser incluso una fecunda ayuda para pensar —o conjeturar— el paso de la naturaleza a la cultura<sup>5</sup>; pero obviamente Lévi-Strauss utiliza sus descubrimientos para mostrar el orden necesario sujeto a reglas que constriñe la aparente iniciativa de los grupos sociales. El parentesco, en cuanto intercambio entre no parientes, transcurre de un modo que incluso se deja matematizar. Es conocido el paso que da Lévi-Strauss del estudio del parentesco al de los mitos. El motivo es el deseo de encontrar un ámbito en el cual hayan desaparecido o no tenga lugar la evidente funcionalidad adaptativa y la contingencia que inevitablemente corroe el parentesco sometido a varios azares biológicos, a favor de un ámbito en el que el espíritu se encuentra libre consigo mismo. En ese caso se podría estudiar un espíritu libre, es decir, no condenado a adaptarse a la naturaleza o a la función reproductora. Ahora bien, si también en el caso de los mitos el funcionamiento es aún si cabe más ordenado y sometido a reglas, reglas cuya naturaleza no es diferente de las demás, no tenemos más remedio que confesar que el espíritu dejado a sí mismo se limita a repetirse. También aquí se puede distinguir un uso científico del método, tal como, por ejemplo, lo emplea Dan Sperber, y un uso filosófico, que no radica tanto en el hecho de emplear mitos de todo un continente<sup>6</sup>, para hallar las permutaciones que descubran los valores posicionales, cuanto en el sentido filosófico con el que se emprende esa tarea.

<sup>5</sup> Véase en *Antropología filosófica II*, la segunda Unidad Didáctica.

<sup>6</sup> Se trata del ensayo de Lévi-Strauss en los cuatro tomos de *Mitológicas*, en los que se consideran mitos de todo el continente americano.

Una vez expuesto el sentido antropológico de los descubrimientos de Lévi-Strauss, debemos centrarnos en sus interpretaciones filosóficas, en esa «criptofilosofía», como en su día la llamaba Celia Amorós y que yo llamaría de buen grado «filosofía casera», como la que acompaña a la práctica de todo antropólogo cultural, pero que en el caso del antropólogo francés, él mismo se encarga en convertir en «fanerofilosofía», es decir, en filosofía explícita. En ella se esfuerza ante todo en rechazar el *cogito* cartesiano, el aglutinador o representante privilegiado de los vicios de la Modernidad occidental, que terminan por ahogar a los otros pueblos en la violencia y la barbarie. La crítica del *cogito* es crítica de nuestra cultura, pero no en el sentido en el que podrían hacerla la nueva antropología dialéctica, por ejemplo, de Stanley Diamond, la etnopsiquiatría de George Devereux o François Laplantine, sino en un sentido profundamente distinto por ser radicalmente antihumanista, porque el *cogito* es una pura ilusión que procede desmontar a través de la contraposición entre el *cogito* y la confesión, como muy bien ha visto Celia Amorós, y de la peculiar oposición entre el lenguaje y el sentido, ya que para Lévi-Strauss no es el *cogito* el que habla, sino que el sujeto es hablado por el lenguaje; no soy yo quien habla o tomo iniciativas, sino que soy hablado por el lenguaje, del mismo modo que no pensamos nosotros los mitos, sino que son ellos los que se piensan unos a otros. El *cogito* no es más que un efecto de superficie de las elaboraciones inconscientes, en cuya razón el *cogito* no puede penetrar. No es el ser humano el propietario de la lengua, sino la lengua la que posee al ser humano.

Mas, ¿cómo se engarza en este uso filosófico antihumanista la crítica de la cultura occidental, que le lleva en un sentido, según creo, muy distante de Rousseau, a reivindicar un humanismo ampliado que parte precisamente de la superación del etnocentrismo occidental?; como dice C. Amorós, por la descalificación de la historia, ya que no hay *cogito* que la haga, y que provendría de la conversión del método lingüístico en una especie de modelo general; esa descalificación se dobla con «un discurso nostálgico de los orígenes» (C. Amorós, ob. cit., p. 26), a través de la división entre cultura, que Lévi-Strauss entiende como progreso técnico, y sociedad, entendida como sistema de comunicación interhumana, mantenida esta según los modelos cristalinos de las sociedades primitivas, y dejada aquella a su pura autonomía, como si se hiciera sola. El sujeto humano aparece así desvinculado de su propia conexión con la realidad histórica, ya que el trabajo

quedaría encomendado a las máquinas. De ese modo la historia efectiva quedaría expulsada del sistema, tal como según Lévi-Strauss ocurría en los otros pueblos. Desde esa perspectiva la crítica levi-straussiana no parece muy lejos de suponer un modelo de ser humano semejante o parecido al de la psicología, que, tal como ya sabemos, trabaja con un hombre ajeno a la historia, o cercano al hombre del reduccionismo biologista, pues el intento de Lévi-Strauss no es otro que, a través de la antropología, disolver al hombre en el conjunto de estructuras, que en última instancia tienen que ser biológico-neurológicas; por eso, él lo confiesa explícitamente, en la antropología no se trata de constituir al hombre sino de *disolverlo*. En realidad, este es el objetivo que, de acuerdo a la primera parte, alienta en el interior de las ciencias humanas cuando se desvinculan de los intereses prácticos.

## 2.6. La «muerte del hombre» según M. Foucault

Michel Foucault llevará esta crítica lévi-straussiana a otro terreno, el de las configuraciones epistémicas. Si el objetivo de Lévi-Strauss terminaba demostrando la dificultad de formular el estatuto epistemológico de las ciencias humanas, porque las estructuras terminaban no mostrando ninguna peculiaridad que autorizara a hablar de ciencias humanas como algo distinto de las otras ciencias, Foucault mostrará efectivamente que las ciencias humanas no existen porque no existe el hombre, ya que solo es una configuración del saber que se inicia a finales de la Edad Moderna, al derrumbarse la episteme clásica. Sólo en ese momento aparece el hombre y surgen las llamadas ciencias humanas. Desgraciadamente, en palabras de Foucault, este acontecimiento en el que surge el hombre se nos escapa en gran parte porque aún estamos en él. El cambio de episteme que se estaría dando por la integración que las ciencias humanas están haciendo del hombre en el seno de la naturaleza, al estilo de la reducción prevista por Lévi-Strauss, y seguida en otros ámbitos, lleva a pensar que el hombre desaparecerá, porque ya no tendrá sentido preguntarse por un ser que en nada difiere de los demás.

La historia humana no es diferente de las demás historias, pues no es algo que tenga un sujeto, ya que solo es un conjunto de sucesos, de los cuales ni siquiera podríamos decir que nos pertenecen; como decía Lévi-Strauss, la historia se juega en otro lugar; en realidad la historia es nada, porque ¿dónde ha sucedido realmente algo? Pues solo es un conjunto de



movimientos psíquicos individuales, que a su vez se disuelven en fenómenos cerebrales que no tienen otra entidad que la físico-química. No hay ciencias humanas, no hay historia, es que en realidad no hay hombre.

Como se puede ver fácilmente, no estamos nada lejos, con todas estas interpretaciones, del máximo reduccionismo biológico, del azar y la necesidad, una necesidad de la cual el ser humano es puro testigo impotente, como el sujeto de experimentación de la psicología, que no puede cambiar los marcos del experimento. La interpretación estructuralista antihumanista de Marx hecha por Althusser termina de aplicar todas estas ideas al marxismo, extirpándole, mediante el famoso recurso al corte epistemológico, toda referencia a una esencia humana, a un sujeto, al concepto de hombre, porque sería inútil y anticientífico. La historia de nuevo parece realizarse al margen del hombre, en otro lugar. Hubo momentos en los años setenta en los que estas tesis de filósofos franceses fueron dominantes en los profesionales de la filosofía española, que se ha movido por las modas de una manera escasamente edificante.

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

En este tema sería preciso leer de cada uno de los autores comentados algunos de sus textos más relevantes, si bien en el caso de Plessner no es fácil, por no haber muchas traducciones. De Scheler sería imprescindible *El puesto del hombre en el cosmos*, editorial Losada, aunque obviamente los escritos de Scheler sobre la simpatía son sumamente interesantes e incluso necesarios para una antropología filosófica. De Plessner no hay traducido mucho; de él se puede leer en castellano *Más acá de la utopía*, editorial Alfa, aunque en la traducción faltan algunos artículos decisivos. Pero lo más interesante traducido de Plessner, aunque difícil de conseguir, es el libro *La risa y el llanto*, publicado en la Revista de Occidente, 1960. De Heidegger se deberían leer, aparte de los textos que antes hemos comentado, en concreto en torno a la noción de antropología filosófica, por lo menos los §§ 10 y 41 de *Ser y tiempo*. En general toda la primera sección de la primera parte, en concreto los §§ 9 a 44, pueden ser leídos como un ejemplo de lo que representa el autoanálisis de la estructura de la vida propia.

En cuanto a bibliografía sobre estos autores, en el libro de Sahagún Lucas ya citado, Pintor Ramos hace una esquemática presentación de la antropología filosófica de Max Scheler, sobre la que también ha escrito una amplia introducción en la B.A.C., titulada *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*. Sobre Heidegger quizás lo más interesante sea la obra traducida al castellano de Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Editorial.

Por otro lado desde una perspectiva global cabe recomendar el libro de H. Martín Izquierdo *El hombre en el pensamiento filosófico de Occidente*, Valladolid, publicaciones de la EGB; en ese libro se dedican amplios capítulos, aparte de a Marx y a Freud, a Heidegger, Scheler y Plessner. Por supuesto, el libro de Buber, *Qué es el hombre*, FCE, que tiene capítulos dedicados a Marx, Nietzsche, Heidegger y Scheler, es en realidad una fuente directa de la antropología filosófica.

La lectura de *El azar y la necesidad*, de J. Monod, Barral, <sup>5</sup>1972, sería, sin lugar a dudas, lo más recomendable para comprender los fundamentos científicos de la imagen biológica del hombre. El breve librito *Del idealismo «físico» al idealismo «biológico»*, Anagrama, 1972, recoge un resumen que el propio Monod hace de su teoría, así como dos interesantes trabajos

críticos sobre Monod, el uno de Althusser y el otro de Piaget. La lectura de este librito es especialmente recomendable. Sobre la sociobiología, en el libro de Stevenson el capítulo IX está dedicado a Lorenz; puede servir de un complemento sobre las ramificaciones de la imagen biológica. Más nos interesa aquí la cuestión de la psicología clásica. El capítulo VIII del mismo libro está dedicado a Skinner, que en opinión de los psicólogos críticos representa el paradigma de la psicología, es decir, aquel punto al que la psicología clásica de corte estrictamente científico-experimental tenía que llevar. Sobre la antropología de Skinner puede también leerse el capítulo que le dedica Ramón Bayes en el libro ya citado *Antropologías del siglo xx*. Tampoco estaría mal tomar algún contacto con escritos críticos del modelo psicológico tradicional, fundamentalmente el libro ya clásico también de Politzer *Crítica de los fundamentos de la psicología*, editorial Martínez Roca y el de D. Deleule, *La psicología, mito científico*, Anagrama, 1972. También puede ser útil leer el capítulo V de mi libro *Antropología y filosofía*, editorial Verbo Divino, Estella, en el que expongo la limitación de la imagen del hombre propia de la psicología tradicional.

Sobre el estructuralismo francés es ingente la bibliografía; personalmente recomendaría leer en primer lugar algunas páginas precisas de Lévi-Strauss, tales como la lección de entrada en el Collège de France, que representa la introducción quizás más precisa a su pensamiento; está publicada como Prólogo a la *Antropología estructural*, editorial EUDEBA; después y aunque en conjunto más técnico, pero sumamente interesante, el Prólogo a *Mitológicas I; Lo crudo y lo cocido*, lo que Lévi-Strauss llama «Obertura» I y II. Sobre el estructuralismo como método científico de análisis de la cultura es muy recomendable el librito de Dan Sperber, *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología*, editorial Losada, 1975. El trabajo de Celia Amorós citado en el texto está editado en las *Actas del Congreso de Filósofos Jóvenes*, 1984, Facultad de Filosofía, Zorroaga, San Sebastián. Sobre los aspectos científicos y filosóficos del estructuralismo llama la atención E. Leach en un no muy amplio trabajo titulado «Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo», publicado en *Estructuralismo y antropología*, editorial Nueva Visión, 1971; en realidad todo el libro es sumamente interesante. También será muy ilustrativo el libro de J. L. Rubio Carracedo, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, editorial Istmo, 1976; también Benavides dedica a Lévi-Strauss un capítulo en el libro colectivo ya citado *Antropologías del siglo xx*. De Foucault el libro básico es

obviamente *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI. Un resumen aceptable de la problemática antropológica del estructuralismo puede encontrarse en el libro de J. L. Ruiz de la Peña *Las nuevas antropologías*, (Sal Terrae, Santander, 1976), principalmente las pp. 34-50. Agustín González, en el libro ya citado, dedica a la «muerte del hombre» un interesante capítulo, el 16, en el que hace una especie de genealogía de esa «tesis». De Althusser es recomendable su libro *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, 1972. En lo que a nosotros concierne, el proyecto althusseriano se condensa en el último capítulo titulado «Marxismo y humanismo».

En el libro de Beorlegui se pueden encontrar algunos textos interesantes para completar con lecturas este capítulo. De Gehlen, Scheler, Plessner y Heidegger, ya he indicado que están seleccionados algunos textos. Especialmente interesante es el de Plessner sobre la «risa y el llanto» (pp. 60-63). En el texto de F. J. Ayala (pp. 154-166) se da una evaluación muy atinada de la influencia de la biología en la concepción del ser humano, considerando críticamente muchos de los temas que hemos tocado en este capítulo, por ejemplo, la sociobiología de Wilson, y, en general, los límites de una consideración meramente biológica del ser humano.

## EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. ¿Por qué para la psicología científica puede resultar más interesante y eficaz el estudio de los animales que el de las personas?
2. ¿Está esta imagen actual del ser humano de acuerdo con nuestra propia experiencia? ¿Por qué?
3. ¿Puede señalar en el estructuralismo de Lévi-Strauss alguna ambigüedad respecto al humanismo?
4. ¿Qué crítica se puede hacer a las tesis de M. Foucault sobre la muerte del hombre?
5. ¿En qué sentido Althusser sería compatible con la intención marxiana y en qué sentido sería más difícil de compaginar?

UNIDAD DIDÁCTICA III

ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA  
Y FILOSOFÍA DEL SER HUMANO

No pasará mucho tiempo —no olvide el lector esta anticipación— sin que una de las grandes cuestiones que se agiten en Europa sea la de nuestra proximidad con el animal.

José Ortega y Gasset,  
«Los alemanes y lo infrahumano»,  
en *Obras completas* III [1924], p. 708



## INTRODUCCIÓN

Una vez expuesto, por un lado, el sentido de la antropología filosófica, tanto en la filosofía como en la ciencia, debemos empezar ya a pensarla desde el principio. Y la primera ciencia, además apasionante, sobre el ser humano es la antropología biológica. La ciencia natural sobre el humano es ante todo ciencia biológica sobre el ser humano en cuanto animal, en el mismo plano en que se estudia a cualquier otro animal. Pero, en este terreno el saber no es neutral porque partía del convencimiento no solo del especial puesto del ser humano en el cosmos, sino de su *absoluta* singularidad. La palabra aquí importante es «absoluta», porque singularidad es obvio que tenemos, ya que somos la única especie animal sobre la tierra que puede destruir a todas las demás especies y a sí misma, es decir, que ha cambiado el mundo como hogar de la vida hasta el extremo de poder destruirlo. Ninguna otra especie podría jamás llegar a esos extremos. Pero eso no quiere decir que sea «absoluta» su singularidad. Sin embargo, el modo de ser del humano le ha llevado a pensar que su singularidad es absoluta, en el sentido de que tiene algo que proviene de fuera del mundo, y que por tanto es en verdad *absolutamente* singular, aunque sea por esa parte extramundana. Por eso pensar que se le puede estudiar como a cualquier otro animal, no es una cuestión sin consecuencias. De hecho, el estudio científico-natural del humano, desde la perspectiva de su origen, tal como se emprende en el siglo XVIII, y con pleno rigor en el siglo XIX, es uno de los mayores acontecimientos de la historia del saber, porque es el comienzo de una trayectoria, que ya no cesará, de incorporación del humano al marco natural.

Por otro lado, con estos temas iniciamos lo que podría ser la presentación de la parte sistemática de la antropología filosófica, que debe empezar por las consecuencias de ese estudio científico del ser humano, por tanto, el estudio del ser humano *desde abajo*. En realidad y hasta cierto punto los temas de este bloque son los que más claramente han contribuido a delimitar una antropología filosófica, siendo en todo caso uno de los



motivos más influyentes incluso en la actualidad de cara al ensayo de definir al ser humano. El primer tema, el IX, estará dedicado al estudio de la constitución de la antropología biológica y su incidencia en la imagen del ser humano. Es sabido, por otro lado, que el gran salto de la biología, y en ella de la antropología biológica, se llevó a cabo con el descubrimiento por parte de Darwin de la evolución de las especies. El darwinismo, con todos los conceptos que a él pueden asociarse, constituye de todos modos un pilar fundamental de las discusiones actuales en torno a la «naturaleza humana». Al estudio de algunos de los puntos fundamentales del darwinismo y del llamado «neodarwinismo» estará dedicado el tema X. Con ello podremos exponer la teoría de la *hominización*, incidiendo en la cuestión de la selección natural y cultural, teniendo en cuenta lo que sabemos ya, para terminar dando unas nociones sobre el mecanismo ontogenético decisivo de la *hominización*, la *paído-mórfosis* (o fetalización), de decisivas consecuencias estructurales. En el tema XI abordaremos las nuevas teorías sobre la evolución del humano, respecto a lo cual en los últimos veinte años, incluso, en los últimos diez años, se han dado grandes cambios y progresos. Con ello intentamos al objetivo de ver hasta dónde ha llegado la ciencia natural de lo humano, que está mucho más allá de lo que en la filosofía se sospechaba hasta hace muy poco. Por fin, el tema XII, ya como cierre, estará dedicado al tan difícil asunto de la «naturaleza humana» de acuerdo a los datos de que ahora disponemos en la ciencia biológica del humano, pero manteniendo una postura decididamente crítica respecto a cualquier intento de extrapolación. Con esta preparación, discutiremos, por fin, lo que podríamos llamar la fundamentación de la imagen del *homo faber* y los límites de la misma en favor de una consideración del ser humano como *homo sapiens*, lo que llamaré los límites de una concepción naturalista del ser humano.

Con este esquema creo que podemos abarcar de un modo amplio la consideración del ser humano *desde abajo*, tratando de hacer una antropología filosófica que, primero, formule una imagen del ser humano avalada por los datos de las ciencias, una imagen que esté críticamente elaborada, en la medida en que no debe aceptar acríticamente las aportaciones de la ciencia o, mejor formulado, que no debe aceptar el uso que muchos antropólogos pueden hacer de sus certeros descubrimientos; y, segundo, aunque siempre teniendo en cuenta esos datos de la ciencia, que sea capaz de proyectar un *horizonte crítico utópico*, que ni pretenda rechazar las aportacio-

nes de la ciencia ni retroproyectar a edades pasadas paraísos que no existieron. Es en la antropología biológica donde las nuevas corrientes de la sociobiología obligan a agudizar la actitud crítica.

Tenemos que aludir a lo que se ventila en este terreno, en el que queda claro el debate de las ciencias y la filosofía. Más de una vez he dicho que hay algún profesor según el cual antes de los descubrimientos sobre el humano que se dan a partir, fundamentalmente, del siglo XIX, nada o poco se sabía sobre nosotros. Es decir, que antes de conocer la naturaleza biológica del ser humano, no sabríamos de él prácticamente nada, o solo conjeturas. Hace poco (2010) se ha descubierto el ligero mestizaje que hubo entre el *homo sapiens* que venía de África y el hombre de Neandertal que dominaba en Europa, y que ocurrió hace unos 70 u 80.000 años. Con ese motivo, un investigador del CSIC expresaba la opinión anterior de modo muy explícito. En efecto, empieza su texto «La definición de humanidad»:

Con los datos generados por el Proyecto Genoma Neandertal podemos empezar por fin a construir una definición objetiva de lo que significa ser humano. Este ideal, perseguido desde hace milenios por teorías filosóficas sin base empírica, puede acotarse estudiando aquellos genes que son diferentes entre los neandertales y nosotros (*El País*, 7 de mayo de 2010, p. 35).

La claridad que expresa el texto es de una ingenuidad soberbia, porque ahí se dice que la «definición objetiva de lo que significa ser humano» solo se consigue con la secuenciación del genoma, por tanto, según esa concepción quedamos reducidos a nuestro genoma. El autor termina su artículo diciendo que ese conocimiento del genoma «Nos permitirá, en cierta manera, ser nosotros mismos». Ahí está perfectamente especificada la mentalidad de los científicos naturales que estudian al ser humano: ser humano es lo que son sus genes. Además, ese sería el ideal perseguido por las teorías filosóficas, indicando con ello que no hay otra perspectiva para conocer la vida humana. Pues bien, desde esta perspectiva, empezar la antropología filosófica por este lugar nos obliga a enfrentarnos con esa opinión tan extendida. Por otro lado, en la primera Unidad Didáctica ya se han puesto las bases generales para entender los límites de esta posición. Aquí lo haremos ya desde el estudio preciso de la ciencia biológica, desde la que nos vienen indudables desafíos a la filosofía o, al menos, a la línea aquí defendida. Como veremos en los temas XI y XII, es en este terreno en el que se ventila el sentido de la vida humana como algo *especial* en la naturaleza,

por tanto, en cierta medida, como algo que *va más allá de la vida animal*, aunque sea, obviamente, *sin dejarla*. En este terreno las ciencias naturales del humano han dado en las dos o tres últimas décadas pasos de gigante para comprender nuestras bases biológicas. En el tema XI nos aproximaremos a las nuevas teorías que nos vienen de nuestra historia natural, alguna de ellas con un importante reflejo en la propia filosofía, que no debe ser desdeñado, la *naturalización del conocimiento* en la llamada teoría evolutiva del conocimiento.

Con esta tercera Unidad cumpliremos el objetivo fundamental de este texto de despejar el camino para una antropología filosófica, llegando a ella desde las antropologías científicas. Entre estas, la biológica ocupa un lugar muy importante porque algunos pueden pensar que con desvelar el origen biológico del ser humano ya se ha explicado y comprendido nuestro ser. Como dice el texto antes citado, se piensa que de ese modo ya se habría logrado una «definición objetiva del ser humano». El último capítulo de esta Unidad, al considerar los dos comportamientos específicos del humano, muestra hasta qué punto nos evadimos del entramado científico porque este entramado está él mismo sometido a la normatividad implícita en esos dos comportamientos.

La ciencia, que es una de las creaciones más maravillosas del ser humano, sobre todo cuando se aplica a nosotros mismos, es una creación profesional de aquel humano que es el científico. Porque el científico está alojado en el ser humano como una parcela suya que bebe de la normatividad con que afrontamos cada día el acceso compartido a la realidad. Este es el sentido de unas incisivas frases de Ortega y Gasset quien, ya en 1924, hablaba del «hombre que hay detrás de todo físico», o del «hombre donde cada físico vive alojado» (II, 705). No es tarea del científico la exploración completa de ese ser humano que le antecede y del que proviene la normatividad que lo constituye en científico. Por eso es una ingenuidad pensar que él, en cuanto científico, tiene todas las claves sobre el ser humano. Unos años después, en 1933, aplicaba Ortega esta teoría al caso de los ingenieros, diciendo: «para ser ingeniero no basta con ser ingeniero. Mientras se están ocupando en su faena particular, la historia les quita el suelo de debajo de los pies. Es preciso estar alerta y salir del propio oficio: otear bien el paisaje de la vida, que es siempre total. La facultad suprema para vivir no la da ningún oficio ni ninguna ciencia: es la sinopsis de todos los oficios y todas las ciencias y muchas otras cosas. Es la integral cautela» (V, 564).

Las tareas propias del ingeniero no vienen definidas por la ingeniería, sino por la sociedad, y por eso aquella profesión es función de esta, que a su vez es función (aunque sea en mutua correspondencia) de lo que somos cada uno de nosotros. Quiero decir que la ciencia no nos abarca en nuestra totalidad porque ella depende de nuestra propia vida.

Para terminar esta introducción, a la que doy un valor de peso en este libro, quiero terminar con unas palabras de Husserl, que me parecen muy apropiadas, y que, leídas, en la primavera de 1907, en unas clases en la ciudad alemana de Gotinga, nos apuntan a una problemática que en este principio del siglo XXI sigue aún más viva que entonces:

Se nos recuerda la moderna teoría de la evolución, según la cual el ser humano se ha desarrollado como en una lucha por la existencia y por selección natural, y con él naturalmente también su intelecto y con el intelecto también todas las formas que le son propias, más en concreto, las formas lógicas. Según eso ¿no expresan las formas lógicas y las leyes lógicas la forma contingente de ser la especie humana, que podría ser de otro modo, y que en el transcurso de una futura evolución será de otro modo? El conocimiento es, por tanto, solo *conocimiento humano*, ligado a las *formas intelectuales humanas*, incapaz de llegar a la naturaleza de las cosas mismas, a las cosas en sí (Husserl, 1907, 21).

El alcance de estas frases de Husserl se verá fundamentalmente en los temas XI y XII. Sirven aquí para que no haya dudas sobre el enfoque que se defiende en esta obra, que se sitúa de lleno en el seno del movimiento fenomenológico, que empieza con la refutación, en 1900 y por el mismo filósofo, del psicologismo, del que el texto anterior es una excelente muestra. En mi opinión, la apertura del siglo XX con la refutación del psicologismo debe ser recuperada a la altura de la apertura del siglo XXI, precisamente en la discusión de los inmensos logros de la ciencia biológica del ser humano.



## Tema IX

# La constitución de la antropología biológica y su influencia en la imagen del ser humano

1. La pregunta por la identidad de la especie humana y su importancia.
  - 1.1. Filosofía, antropología biológica y antropología filosófica.
  - 1.2. La diversidad de la especie y el descubrimiento de seres muy cercanos a nosotros.
  - 1.3. El problema del origen de los pobladores de América y el hueso intermaxilar.
2. La explicación de la diversidad de las razas como motor de la antropología biológica en el siglo XVIII.
  - 2.1. Los dos temas de la antropología biológica.
  - 2.2. La obra de J. C. Prichard, la domesticación y herencia.
3. El origen del ser humano y el estudio biológico del comportamiento humano como temas fundamentales de la antropología biológica.
4. La recepción, presupuestos y desarrollo de la obra de Darwin.
  - 4.1. Importancia y recepción de Darwin.
  - 4.2. Crítica marxiana al darwinismo: de la sociedad a la naturaleza y de la naturaleza a la sociedad.
  - 4.3. El predominio del individuo y la quiebra del darwinismo.
  - 4.4. La nueva teoría sintética: el neodarwinismo.
  - 4.5. Las modernas teorías de la evolución y su actualidad.



En este tema vamos a ver, en primer lugar, cómo se constituye la antropología biológica, que es la que va a estudiar aquello que Kant denominará lo que la naturaleza ha hecho de nosotros, por tanto, tiene como objetivo estudiar nuestra naturaleza. En segundo lugar expondremos los primeros pasos de esa antropología que tanta incidencia tendrá en la imagen del ser humano, porque la inmersión del humano en la naturaleza, en un proceso que todavía continúa, es uno de los hechos fundamentales para la antropología filosófica. No es ninguna pérdida de tiempo estudiar esta faceta de la vida humana, es además muy interesante seguir sus avatares porque la arqueología de esa ciencia y sus primeros pasos nos indican hasta qué punto el estudio científico de nosotros mismos no nos deja indiferentes. En realidad la constitución de la misma antropología biológica estuvo íntimamente vinculada a problemas sociales y de identidad de lo humano que, naturalmente, aún nos persiguen, incluso en los últimos años del siglo xx se dieron cambios decisivos, pues de ser el humano un ente taxonómicamente separado de todo el resto de los animales, aunque no haya acuerdo en ello, ha pasado a ser situado en el taxon de los chimpancés. Así veremos hasta qué punto la IDENTIDAD DE LA ESPECIE hacia dentro (el tema de las razas) y hacia fuera (la relación con los otros animales —porque nosotros también somos animales) fue el motor de la antropología biológica.

## **1. LA PREGUNTA POR LA IDENTIDAD DE LA ESPECIE HUMANA Y SU IMPORTANCIA**

### **1.1. Filosofía, antropología biológica y antropología filosófica**

Vamos a empezar este tema con el estudio de la constitución de la antropología biológica, que es la que se ocupa del estudio biológico del ser humano. Se trata de una antropología que podría ser perfectamente delimitada, en la terminología de Landsberg, como una antropología de rasgos, de modo semejante a cualquier otra parte de la biología o zoología,



pues su objetivo es estudiar los diversos rasgos que componen nuestra naturaleza. Esta antropología tiene, sin embargo, una característica especial, que, al ser sobre nosotros, pues habla de lo que somos nosotros mismos (aunque sea por naturaleza), no parece dejarnos indiferentes.

En efecto, cualquier afirmación que se haga sobre el ser humano se hace sobre nosotros mismos; si tales afirmaciones se refieren a cuestiones que pueden tener consecuencias prácticas, ese saber ya no será un saber científico **neutral**. Es cierto que esta antropología, desde los conocimientos que tenemos sobre el ser humano, podría parecer a algunos muy limitada, pues, como sabemos, la antropología tiene por objeto un ser que hace la antropología misma, es decir, que lleva a cabo unas prácticas que establecen valores y diferencias radicales —en el mismo respecto y respecto a lo mismo— entre lo verdadero y lo falso, así esa antropología debería dar razón de la capacidad misma de hacer antropología. Como veremos al final de esta Unidad, tener lenguaje, es decir, razón, no es característica o rasgo de ese ser como otra cualesquiera y en el mismo nivel, que sirviera para distinguirlo de los demás animales, dado que tal característica está en la base misma de su posición, es decir, que no son *rasgos* objetivos que podemos aislar, sino condiciones mismas de la ciencia, por tanto de la propia antropología, por lo que parece que ella no los puede explicar. En la medida en que la antropología biológica olvida esta dimensión, ha de ser limitada.

Eso, sin embargo, no significa que no tenga importancia, ya que nuestra inserción en la naturaleza y la comparación con el resto de los animales sigue siendo uno de los motivos más importantes para la reflexión filosófica. Precisamente la falta de un lugar adecuado para tratar estos temas en el *corpus* filosófico convencional, siendo, como es, un tema recurrente, como no podía ser menos, convierte a la antropología filosófica en ineludible, y esa posición especial de la antropología filosófica ha terminado por aflorar en los estudios filosóficos. En efecto, es curioso, o llama poderosamente la atención, que temas tan decisivos como la cuestión del *origen* del ser humano o de la *naturaleza* del humano, o de su articulación con la naturaleza, el conocido tema de la relación entre la naturaleza y la cultura, temas que han movilizadado gran parte del pensamiento del siglo xx, no hayan podido ser asumidos con seguridad en el cuerpo de la filosofía académica<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> La presencia de estos temas en la antropología general no debe sustituir a la reflexión filosófica sobre ellos, que es el sentido de esta parte de la antropología filosófica.

Pues bien, la importancia de la antropología biológica es que ofrece los datos e interpretación de esos temas, siendo, pues, absolutamente necesario en la filosofía asumir, discutir y en todo caso tener en cuenta y evaluar de cara a nuestra autointerpretación el valor o los posibles deslizamientos ideológicos que tal vez se den en algunas de las interpretaciones de la ciencia sobre estas cuestiones; o al revés, controlar, desde los datos seguros dentro del margen que la ciencia puede ofrecer, las interpretaciones de la vida humana que se dan en franca oposición a los datos de la ciencia, o tal vez desconociéndolos.

Sí es conocido y resulta ya un tópico de la epistemología (como se ha desarrollado en la Unidad Didáctica primera, temas II y III, pp. 67 y 105) que las macroorientaciones metodológicas o paradigmas de interpretación tienen una vigencia que en realidad no se puede eliminar con hechos, ya que en ellas se reflejan los intereses sociales, las opciones personales del propio científico o de grupos de científicos, es de pensar que este «carácter social» de los paradigmas será tanto más eficaz cuanto más se relacione la ciencia con cuestiones que tengan importancia para nosotros. Mas, de todas las ciencias, la que trata de nosotros es obviamente la que más nos concierne; luego en ella han de ser especialmente eficaces los compromisos ideológicos y personales de los científicos. En ese sentido la biología, sobre todo cuando se acerca a cuestiones que nos afectan, puede vivir de una «doble cultura», la que podríamos llamar cultura científica, por la que se investiga con minuciosidad metodológica los datos más puros posibles, y la que expresa el modo particular que caracteriza al sistema económico, político e ideológico del occidente y que determina macroorientaciones previas a la lectura de los hechos. De ahí la necesidad de ser críticos con respecto a la ciencia antropológica biológica sin por ello desatenderla y, como veremos, considerándola de la máxima importancia. Pero antes debemos ver cómo se constituye como ciencia del ser humano, su arqueología.

## **1.2. La diversidad de la especie y el descubrimiento de seres muy cercanos a nosotros**

Si la antropología biológica es tan importante, nos interesa conocer cómo logra contenido, porque en su misma configuración pueden haber influido opiniones que han dejado en ella su impronta. La antropología

biológica, que estudia, nunca hay que olvidarlo, lo que la naturaleza ha hecho de nosotros, tiene sus raíces en el siglo XVIII, época en que aún se designaba con el nombre de antropología solo a la anatomía humana; pero poco a poco ese significado fue siendo desplazado; en tal desplazamiento se esconde un significado muy profundo.

En efecto, para poder estudiar la anatomía y fisiología humana era preciso conocer la amplitud y variedad de la especie humana, era preciso fijar la especie hacia dentro y hacia fuera. Mas la Edad Moderna es una época de gran inestabilidad en ambas direcciones, debido tanto al descubrimiento masivo de otros pueblos como al de animales muy parecidos al ser humano. El descubrimiento masivo de otros pueblos muestra la enorme diversidad humana, y además que unos seres humanos parecían cumplir mejor el prototipo de ser humano que otros, de modo que parecía que se podían establecer diferencias entre los seres humanos. Por su parte, tanto en África como en Asia se habían descubierto animales que muy bien podrían ser seres humanos; el orangután (el hombre —utan— de la selva —oran) no se sabía si era o no humano. ¿Lo eran los chimpancés? ¿En qué relación estaban esos seres medio hombres medio monos con otros seres de aspecto más humano pero que a los europeos que se encontraban con ellos, o como se decía de una manera harto eurocéntrica —que ya debemos evitar—, que los *descubrían*, les parecían sumamente embrutecidos, como los hotentotes o los fueguinos, o incluso los tasmanios? La actitud antropológica propia de la Edad Moderna no podía menos de plantearse la pregunta por la IDENTIDAD DE LA ESPECIE HUMANA.

### **1.3. El problema del origen de los pobladores de América y el hueso intermaxilar**

Con el problema de la diversidad de los tipos humanos, constatable fundamentalmente por la diversidad de los pobladores de América, se juntó otro problema muy serio, en una época en la que la Biblia era aún un punto de referencia: ¿de dónde proceden los humanos americanos? ¿Proceden de Adán o de una rama independiente? Y si proceden de Adán, ¿cómo fueron a América? La respuesta a esta pregunta se formuló con el llamado poligenismo, es decir, la teoría según la cual hubo varias parejas de las que derivarían los humanos actuales. Obviamente en ese caso se plantean problemas de concordancia con algunos de los dogmas cristianos, tales como



Figura 1. Cráneo de un carnero en el que se ve dónde está el hueso intermaxilar.

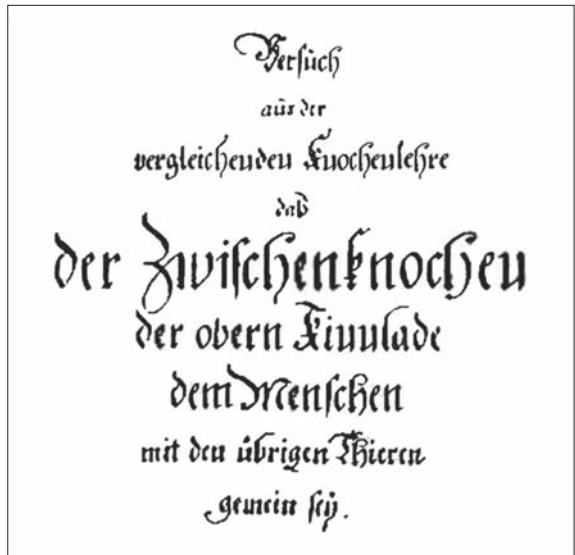


Figura 2. *Versuch aus der vergleichenden Knochenlehre dass der Zwischenknochen der obren Kinnlade dem Menschen mit den übrigen Thieren gemein sey* [Ensayo desde la osteología comparada, de que el hueso intermaxilar de la mandíbula superior es común al ser humano con el resto de los animales].

el del pecado original, porque éste se origina en la caída de la pareja única Adán y Eva. La otra teoría es la del monogenismo, que defiende la postura bíblica, de que todos somos hijos de Adán y Eva. Sin embargo no se sabía cómo habían podido esos ancestros llegar a América.

Todas las preguntas que se hacían sobre la identidad de los seres humanos no eran obviamente fáciles de responder dados los conocimientos disponibles y el papel rector de la información bíblica. En todo caso cualquier pregunta sobre la naturaleza humana debía contestar a la pregunta previa sobre el lugar que el humano ocupa entre los animales; porque, si bien es cierto que para los modernos, globalmente hablando, el ser humano no

es un animal, en su cuerpo es evidentemente muy parecido a los animales. Precisamente una de las obsesiones del siglo XVIII será la de mostrar la identidad de estructura entre los humanos y los animales, de ahí la enorme importancia del descubrimiento por parte de Goethe del hueso intermaxilar, que existiendo en los animales no aparecía en el humano.

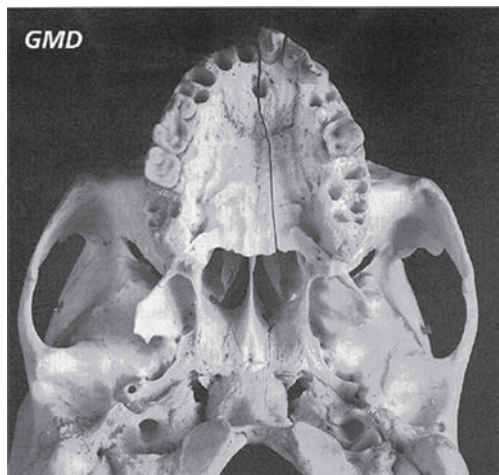


Figura 3. Lugar del hueso intermaxilar.

En 1775 el joven de apenas veintidós años Johann Friedrich Blumenbach (1753-1840) publicó en Gotinga una tesis que, modificada y ampliada, alcanzó tres ediciones prácticamente inmediatas, siendo traducida a varios idiomas. En ella se sintetizaban los conocimientos del momento en materia de antropología física, mostrando la fuerte conexión existente ya en esa época entre la medicina y la historia natural, en la que se incluía la antropología. Blumenbach se adhería a la posición monogenista de Buffon, pero retomó y amplió el análisis de este de las diferencias entre el ser humano y los animales, tanto las anatómicas y fisiológicas como las intelectuales y las relacionadas con las costumbres. Recordó la observación, hecha por primera vez por Aristóteles, de que solo el ser humano dispone de manos, pues el pulgar de los monos superiores es demasiado corto. Señaló, además, que el humano carece de hueso intermaxilar. Esta diferencia con los primates, según la cual el humano no tenía los cuatro dientes incisivos situados en un hueso empíricamente aislable, conocido con el nombre de *hueso intermaxilar* (*os incisivum*, *Zwischenkieferknochen*), era la única diferencia clara que los naturalistas habían encontrado entre el esqueleto de los simios y el de los humanos. La importancia era enorme, pues la ausen-

cia de ese aparentemente insignificante hueso servía para sostener muchas de las teorías del origen divino de la especie humana.

Goethe perseguía la unidad de la naturaleza, por eso insistía en que todos los animales debían proceder de un animal primigenio, así como las plantas de una planta primigenia. El hecho de que no se hallara el hueso intermaxilar en los humanos contradecía su tesis, hasta que, por fin, y con métodos que prefiguraban la ciencia de la morfología comparada, lo halló en 1784, mostrando que la mandíbula humana presentaba huellas de una estructura similar al hueso intermaxilar en otros mamíferos: «Al ser humano como a los animales hay que atribuir un hueso intermaxilar en el maxilar superior», así empieza Goethe su artículo sobre el hueso intermaxilar, que, escrito en 1784, solo en 1820 se publicó.

### Texto en el que Goethe anuncia su descubrimiento

*Einige Versuche osteologischer Zeichnungen sind hier in der Absicht zusammengeheftet worden, um Kennern und Freunden der vergleichenden Zergliederungskunde eine kleine Entdeckung vorzulegen, die ich glaube gemacht zu haben. Bei Thierschädeln fällt es gar leicht in die Augen, dass die obere Kinnlade aus mehr als Einem Paar Knochen besteht. Ihr vorderer Theil wird durch sehr sichtbare Nähte und Harmonien mit dem hintern Theile verbunden und macht ein Paar besondere Knochen aus.*

*Dieser vordern Abtheilung der obern Kinnlade ist der Name Os intermaxillare gegeben worden. Die Alten kannten schon diesen Knochen, und neuerdings ist er besonders merkwürdig geworden, da man ihn als ein Unterscheidungszeichen zwischen dem Affen und dem Menschen angegeben. Man hat ihn jenem Geschlechte zugeschrieben und diesem abgeleugnet, und wenn in natürlichen Dingen nicht der Augenschein überwies, so würde ich schüchtern sein, aufzutreten und zu sagen, daß ich diese Knochenabtheilung gleichfalls bei den Menschen finde...*

He reunido aquí algunos ensayos de dibujos osteológicos, con la intención de presentar a los entendidos y amigos de la disección comparativa un pequeño descubrimiento que creo haber hecho. En el cráneo de los animales resalta fácilmente a la vista que el maxilar superior consta de más de un par de huesos. Su parte anterior está clara y armoniosamente suturada con la parte posterior, constituyendo un par de huesos especiales.

A esta parte anterior del maxilar superior se le ha dado el nombre de *Os intermaxillare*. Los antiguos ya conocían este hueso, pero recientemente se ha convertido en especialmente relevante porque ha sido aportado como un signo de la diferencia entre el mono y el ser humano. Se lo ha atribuido a aquel género y se lo ha negado a éste, y si en las cosas naturales no estuviéramos controlados por lo que ven los ojos, me daría vergüenza presentarme diciendo que también se da esta parte del hueso en los humanos...

El hueso intermaxilar es claramente visible en los mamíferos, pero no así en los humanos, que aparece soldado al resto del maxilar; pero Goethe mostró que en la fase embrionaria del ser humano es perfectamente visible, antes de haberse soldado. En la imagen de un cráneo de un primate se ve muy bien la sutura, que se llama *sutura Goethi*<sup>2</sup>, entre el famoso hueso y las partes de la mandíbula superior. En el ser humano apenas se ve, de ahí el mérito de Goethe. Ahí se ve perfectamente cómo la sutura termina donde están los incisivos. Goethe no llegó entonces a publicar su texto con el descubrimiento pero lo hizo circular entre amigos y especialistas.

Su descubrimiento, aunque fuera recibido con opiniones contradictorias, suponía la integración definitiva del ser humano en la naturaleza. A partir de entonces el estudio de lo que *la naturaleza ha hecho de nosotros*, como Kant llamó magistralmente a esta antropología, es una parte fundamental del saber del humano.

## 2. LA EXPLICACIÓN DE LA DIVERSIDAD DE LAS RAZAS COMO MOTOR DE LA ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA EN EL SIGLO XVIII

### 2.1. Los dos temas de la antropología biológica

Dos son, según lo que hemos dicho, los temas fundamentales de la antropología biológica; en el primero se trata de responder a la pregunta de la relación del ser humano con el resto de los animales; en el segundo se pretende explicar y comprender el alcance, desde una perspectiva biológica, de la diversidad humana. Para la búsqueda de la identidad de la especie humana, hay que considerar, por un lado, la identidad hacia fuera; pero, en el siglo XVIII, la más llamativa e importante va a ser la identidad hacia dentro. No se debe pensar, sin embargo, que ambos temas se presentaron en su día con la nitidez con la que pueden ser identificados en la actualidad. De hecho, y a ello hemos aludido ya, la cuestión del *monogenismo* o *poligenismo*, que afecta al origen, aunque cuando se formuló aún no era una pregunta por el origen animal del humano, se fraguó para responder a la pregunta por la diversidad de los humanos, ya que dada la distancia geográfica —Viejo y Nuevo Mundo—, y la diversidad fenoméni-

---

<sup>2</sup> «*Sutura incisiva*», una sutura que a veces se ve extenderse lateralmente desde el alvéolo del incisivo al espacio ente el diente canino y el incisivo lateral, indicando la línea de fusión entre el premaxilar y el maxilar.

ca que los habitantes de ambos mundos presentaban, no parecía ser posible remitirlos a un origen único, teniendo sobre todo en cuenta la firme y generalizada creencia en la inmutabilidad de las especies.

El diferente desarrollo de unas razas respecto a otras solo se podía explicar pensando a los diversos pueblos como procedentes de parejas distintas. La pregunta por la diversidad de las razas fue el hilo conductor de los temas fundamentales de la antropología biológica; y aunque se puede decir que a lo largo del siglo XVIII prevaleció en general el monogenismo, pensándose que las diferencias entre los diversos pueblos era cuestión de ambiente, cuestión, pues, de clima, educación y alimentación, antes que de naturaleza (*Nurture* más que *Nature*, cfr. Harris, 1969, 83), la pregunta y los planteamientos estaban ya hechos, pues en el monogenismo se estaba adelantando un rasgo fundamental, la *plasticidad y variabilidad* de la especie, la capacidad de *adaptarse a los diversos entornos*. Sin embargo, Voltaire, que era poligenista, discutía tal capacidad, pues la experiencia le decía que un negro siempre engendraba a un negro.

## 2.2. La obra de J. C. Prichard, la domesticación y herencia

Pues bien, la obra de James Cowles Prichard (1786-1848), que se fija en los cambios que la domesticación ha introducido en los seres vivos, me parece crucial, porque en ella se destaca la capacidad de mejorar una especie para tareas precisas mediante la selección de las ventajas hereditarias. Mientras no se consiga obtener cualidades transmisibles no se ha logrado la verdadera domesticación. Así J. C. Prichard distingue ya en 1813 los rasgos adquiridos, el tostado, por ejemplo, de la piel, de los rasgos hereditarios. Los indios americanos no por estar en el ecuador son más morenos, ni los negros, por ser trasladados al norte dejan de serlo. Por eso le interesan a J. C. Prichard esas otras causas más profundas que «actuando sobre los padres les influyen para producir un vástago dotado de ciertos caracteres peculiares, que, de acuerdo a la ley de la naturaleza, se convierten en hereditarios y de ese modo modifican la raza» (1973, p. 204). En la domesticación, por otro lado, le parece observar a Prichard una pérdida de color y un cambio de forma, así como un ligero crecimiento. Por eso para Prichard los negros no son unos blancos degenerados, como era la creencia habitual, sino al revés, los europeos serían unos negros evolucionados: «El fondo primitivo de los hombres era negro».



Aquí tenemos ya mencionados la mayor parte de los temas básicos de la antropología biológica, primero, la unidad de la especie frente al poligenismo; segundo, la adaptación de los caracteres raciales; según Prichard, «El Negro está especialmente adaptado al estado salvaje o natural de vida» [*The negro is particularly adapted to the wild or natural state of life*] (p. 235); tercero, el carácter hereditario de esas adaptaciones o, si se quiere, la producción genética de esas adaptaciones.

Vemos, pues, que la antropología biológica empieza realmente en torno a una discusión sobre las razas humanas, antes que en torno al tema del origen biológico del ser humano. Esto tiene su importancia, precisamente porque, con su práctica política, el colonialismo había introducido irremediablemente una evaluación de las razas; de ahí que la antropología biológica aceptara como obvio ese marco de interpretación. Es a partir de ese marco desde donde se configurarán en Darwin los diversos elementos que llevarán a una nueva era en la biología, la era ya de la biología evolucionista.

### **3. EL ORIGEN DEL SER HUMANO Y EL ESTUDIO BIOLÓGICO DEL COMPORTAMIENTO HUMANO COMO TEMAS FUNDAMENTALES DE LA ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA**

En esta nueva era se dará un desplazamiento importante en la cuestión de lo humano, pues desde Darwin la cuestión de las razas, que hasta él había sido el motor del estudio biológico del ser humano, se desplaza a favor del estudio del origen del ser humano como especie a partir de otras especies del reino animal. Con ello se integraba genealógicamente un tema que había sido objeto de estudio en el siglo XVIII pero sin mayores consecuencias, por falta de perspectiva científica, a saber, la relación entre el humano y los animales. A partir de Darwin se puede plantear, y así se hace, esa cuestión con toda la trascendencia que tiene. Desde entonces tal cuestión se convertirá ya en un tema decisivo, en el cual se ventilan aspectos claves de nuestra autoimagen, y por tanto fundamental para la antropología filosófica y, como se verá, para la filosofía en general.

Sin embargo, aún faltarían algunos eslabones importantes para terminar de perfilar el objeto de la antropología biológica, a pesar de que no se le pasaran por alto a Darwin. En efecto, si a partir de *El origen de las especies* era evidente que existía un tema básico, el del origen mismo de la especie o género *homo*, a través de lo que después se dio en llamar la HOMINI-

ZACIÓN, el estudio preciso de la misma, a la par que el aumento del estudio del comportamiento animal, llevará a estudiar biológicamente también el COMPORTAMIENTO del ser humano, tanto desde una perspectiva sincrónica como en su relación comparativa al comportamiento de otras especies. Este tema, sin embargo, no fue tomado radicalmente en serio hasta los últimos treinta años, a pesar de los esfuerzos de algunos naturalistas como Tinbergen o Lorenz. Tanto que en la actualidad, como veremos sobre todo en el tema XI, se puede decir que la antropología biológica ha dado un importante giro que representa un desafío a la filosofía aún mayor de lo que podía hacerlo a mitades del siglo xx.

En este contexto late un tema que con el tiempo terminará siendo el más importante para la filosofía del ser humano: el tema o la cuestión de la *naturaleza del ser humano* o como también lo podemos formular, la *cuestión por el alcance de la biología del humano*. ¿Hay una biología del comportamiento del ser humano? De todos modos es una pregunta legítima de la biología; es, en segundo lugar, una pregunta ya formulada y en parte también respondida, sobre todo en los últimos cuarenta años. Son razones por las cuales la filosofía ya no puede permanecer indiferente a la antropología biológica. Hasta hace poco el trato dispensado, por parte de la filosofía, a la biología del humano era lejano; al fin y al cabo, la cuestión del origen quedaba lejana y siempre hay un momento en el que será difícil, o imposible decidir con argumentos, si es la naturaleza o es un ser personal el que dirige la evolución. De cualquier modo el origen del humano tuvo lugar hace varios millones, cientos de miles o decenas de miles de años (según donde queramos situar la norma de lo humano que nos interesa, el llamado Rubicón de lo humano). Mas a la filosofía le interesa sobre todo el presente y el futuro; por eso la filosofía podía prescindir del origen, podía transigir con una visión naturalista, confesando que a pesar de ello el ser humano tiene el destino en sus manos, que es lo que realmente interesa. La actitud de la filosofía era muy semejante a la de los eclesiásticos que se apoyan en la Encíclica *Humani Generis*, de Pío XII: aceptemos que el cuerpo humano es resultado de la evolución, ya que con eso nada hemos dicho sobre el ser humano, ya que el *homo* no está en su cuerpo sino en su alma (según la Iglesia), en su cultura, en su historia o en su razón (según los ilustrados).

El problema, sin embargo, creo que ha variado ahora sustancialmente, pues la biología ya no pretende solo decirnos que existe un origen biológico del cuerpo humano, sino que también nuestro comportamiento es

un comportamiento, al menos en alguna medida, determinado biológicamente —y la determinación de esa medida es la clave—. Y cuando se habla de comportamiento, estamos hablando de los tres ámbitos en el que éste se manifiesta, el cognitivo, el estimativo y el práctico. Por eso cabe la pregunta decisiva: ¿es el conocimiento humano resultado de la evolución? ¿Son los sentimientos, deseos y emociones humanas resultado de la evolución? Mas entonces lo mismo hay que preguntar para las acciones humanas. Pero, en ese momento ha cambiado la perspectiva, porque la consideración de nuestro presente y sobre todo de nuestro futuro ya no podría desentenderse de la biología. En todo caso la antropología biológica se ha convertido de nuevo en uno de los motivos más importantes de la reflexión filosófica.

Sobre la actualidad del tema voy a aportar cinco referencias significativas. La primera es la publicación en 2007 de la traducción de las lecciones de Heidegger de 1929/30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, que él quería que fueran sus primeros póstumos. La cuestión de la relación de humano con el animal está en la puerta misma de la metafísica. Segundo, la relación hombre/animal es decisiva en el segundo Ortega. El hispano-chileno Francisco Soler Grima, en su importante libro *El mito del origen del hombre*, la considera incluso hilo conductor para toda la obra de Ortega. Tercero, en 2011 se publicó la traducción de las lecciones de Blumenberg sobre antropología filosófica, aparecidas en alemán en 2004. El apartado VIII «Riesgo existencial y prevención» es una reflexión fundamental sobre el momento de la génesis del humano al erguirse del suelo, repristinando la teoría que presentara Paul Alsberg ya en 1922. Cuarto, Peter Sloterdijk vuelve sobre ese mismo tema en su libro *Esferas III (Espumas)* con lo que recupera el mismo tema de Blumenberg bajo el tópico del «quirotopo», el mundo a mano. Y quinto, el corto pero denso libro de Giorgio Agamben *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, de 2002, traducido al castellano ya en 2005 (Pre-textos), toma ese punto como tema de estudio. Creo que son signos de la posición de este asunto en la filosofía de más actualidad.

#### **4. LA RECEPCIÓN, PRESUPUESTOS Y DESARROLLO DE LA OBRA DE DARWIN**

Una vez que hemos visto los primeros pasos del proceso cuyo desenlace sería la comprensión de que somos seres naturales, vamos a ver cómo se produjo ese proceso, primero, a través de la obra de Darwin y, segundo,

a través de los avatares de esa orientación en el siglo xx, todo dentro de la brevedad del apartado dedicado a este tema. Porque no tratamos de exponer la teoría de Darwin, sino llamar la atención sobre los presupuestos de carácter antropológico y sociológico que subyacen a su teoría.

#### 4.1. Importancia y recepción de Darwin

Para ver la importancia del descubrimiento de Darwin basta con echar una ojeada a los datos sobre la recepción de su primera obra, *El origen de las especies*, en 1859, y conocer las polémicas inmediatas que suscitó; la razón no podía ser más obvia. Con la obra de Darwin se alteraba profundamente, y a primera vista de un modo sencillo, la concepción de la naturaleza. Por eso no es de extrañar que Marx se entusiasmara con los descubrimientos de Darwin, en los cuales veía «fundamento científico natural de la lucha de clases histórica» (MEW, 30, 578), tal como le dice en una carta a Lassalle. En realidad se trataba de un nuevo giro copernicano, como dice Engels, en *L. Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*. A las TRES semanas de publicarse *El origen de las especies*, Engels escribe a Marx que Darwin demuestra que la evolución de las especies es un proceso histórico; y aunque no parece cierto que Marx pensara dedicar a Darwin *El Capital*, sí le envió un ejemplar dedicado de su puño y letra (cfr. Kirsche, 1983, 53 ss.). Es muy conocido, por otro lado, el revuelo y conmoción que provocó. Aun ahora sabemos que el tema del origen biológico del humano es tema que no deja indiferente a muchísimas personas. Baste citar la enorme disputa por la educación que se libra en la América profunda, donde muchas autoridades de los EEUU insisten en que no se debe enseñar la evolución de las especies en la Escuela. En realidad el tema del fundamentalismo, que, en cuanto a la palabra, surgió a principios del siglo xx en los EEUU, está en relación con este tema. Lo curioso es que apenas hemos avanzado nada, pues la historia se repite a principios del siglo xxi en varias regiones y en relación con varias religiones. Recientemente cayó en mis manos un libro de un musulmán publicado en Turquía en inglés en el que se repasan todas las «fábulas» del evolucionismo para concluir que Allah creó a las criaturas según su voluntad.

Sin embargo, no deja de llamar la atención que para Darwin el mecanismo de la selección fuera precisamente la *lucha por la supervivencia* del más apto, principio utilizado por Malthus para fundamentar la necesidad de un capitalismo liberal máximamente competitivo feroz. El propio Darwin con-

fiesa en su autobiografía que al leer «en octubre de 1838 “casualmente”» el ensayo de Malthus sobre la población y estar familiarizado «por una larga observación de la vida animal y vegetal para apreciar la lucha general por la existencia», comprendió que en esas circunstancias «tenderían a mantenerse las variantes favorables y a desaparecer las desfavorables» (cfr. Peters, 1972, 331). Así el darwinismo es una teoría de la selección natural producida sobre la base de la lucha por la existencia defendida por Malthus como principio de la vida social y especialmente eficaz en el capitalismo. Este compromiso de Darwin con una teoría socio-económica profundamente ligada al capitalismo más extremo muestra hasta qué punto los paradigmas que actúan en la ciencia pueden estar sobredeterminados por las creencias de los científicos en un momento determinado. Por otro lado, Marx y Engels se fijarán en ese detalle para tratar de recuperar de la teoría aquello que podía no estar determinado por el compromiso con el capitalismo.

#### **4.2. Crítica marxiana al darwinismo: de la sociedad a la naturaleza y de la naturaleza a la sociedad**

En estas condiciones sorprende, en primer lugar, la inmediata recepción marxista del darwinismo. Mas tal recepción no fue incondicional. Al contrario, Marx y Engels distinguen lo filosófico-ideológico del darwinismo de lo científico, tratando de separar lo que está determinado por la situación social del científico, de lo que responde a la investigación. Según Kirsche los sociólogos «burgueses» «inmediatamente pensaron en la lucha por la supervivencia y la supervivencia del más apto como las fuerzas capitales de la historia»; Marx, sin embargo, ya en 1862, es decir, menos de tres años después de la aparición del *Origen*, confiesa a Engels su crítica a Darwin en términos sumamente claros y precisos:

Es notable cómo Darwin bajo las bestias y las plantas reconoce su sociedad inglesa, con su división del trabajo, la competencia y la lucha por la existencia malthusiana. Se trata del *bellum omnium contra omnes* de Hobbes y recuerda lo que dice Hegel en la Fenomenología, donde la sociedad burguesa figura como «reino animal del espíritu», mientras que en Darwin el reino animal aparece como sociedad burguesa (en Schmidt, 1971, 41).

La misma inversión se da en el darwinismo, de la sociedad a la naturaleza y luego de la naturaleza a la sociedad, denunciará Engels en una carta

a Lavrov en 1875. Esta crítica marxiana-engelsiana, tanto por su contenido como por el tipo de crítica, es enormemente importante y ejemplar para toda la antropología biológica, como más adelante veremos. En primer lugar, la crítica no significa que ambos pensadores no reconozcan la enorme trascendencia de Darwin. La cuestión es saber dónde hay que situar lo científico. En todo caso a Marx y a Engels les parecía que Darwin mostraba una transformación entre las especies por medios naturales; así Engels en el *Antidühring* (1877, 88) valora positivamente el darwinismo, acusando a Dühring de malinterpretar, como él mismo lo hiciera, el concepto darwiniano de «lucha por la existencia». Para Engels, tal como dice en la carta antes mencionada a Lavrov, las expresiones «lucha por la existencia» y selección natural no son sino una «primera expresión provisional e incompleta de un hecho recientemente descubierto» (cfr. Peters, ob. cit., 343), y Engels tiene la perspicacia de pensar que bajo esa denominación provisional se encierra no la lucha física de unos contra otros, ya que *en la naturaleza se da tanto la lucha como la colaboración*, sino un mecanismo de supervivencia de los más adaptados al entorno natural.

Es muy importante tomar nota de esta tesis. En la «selección natural» no hay lucha por nada sino una adaptación más eficaz que otra y que por eso permite sobrevivir, sin que sea necesario luchar. En el caso de la falena del abedul, que suelo utilizar para mostrar la mecánica de la evolución por ser muy conocido, las mariposas no luchan por sobrevivir, sencillamente son los pájaros los que las seleccionan como alimento por destacar su color en la corteza del árbol en se posan. El melanismo industrial permite que un alelogene sea seleccionado por los pájaros —es decir, que sea comido— más que el otro, que es, entonces, el que tiene más posibilidades de reproducirse.

La falena, cuyo nombre latino es *Biston betularia*, es una mariposa nocturna que de día se refugia en los abedules. Es uno de los casos típicos para estudiar la dinámica de la evolución en el contexto de lo que se llama el «melanismo industrial», siendo muy útil para ver el significado de algunos conceptos evolutivos. En efecto, la falena existe en dos fenotipos, uno claro y otro oscuro. Al refugiarse en las cortezas de los abedules, depende del color de estas el que destaque un tipo u otro de falena. Como por el melanismo industrial (es decir, el ennegrecimiento de las superficies por la contaminación) terminan los abedules ennegrecidos, destacarán los tipos claros, estando más a la vista de sus depredadores.

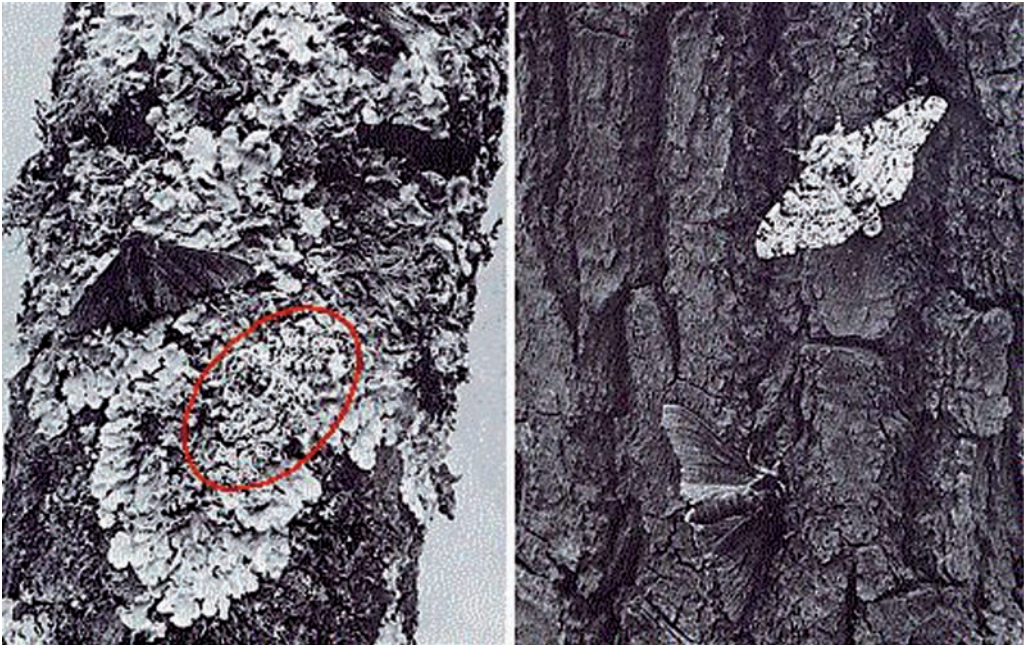


Figura 4. Falenas sobre árboles con melanismo industrial (derecha) y sin melanismo (izquierda).

En la imagen se ven muy bien los dos momentos, antes del oscurecimiento de la corteza del árbol, cuando éste estaba lleno de líquenes, y después, oscuro y sin líquenes. Quienes actúan de selector natural son los pájaros que, en el primer caso, ven el ejemplar oscuro, mientras que, en el segundo, ven el claro, por tanto seleccionan un alelo frente al otro, sin que los individuos interesados luchen por nada, solo hay una adaptación externa al ambiente. Las falenas no luchan por la supervivencia, ni hay una «selección», hay, sencillamente, una supervivencia de aquellos especímenes que están más adaptados al entorno.

### 4.3. El predominio del individuo y la quiebra del darwinismo

Esta última consideración nos lleva al núcleo del problema del darwinismo, que también ha tenido que pasar por la prueba de la supervivencia. En los dos conceptos claves del darwinismo que son criticados por Marx y Engels se esconde un tercer elemento que caerá también en la crítica y en

principio parecía arrumbar con él a la propia teoría de Darwin, dado su trasfondo ideológico. En efecto, la teoría de la selección natural y la lucha por la supervivencia, aunque solo fueran metáforas, como confesará el propio Darwin, estaban acentuando al *individuo* como soporte de la evolución. Este predominio del individuo tenía obviamente un tinte ideológico, pues coincidía plenamente con la idea del liberalismo decimonónico que cifraba todo en el valor del individuo. Por eso, así como no debe haber un Estado que oriente la actividad económica, tampoco hay una providencia que dirija la evolución. Esta es solo resultado de las actividades de los individuos.

Pues bien, ahí va a estar la quiebra del darwinismo a principios de siglo, porque a partir del individuo no se entienden los grandes pasos de la evolución; se podrían pensar las pequeñas ventajas, pero no se podrían pensar las transformaciones entre los grandes reinos de la vida animal y vegetal. No es que luego eso esté tan claro, pero en ningún caso desde actuaciones individuales es comprensible.

Así de Vries admitía el poder destructor de la selección natural, pero no le concederá poder alguno constructivo. Esta misma objeción será típica de Driesch, para quien no es lógicamente legítimo utilizar el fundamento suficiente de la no existencia de una cosa para la aclaración suficiente de la existencia de otra (cfr. Landsberg, ob. cit., 164). La selección natural explicaría la desaparición de aquellas especies que se extinguieron y que se definen justamente por su inviabilidad. En definitiva, Landsberg, que participa de este antidarwinismo de principios de siglo, confiesa que el factor mecánico «más puede destruir que crear» (p. 165). Por eso se buscan otros principios para explicar la evolución. Con pequeños cambios no se consiguen adquisiciones orgánicas tan importantes por ejemplo como un ojo o un cerebro.

En realidad los críticos de Darwin no tenían más que seguir el argumento del propio Darwin, quien confiesa la dificultad de creer que el ojo se ha formado por selección natural. Hoy se ha podido calcular (cfr. Geissler y Hörz, 1983, 16) que para la producción de un ojo vertebrado serán necesarias  $10^{30}$  mutaciones, lo cual es absolutamente impensable si no se introducen otros factores totalmente desconocidos por Darwin y su época (y aún hoy en día solo concebidos como hipótesis). Hasta los años cuarenta no había otros principios que los suministrados por el lamarkismo (la



función crea el órgano que se hereda), y en un plano más metafísico, el vitalismo, aunque como confesaba Kellog ya en 1903 (cfr. Löther, 1983, 262), la teoría de la selección natural estaba totalmente desacreditada, al ser considerada como una teoría mecánica. Las mutaciones parecían escasas e inconexas. Pero tampoco las teorías lamarkistas parecían tener respaldo, por eso confiesa que estaban «alterados». Incluso en la primera mitad del siglo se seguía detectando una división entre, por un lado, los *genetistas*, que demostraban que la herencia se hacía en paquetes, pero que las mutaciones viables eran escasas; estos eran además los que hacían generalmente la biología; y por otro, los *biólogos de fuera*, los que observaban la conducta de los animales en su medio, en su vida real, como hiciera Darwin, pero ahí tampoco veían cambios reales si no eran rasgos adquiridos, que no se heredaban.

#### 4.4. La nueva teoría sintética: el neodarwinismo

El cambio hacia la *teoría sintética de la evolución* vino con el libro de Dobzhansky, publicado en 1938 y titulado *La genética y el origen de las especies*, en el que demuestra Dobzhansky que los descubrimientos mendelianos y de de Vries se aplicaban a las poblaciones naturales, dando de ese modo un soporte a Darwin. Pero el cambio había sido importante, porque la nueva síntesis no partía del individuo que lucha por sobrevivir, sino de una *población* que está sometida a cambios en su *pool* o *acervo genético*, y que, por aplicarse a poblaciones, sigue leyes matemáticas precisas. Estas leyes pudieron ser formuladas antes de aplicarlas con éxito a la realidad. La genética de poblaciones, formulada por Chetverikov, Haldane, Fisher y Sewal Wright (cfr. Ruffié, 1982, 45 ss) era el puente a la nueva versión del darwinismo, en la cual, aparte de los conocimientos precisos de la genética mendeliana con el juego del gen salvaje y sus alelos (los polimorfismos), es fundamental el conocimiento por parte de los biólogos de la interacción con el ambiente, que es en definitiva el que favorece un alelo frente al otro, dirigiendo la evolución. El error del darwinismo estaba en considerar como base de la evolución al individuo y no la población, solo en la cual existe un *pool* o *acervo genético* que la selección orienta.

Sin embargo, los cambios siempre se realizan a través de los individuos, aunque estos sean considerados en una población. Precisamente el neodarwinismo se puede decir que empezó con la teoría de Weismann de

1892, quien por primera vez postuló la existencia de genes, como las partículas determinantes y responsables de la transmisión de los caracteres hereditarios. Para Weismann los genes se distinguen del soma, que puede modificarse, pero sin que tales modificaciones del soma se transmitan hereditariamente. Weismann puso las bases para la distinción, tan importante en la biología, entre fenotipo y genotipo. Pues bien, para Weismann las cosas suceden como si el soma rodeara a los genes para garantizar su perpetuación, hasta el punto de que un discípulo suyo, Samuel Butler (y ya lo hemos mencionado) resumió la teoría weismanniana diciendo que una gallina no es sino el medio imaginado por el huevo para poner otro huevo. Esta teoría de Weismann, que por entonces pudo pasar obviamente desapercibida, sobre todo una vez constituido el neodarwinismo como teoría sintética de la evolución, ha sido recuperada en la actualidad en la sociobiología, de cuyo alcance hablaremos un poco más adelante, y que interpreta la evolución como un sistema de *maximización* del material genético para garantizar su supervivencia. En este sentido llama poderosamente la atención que en el neodarwinismo, a través de la sociobiología, se haya introducido de nuevo el liberalismo que la teoría sintética de la evolución parecía haber superado.

#### **4.5. Las modernas teorías de la evolución y su actualidad**

En la actualidad la teoría de la evolución se ha complicado mucho con numerosísimas aportaciones. Entre ellas la de Stephen Gould, del *equilibrio puntuado*, es quizás de las más decisivas. La teoría del equilibrio puntuado fue desarrollada por Gould con Niles Eldredge en 1972. A diferencia de la opinión generalizada de que la evolución sería un proceso lento pero continuo de cambios, la teoría del *equilibrio puntuado* propone que la mayoría de los procesos evolutivos están compuestos por largos períodos de estabilidad o equilibrio, interrumpidos por episodios (puntos) cortos y poco frecuentes de bifurcación evolutiva. Así la teoría contrasta con el gradualismo filogenético, la anterior idea. A este respecto cabe citar el ejemplo que aducen Boyd y Silk de la rápida evolución de los pinzones en las islas Galápagos, que en un cortísimo periodo de tiempo vieron cambiar la proporción de sus picos ante la presión de un medio ambiente de sequía que provocó que perecieran los pinzones que, por tener un pico menos fuerte, no podían quebrar las duras semillas propias

de ese periodo de sequía. Otro ejemplo de rápida evolución, en este caso, en sentido contrario, es la radiación evolutiva de los lémures en Madagascar, donde, al no haber depredadores, los lémures conquistaron un considerable número de nichos ecológicos, diversificándose extraordinariamente, tanto en el tipo de alimentos como en el tamaño. Por otro lado, la llegada del humano exterminó con rapidez prácticamente la totalidad de esas especies de lémures.

Lo más llamativo en los últimos años ha sido la puesta en marcha de nuevas posibilidades ofrecidas por la investigación genética, gracias a las cuales se están descubriendo hechos antes impensables, como por ejemplo las emigraciones de poblaciones, o los árboles genealógicos. Las posibilidades de investigar, desde una perspectiva molecular, las proteínas de los organismos y posteriormente los genes dio a la investigación genética un juego en la investigación de líneas evolutivas como la vieja paleontología no lo hubiera sospechado. En la constitución de árboles genealógicos puede tener más importancia el biólogo genetista que el propio paleontólogo aferrado a los fósiles. Morris Goodman se interesó en los problemas evolutivos ya en 1957. Después de un período de investigación en la Medical School de la Universidad de Illinois y del Instituto de Investigación del Cáncer de Detroit, se embarcó con su amigo Wilson Morris en el estudio del grado de variabilidad de las proteínas expresadas tardía y tempranamente en el desarrollo, presentando sus resultados en el campo de la inmunología comparada, particularmente sobre la relación evolutiva entre los primates, aproximándose al problema de la relación entre el hombre y los grandes simios desde una perspectiva molecular. Este enfoque, aceptado también por Emile Zuckerkandl y Harold Klinger, les enfrentó a los promotores de la «nueva síntesis» moderna, Ernst Mayr, George Gaylord Simpson, y Theodosius Dobzhansky, en cierta medida porque su trabajo distaba mucho del trabajo tradicional de los paleontólogos expertos en teoría de la evolución. Pero es obvio que el tiempo les ha dado plenamente la razón pues en gran medida la investigación de las relaciones evolutivas se ventila más que nada en el nivel molecular y en la investigación genética. Desde entonces el cotejo de cromosomas entre los diversos primates y los humanos ha sido decisivo para moverse con seguridad en el terreno de las taxonomías. Por ejemplo, el año 1962 Morris Goodman, Emile Zuckerkandl y Harold Klinger presentaron tres trabajos de investigación independientes que demostraban el gran parentesco evolutivo entre los chimpancés,

los gorilas y la especie humana. Los resultados de estos tres trabajos apuntaban a una tesis que con el tiempo no ha hecho más que afianzarse: los humanos pertenecemos de lleno al grupo de los grandes simios africanos, de manera que estamos más emparentados con chimpancés y gorilas de lo que estos lo están con los orangutanes asiáticos. Y dentro de los primeros, los chimpancés son nuestros parientes más cercanos en el reino animal.

Antes de la incorporación de las técnicas moleculares en la biología evolutiva se creía que los grandes simios (chimpancés, gorilas y orangutanes) formaban un grupo evolutivo propio (el de los póngidos) y que los humanos pertenecían a otro (el de los homínidos). El antepasado común del grupo de los grandes simios y del ser humano debía ser muy antiguo. Eso distanciaba a los humanos de los antropomorfos, que aparecían como parientes lejanos. En un artículo de 1975 en la revista *Nature* Goodman y sus colaboradores usaron la secuencia de aminoácidos de la hemoglobina para reconstruir la historia evolutiva de esta proteína (incluyendo posibles secuencias ancestrales) además del análisis de qué sitios han evolucionado en este complejo proteínico y en que etapas. Goodman llamó a los resultados de este trabajo «la primera evidencia fuerte de la evolución darwiniana». En 1982, en otro artículo de la revista *Nature*, Goodman hizo lo mismo para las secuencias de nucleótidos de los genes de la hemoglobina. A este terreno pertenecerían también los estudios de las mitocondrias que, por transmitirse solo por la rama femenina, han permitido concluir que todos los humanos actuales procedemos de una evolución del *Homo ergaster* en África, que se expandió después por el Medio Oriente y de ahí ya por todo el mundo, lo que hace que todos descendamos de una «Eva negra».

Por fin, hay que decir que la teoría de la evolución ha dado lugar a la *medicina evolutiva*, que estudia la relación de las enfermedades desde una perspectiva evolutiva. La eficacia de este método puede verse en los trabajos del médico español José Enrique Campillo Álvarez, que ha hecho una excelente aplicación de la medicina evolutiva tanto en su libro *La cadera de Eva*, como sobre todo en *El mono obeso*. En el primero estudia la evolución desde los cambios morfológicos de la pelvis de la mujer para alumbrar una cría con un gran cerebro. En el segundo se exponen las cuatro grandes etapas de la evolución del ser humano desde una perspectiva nutricional altamente interesante para entender los procesos evolutivos que han llevado a nuestra especie.

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La bibliografía sugerida se refiere a algunos textos que contribuyeron en mayor o menor medida a la configuración de los temas básicos de la antropología biológica. Especialmente interesante es el texto del P. Acosta sobre el origen de los humanos americanos; se puede encontrar el texto, a parte de en la edición de las obras del P. Acosta, el núm. 73 de la B.A.E., en la selección de textos antropológicos preparada por J. B. Llinares, *Materiales para la historia de la antropología*, vol. I, pp. 303-321. Sería también muy interesante repasar las notas de Rousseau al *origen de la desigualdad de los hombres*. Respecto a la antropología del siglo XVIII que plantea problemas de historia natural, quizás Buffon sea el más interesante. A él dedica Duchet un capítulo en el ya citado libro *Antropología e Historia en el siglo de las luces*, Siglo XXI, pp. 199-242. También Kant escribió sobre el concepto de raza; puede leerse su texto en J. B. Llinares, *Materiales...*, tomo II, pp. 242-253. Sobre Prichard se habla en la obra de M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, 1978, caps. III y IV. También es muy recomendable el trabajo de Joaquín Templado escrito en el libro colectivo *La Evolución*, B.A.C., 1974, pp. 85-96

Este apartado está basado muy directamente en el trabajo de Peters «Aspectos históricos, sociológicos y epistemológicos de la teoría de Darwin», publicado en Gadamer-Vogler, *Nueva antropología*, tomo I, *Antropología biológica*, editorial Omega, 1975. La I parte del libro de *El evolucionismo*, editorial Martínez Roca, 1975, está dedicada a la «Historia del evolucionismo», toca el tema de Lamarck y abundantemente la teoría evolutiva de Darwin. Del artículo mencionado en el tema anterior de Joaquín Templado habría que leer las páginas 101-110. Por otro lado se ha publicado en la editorial Paidós una selección de textos de Darwin que convendría manejar. El libro se titula *Darwin, Textos fundamentales*.

Sobre la relación de la teoría de Darwin, y en general de la teoría evolucionista, con el cristianismo ha escrito L. M.<sup>a</sup> Armendáriz en el libro ya citado *La evolución*, el capítulo titulado «La creencia cristiana y la evolución». Por otro lado, el libro de Rahner y Overhage, *El problema de la hominización*, editorial Cristiandad, 1973, dedica la parte escrita por Rahner a la hominización en cuanto una cuestión teológica. Por último, creo que sería conveniente por su claridad expositiva leer el libro de J. Ruffié *De la biología a la cultura*, Muchnik Editores, capítulo III de la parte I.

Para este tema así como para el siguiente, aunque desde una perspectiva fundamentalmente científica, será muy útil el libro de Camilo José Cela Conde y Francisco Ayala, *Senderos de la evolución humana*, Alianza Editorial, 2002, 5.<sup>a</sup> reimpresión, 2009. Con motivo del segundo centenario del nacimiento de Darwin, la revista *Éndoxa*, de la Facultad de Filosofía de la UNED le he dedicado el número 24. En él pueden encontrar contribuciones muy ininteresantes, tanto desde una perspectiva histórica (I parte) como de contenido (partes II, III y IV).

## **EJERCICIOS PRÁCTICOS**

1. Qué importancia tiene el descubrimiento de Goethe.
2. Describa el paso del estudio de la diversidad de las razas al estudio del origen del ser humano.
3. ¿Puede explicar la importancia del estudio científico del origen del ser humano para la antropología filosófica?
4. Resuma la importancia genealógica que se puede atribuir a James Cowles Prichard en relación con algunas ideas básicas de la antropología biológica.
5. ¿En qué sentido invalidaría la crítica engelsiana-marxiana la teoría darwinista y en qué sentido no la invalidaría?
6. Exponga los puntos principales del llamado neodarwinismo.

Tema X

**Filogénesis y ontogénesis:  
hominización y construcción del ser humano**

1. La hominización: su peculiaridad y pasos más fundamentales.
2. Correlación entre cultura y biología.
  - 2.1. La «incorporación» de la cultura a la anatomía humana.
  - 2.2. La nueva perspectiva sobre la oposición naturaleza y cultura: el «paradigma perdido».
3. Los procesos de hominización.
  - 3.1. Proterogénesis y prematuridad: la juvenilización de la especie.
  - 3.2. Consecuencias antropológicas de la prematuridad.
4. Iniciación a la problemática de lo innato y adquirido.





## 1. LA HOMINIZACIÓN: SU PECULIARIDAD Y PASOS MÁS FUNDAMENTALES

Hemos dicho anteriormente que el origen de las especies descubierto por Darwin abre una nueva vía de investigación para resolver un tema que hasta entonces se había abordado estáticamente. La relación hombre-animal, que era un tema que había aflorado ya en el siglo XVIII, se reformula desde su raíz a partir de la publicación de *El origen de las especies*. El ser humano procede del reino animal. El problema es probarlo. No hay, sin embargo, caso más claro que éste de cómo una teoría dirige la investigación. Debemos excluir el primer gran descubrimiento, en 1856, antes de la aparición de *El origen de las especies* y de modo más bien casual, de un humano fósil, el llamado hombre de Neandertal, porque en él todo es casual; el mismo descubrimiento fue casual, pues descubrieron los restos unos trabajadores en una cueva en una cantera de piedra caliza en el valle del Düssel, a dos kilómetros de Mettmann. También el nombre es casual, pues no se trata de un nombre geográfico en sentido estricto, sino del modo como habían renombrado el valle — Neandertal, *tal* es valle— porque el clérigo calvinista Joachin Neander (1650-1680), que enseñaba en un internado reformado de Düsseldorf, se paseaba por el valle del río Düssel. Pues bien, los trabajadores de la cantera tuvieron la ocurrencia de llevárselo a Johann von Fuhlrott, profesor de gimnasia y naturalista por afición, en Elberfeld, cerca de Düsseldorf. Y todo eso antes de la publicación de *El origen de las especies*. Pero, exceptuando ese descubrimiento, la *teoría del origen animal* del humano, pensada desde *El origen de las especies*, de tres años después, dirigirá desde entonces la investigación, que tendrá su primer fruto, en 1891, con el descubrimiento por parte de Dubois del *pitécántropo* de Java, nombre debido a Haeckel, entusiasta de la teoría de Darwin.

A partir de esa fecha los descubrimientos se han acumulado hasta constituir toda una rama interesantísima de la paleontología, que ha llegado a

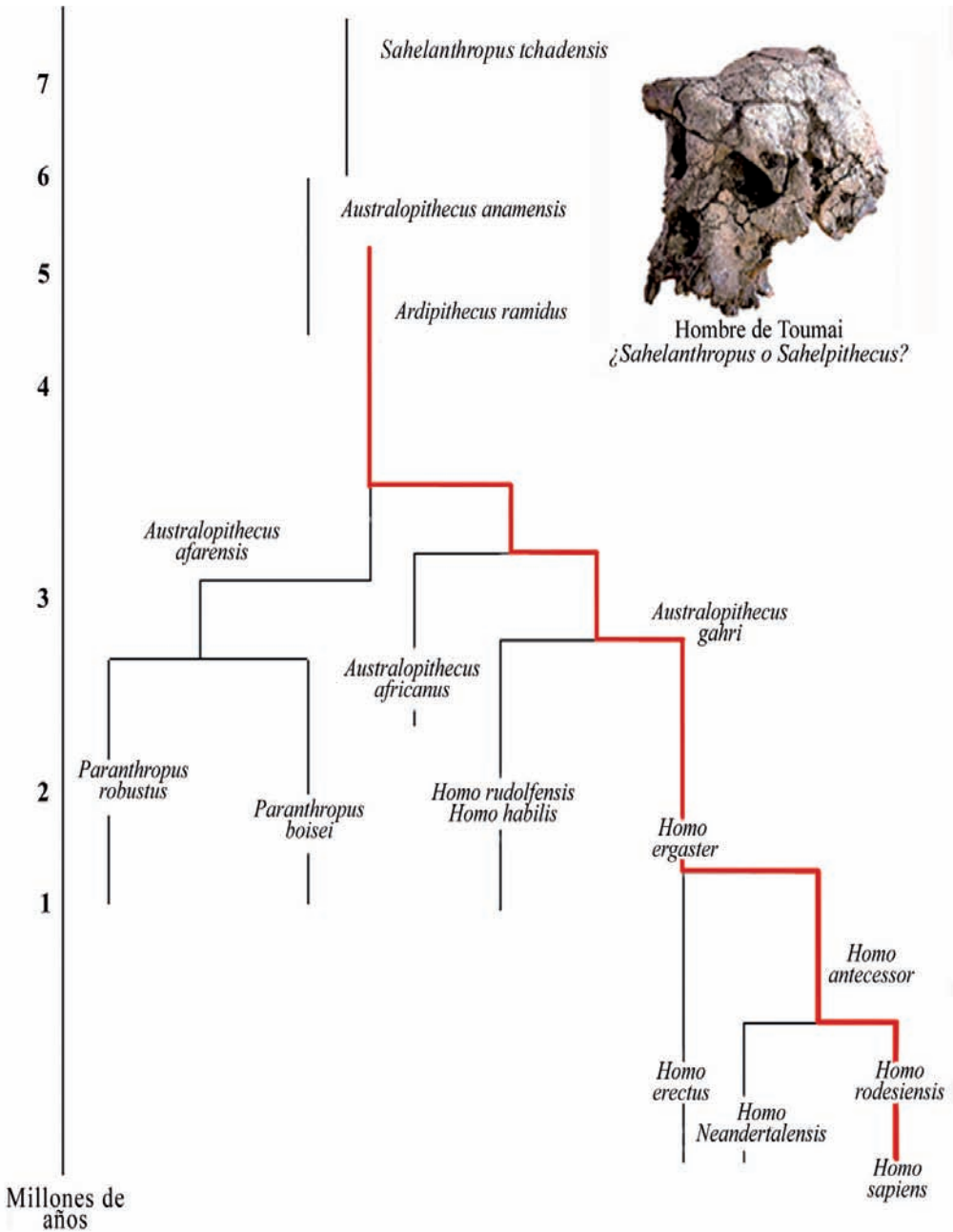


Figura 5. Línea evolutiva de los homínidos desde finales del Mioceno. La línea roja señala ya homínidos seguros, al menos relativamente. El *Homo antecessor* no es admitido por todos.

poder establecer con más o menos precisión, lo que depende casi en exclusiva del optimismo de quien contemple los datos<sup>1</sup>, la filogenia del género *Homo* y la de la especie actual a la que pertenecemos, el *Homo sapiens*. Sin que se pueda ignorar las lagunas existentes, para pasar, por ejemplo, de los driopitécidos del mioceno a los australopitécidos del plioceno y pleistoceno. Pero con los datos fósiles y con los estudios comparativos con los primates antropomorfos, tanto en lo que se refiere al comportamiento como a los datos serológicos, proteínicos y enzimáticos, podemos reconstruir con relativa seguridad el origen del ser humano. En el cuadro de la figura de la evolución del ser humano (fig. 5) se muestra esta evolución tal como resulta después de Atapuerca. En el cuadro hay puntos sometidos a discusión, como son la posición del *Ardipithecus*, la del *Australopithecus afarensis*, o la del *Homo habilis*, ahora considerado por algunos como un australopiteco. Parece confirmarse que el *Homo erectus* sería un desarrollo euroasiático del *Homo ergaster*. La especie *Homo sapiens* provendría del tronco del *Homo ergaster* que se quedó en África. Para la realización de este cuadro se tienen en cuenta los datos fósiles, los estudios comparativos con los primates antropomorfos, tanto respecto al comportamiento como a las características serológicas, proteínicas y enzimáticas. El cuadro ha sido adaptado de los esquemas que se manejan entre los investigadores de Atapuerca, y en lo sustancial —teniendo en cuenta los matices que he señalado anteriormente— no ha variado respecto a lo que se decía hace ya muchos años. En la medida en que se van encontrando fósiles, se van ampliando las líneas, pero globalmente son las mismas.

En la tabla adjunta se recogen los fósiles sobre los que se basa esta reconstrucción. En ella he señalado con colores las cuatro grandes etapas de la evolución humana, que se separaría de los primates en la etapa del *Ardipithecus*, que aún viviría en los bosques. La siguiente etapa es la de los australopitecos, en la que está la famosa Lucy, un *Australopithecus afarensis*.

---

<sup>1</sup> Hay dos puntos que hay que tener presentes a este respecto. Uno es anecdótico y lúdico. Decía Stephan Gould que la paleontología junto con la teología y la biología extraterrestre son las ciencias en que hay «más practicantes que objetos a estudiar» (Campillo Álvarez, 2007, 42 y 2011, 49). El otro es real: de todas las especies que han existido en el pasado, sólo un mínimo porcentaje quedó fosilizado. De este mínimo porcentaje, sólo una mínima parte habrá sido descubierta (ver Boyd-Silk, 293 s.). Por tanto, las posibilidades de establecer con seguridad las especies del pasado y sus relaciones taxonómicas no son muy altas. Lo que no obsta a los grandes logros de la biología en este terreno, de manera que no se debe asumir las descalificaciones, por ejemplo, de un tal F. W. Cousins en *El hombre fósil* sobre una reevaluación de la evidencia de la paleoantropología.

Tabla de los fósiles, su antigüedad y las etapas  
(en colores) de la hominización

Especie homínido	Antigüedad
Hombre del Chad	7 millones de años
Orrorin tugenensis	6 millones de años
Ardipithecus Kadabba	5,8 millones de años
Ardipithecus ramidus	4,4 millones de años
Australopith. anamensis	4 millones de años
Australopith. afarensis	3,5 millones de años
Paranthropus aethiopicus	2,5 millones de años
Australopith. africanus	3-2 millones de años
Australopith. garhi	2,5 millones de años
Paranthropus robustus	1,9 millones de años
Paranthropus boisei	1,8 millones de años
Homo habilis <sup>2</sup>	1,8 millones de años
Homo rudolfensis	1,6 millones de años
Homo ergaster (niño del lago Turkana)	1,2 millones de años
Homo erectus	1 millón de años
Homo antecessor	800.000 años
Homo heidelbergensis	500.000 años
Homo neanderthalensis	300.000 años
Homo rodhensiensis	200.000 años
Homo sapiens	150.000 años

La inmediata es ya la del *Homo ergaster*, denominación que propusieron ya en 1975 Groves and Mazak. *Ergaster* significa «hombre trabajador», (*workman*) porque encontraron en sus nichos herramientas ya avanzadas. La siguiente etapa es ya del *homo sapiens* a partir del *Homo ergaster* que quedó en África, y que tiene una gran confirmación en la teoría de la Eva negra, de la que parecemos provenir todos los actuales miembros de la especie *Homo sapiens*, teoría confirmada por el análisis de las mitocondrias.

<sup>2</sup> Como más adelante veremos, este está ahora considerado un australopiteco más.

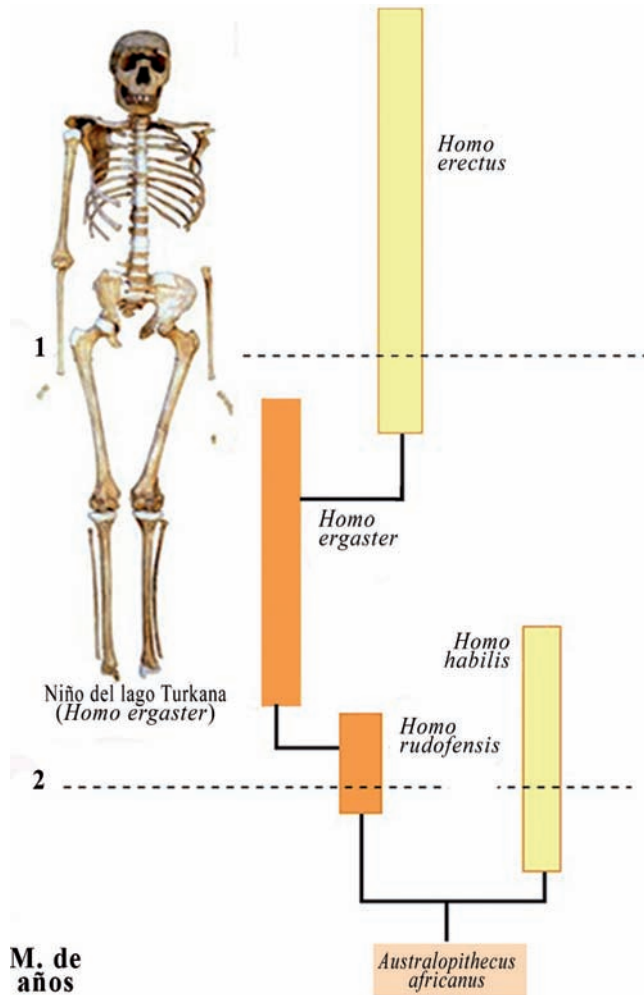


Figura 6. Posición del *Homo ergaster*. La dirección de la imagen es inversa de la anterior: lo más antiguo está abajo.

Todo esto son datos sabidos dentro de la inseguridad razonable que procede de la escasez de datos disponibles (y que ampliaremos en el tema siguiente), pero que no por ello puede ni debe ignorar una antropología filosófica, sino que debe asumir. Lo importante es discutir algunos aspectos relevantes, que proceden precisamente del modo en que se desarrolló esa transición y que da a la paleoantropología su peculiaridad. En efecto, en cualquier rama de la paleontología el estudio de los especímenes fósiles se limita al registro de los fósiles y la constatación del medio ambiente que les

corresponde, por ejemplo, el proceso evolutivo del caballo, desde el *Hyracotherium* (el *Eohyppus*) de cuatro dedos, que pisaba suelo boscoso y comía hojas, hasta el *Equus caballus*, el caballo que nosotros conocemos, que solo tiene un dedo, con el cual pisa suelo duro, en el que puede correr y saltar, y que come hierba. En la paleoantropología, por el contrario, no se limita uno a este registro, porque entre los especímenes fósiles que jalonan o nos enseñan el proceso de hominización, por lo menos desde hace dos millones y medio de años, se interfieren unos útiles líticos que nos indican que el ajuste del homínido al medio ambiente es con la mediación de útiles, que, por tanto, nos dan una perspectiva muy singular sobre los procesos evolutivos del humano, y que en todo caso debe ser integrada en la teoría explicativa. En el citado libro de José Enrique Campillo Álvarez (2011) se siguen con gran precisión las cuatro etapas descritas desde una perspectiva nutricional, porque el ajuste a las posibles dietas de los diferentes ambientes en que se produce la evolución es una aproximación altamente instructiva.

El proceso de hominización, efectivamente, es paralelo o acaece a lo largo de una serie de correspondencias sumamente importantes, que solo han podido ser establecidas con toda precisión a partir de los años cuarenta, e incluso definitivamente podríamos decir, a partir de los años 60, una vez establecida con cierta claridad la línea evolutiva y los útiles que a cada espécimen corresponde. Así sabemos ya ahora que la *postura erguida* junto con la *hominización de la boca* es el primer dato paleontológico; como muy bien dice Ruffié, «es la postura erguida la que aparece como *primum movens* de la hominización» (ob. cit., 203), mucho antes por tanto de cualquier aumento significativo del cerebro, y que los australopitécidos, grupo homínido del que tenemos registro desde hace cuatro millones de años, (últimos descubrimientos de Awash, de un *Ardipithecus*, en 2005), hasta mitades del último millón de años, eran probablemente usuarios de instrumentos, incluso coexistiendo varios tipos o especies distintas, tal como se ha mostrado en Koobi Fora, en Kenia (cfr. Bleibtreu, 1985, 164).

Durante el último millón de años, en segundo lugar, los especímenes fósiles muestran un considerable aumento del cráneo, pasando el cerebro de lo que era media entre los australopitécidos, incluso el llamado *Homo habilis*, actualmente incluso considerado, como hemos dicho, un australopiteco (Feustel, 1983, 78 s.; Boyd-Silk, 31), de unos 650 cm<sup>3</sup> (el *Homo habilis* KNM 1470 tiene 752) a una media de algo más de 1000 cm<sup>3</sup>, en el *Homo ergaster*, incluso con un límite de 1.300, lo cual significa que en un espa-

cio de solo 500.000 años ha aumentado el cerebro casi en un cien por cien. Además aumentó masivamente la fabricación de utensilios, que ya en el período de este último millón de años son claramente instrumentos fabricados y retenidos. Sabemos también que se utilizan lanzas endurecidas al fuego, cuyo control es el gran invento de esta época. El control del fuego es el logro fundamental del *Homo erectus*, que sabrá emplearlo para la caza y en la intimidad de las cuevas. Precisamente en este período desaparecerán todos los otros homínidos, extendiéndose o apareciendo por toda Eurasia el *Homo erectus*, una evolución a partir del *ergaster*. De este *erectus* surgiría el Neandertal. En los últimos doscientos mil años y a partir del *ergaster* que se quedó en África evolucionaría el *Homo sapiens*, que muestra en sus diversas fases un progreso ininterrumpido en el control de las técnicas instrumentales.

Ha habido mucha discusión sobre la fecha aproximada de surgimiento del *Homo sapiens* que somos nosotros. Los últimos datos, a partir de datos geológicos, han revelado que los primeros *Homo sapiens* vivieron hace más de 200.000 años en Etiopía. A esta conclusión se ha llegado en la nueva reevaluación que se ha hecho de los estratos de los hallazgos del río Omo, como se publica en la revista *Nature*, en el número del 17 de febrero de 2005<sup>3</sup>. Tiene mucha importancia ese retraso del nacimiento del *Homo sapiens*, pues podría indicar que este también tuvo que estar mucho tiempo sin la mayor parte de soporte cultural, excepto el que iba incorporando en su organismo de modo natural, pues los registros culturales que no sean instrumentos líticos no aparecen, tal como se creía hace tres lustros, hasta hace 50.000 años, cifra que ahora se estima, como veremos, en unos 100.000 años. En todo caso, el *Homo sapiens* tardó más de cien mil años en desarrollar técnicas culturales más efectivas, aquellas que le llevaron a extenderse por toda la tierra y a exterminar o provocar la desaparición de todas las otras especies de homínidos. Eso por un lado, por otro, hay que tener en cuenta que la técnica llevaba ya en compañía de los homínidos aún no plenamente humanos la enorme cifra de dos millones y medio de años. Y la postura erguida nada menos que seis millones. Por tanto, la postura erguida no es lo que nos hace, porque hay mucho tiempo de postura erguida sin ser humanos, aunque se pertenezca a la familia homínida. Y, en se-

---

<sup>3</sup> McDUGALL *et alii*, «Stratigraphic placement and age of modern humans from Kibish, Ethiopia», *Nature*, 2/17/2005, Vol. 433, n.º 7027, pp. 733-736.



gundo lugar, hay un lapso de tiempo muy largo, más de dos millones, con técnica sin ser humano. Son datos que hay que tener muy en cuenta a la hora de estudiar la relación del humano con el resto de los animales.

## 2. CORRELACIÓN ENTRE CULTURA Y BIOLOGÍA

Uno de los temas fundamentales de la antropología filosófica desde la biología del ser humano es la problemática de la incidencia de la cultura en la vida humana, y más exactamente la pregunta de cómo la cultura configura la vida, por tanto lo que aparece como natural. Vamos a estudiar en este punto algunos aspectos de una problemática amplísima y que perseguiremos en varias direcciones.

### 2.1. La «incorporación» de la cultura a la anatomía humana

Hemos hablado de la incorporación de la cultura a la biología, al organismo mismo del *homo* en el proceso de *hominización*. Respecto a esta afirmación caben dos preguntas, una, ¿qué significa realmente esa «incorporación?»; la segunda, ¿qué nos indica todo este proceso? Tenemos que partir de la constatación de una íntima relación entre las técnicas o utilización de instrumentos y la progresiva hominización; mas eso solo significa que cualquier cambio que se hubiere realizado en el ámbito de la apariencia física, por ejemplo, el andar erguido, podía incluir cambios en el uso de instrumentos, el cual a su vez conllevaba (por el efecto Baldwin) cambios anatomofisiológicos, que por su parte suponían la selección de aquellos especímenes mejor adaptados en esa dirección (ver Popper, 1977, 13 ss.).

Se llama «efecto Baldwin» a la posibilidad de que existan «mutaciones cuyos efectos imiten a los del rasgo adquirido. Si el rasgo en cuestión cuenta con una ventaja selectiva, el mutante puede difundirse, creando así la impresión de una herencia lamarckiana» (Klopfer, 1976, 26). En la obra de C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*, se resume con gran claridad este efecto, que tuvo que actuar en la evolución del humano. El núcleo de la argumentación es que la selección natural seleccionará o favorecerá las mutaciones genéticas compatibles o que favorezcan las adaptaciones no hereditarias. He aquí alguno de los puntos de ese resumen: «13. Todas las variaciones congénitas que ocurren en la misma dirección de estas modificaciones tenderán a ayudarlas y a favorecer al organismo en el cual ocu-

ren. 14. Así surgirá una predisposición congénita a las modificaciones en cuestión. 15. Cuanto más dure este proceso, más marcada será la predisposición y mayor la tendencia congénita de las variaciones a conformarse, en todos los aspectos, a la modificación plástica persistente» (Klopfer, p. 37). El resumen que hace Joaquín Templado de esta teoría es el siguiente: «Los americanos Baldwin, Osborn y Lloyd Morgan, y más tarde el francés Hovasse (1950), han propugnado que la variación evolutiva se efectuaría en dos etapas: las modificaciones adaptativas del «soma» más frecuentemente repetidas acabarían «copiadas» por determinadas mutaciones, las cuales serían seleccionadas y sustituirían a aquellas» (1974, p. 106). Esto es lo que está detrás de la tesis defendida por Ruffié, de que «De hecho, la histórica disputa entre lamarckismo y darwinismo está superada hoy en día... El alcance del polimorfismo en las especies vivientes y la enorme riqueza, durante largo tiempo ignorada, de su stock génico, hacen que la información genética detentada por un grupo sea, en potencia, de una extrema amplitud» (ob. cit., p. 133). Como apunta Popper en la cita anterior, el propio Darwin había previsto la confluencia de los dos modos de avanzar la evolución (ver ob. cit. p. 14, nota 3).

## **2.2. La nueva perspectiva sobre la oposición naturaleza y cultura: el «paradigma perdido»**

Con todo esto estamos exponiendo un tema nuevo en su momento, ahora ya perteneciente al acervo de la antropología pero que nunca debe ser olvidado, porque se está anunciando una perspectiva nueva en la consideración de la oposición entre naturaleza y cultura, que poco a poco está dejando de ser tal en términos absolutos. Si nos atenemos a lo que dice también Serge Moscovici, lo comprenderemos muy bien, pues también él habla de que la superestructura técnica de una fase de la evolución se manifiesta en la infraestructura biológica de la fase ulterior (1972, 31). En este sentido el ser humano «es la cultura añadida al primate» (ob. cit., 32). Eso no significa que sea un animal domesticado o autodomesticado, como gusta de afirmar la antropología alemana procedente de la escuela de Gehlen, sino un primate que ha ido incorporando en su propia biología, en su propia anatomía, los elementos de «cultura» que utilizaba en la fase anterior. Esta incorporación de lo cultural en la naturaleza humana no significa solo que el uso de instrumentos implica un mayor perfeccionamiento del tipo de

**PELVIS DE HOMÍNIDOS Y CHIMPACÉS**

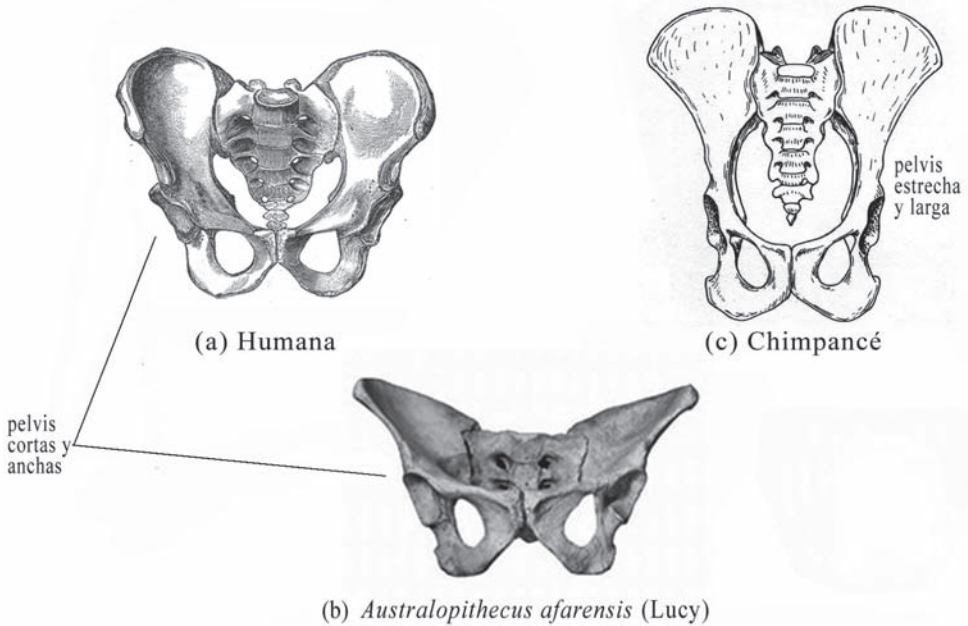


Figura 7. Pelvis comparadas de tres homínidos.

mano y de su correlación con el cerebro, que solo puede ser segura si tiene una correspondencia biológica, es decir, una morfología de la mano en esa dirección, y una configuración cerebral acorde con ello, por tanto, una competencia biológica en esa dirección, sino también, dada la dependencia humana de los instrumentos de cara a la subsistencia, la exigencia de afianzarse en la postura erguida<sup>4</sup>, lo cual, a su vez, solo es posible con un reajuste de la mecánica ósea de la pelvis, que irá siendo seleccionada a lo largo del proceso de hominización.

El *Homo ergaster* ha incorporado en su estructura una boca homínida, un bipedismo también homínido y un cerebro que refleja ya un control considerable de la mano. El control del fuego y la caza, por su parte, serán también incorporados en el cerebro del *Homo sapiens*, en la medida en que es

<sup>4</sup> También del *Homo ergaster* tenemos, como del *Australopithecus afarensis* (recuérdese las famosas huellas de Laetoli), huellas del pie, en este caso las de Ileret, en el norte de Kenia. Ver Matthew R. BENNETT, et al. «Early Hominin Foot Morphology Based on 1.5-Million-Year-Old Footprints from Ileret, Kenya». *Science* 323, Número 5918 (2009), pp. 1197-1201.

principalmente el fuego el que abre el ámbito de la comunicación y del hogar (sitio de reparto de la caza o de las carroñas encontradas, o sitio de reposo), con todas las consecuencias que eso va a llevar. Este proceso tiene consecuencias de largo alcance, pues, a su vez, la cerebralización creciente presente también en el *Homo erectus*, en dosis muy superior a la existente en cualquier otra especie, tiene que ser incorporada anatomofisiológicamente en un modo diferente *de dar a luz*, con una *prematuridad* mayor, pues la postura erguida conlleva un considerable ensanchamiento de la pelvis, ampliación del canal del parto, la distancia entre el hueso sacro y la sínfisis púbica —que es lo que determina el diámetro para el canal del parto—, pero no suficiente para el mucho mayor cerebro del niño humano, por tanto, solo subsiste la especie con un radical adelantamiento del parto, antes de terminar de estar madura la cría, lo que tiene unas consecuencias enormes.

Con esto no queremos decir que en etapas anteriores no hubiera nada de esto; la hominización actúa más bien acentuando aspectos o funciones ya existentes, que son seleccionadas, no solo en función de la presión selectiva del ambiente, sino también en virtud de la potenciación de elementos internos a la especie, en concreto, en virtud del mayor rendimiento que de ese modo se consigue de las técnicas que han sido adoptadas ya en la etapa anterior. Por eso *es ya la cultura la que selecciona unas mutaciones*, la que en una población selecciona las variantes genéticas de esa población que a su vez encontrará en la cultura su complemento necesario. Ahora bien, esa selección, si bien ha producido las diferencias raciales, «no ha habido evoluciones por separado» que lleve a individuos «mutuamente estériles», (Blumenberg, 424), es decir, no se ha dado ya desde hace muchos miles de años ninguna mutación que lleve grupos subespecíficos de difícil intercambio. La «constancia genómica del humano» es una de las características antropológicas más importantes de la especie, y se debe a que la diversidad se expresa en la cultura.

Según todas estas consideraciones se comprenderá fácilmente el giro dado en la consideración de la relación entre naturaleza y cultura, pudiéndose afirmar con contundencia que es un error contemplar la oposición entre la naturaleza y la cultura como algo fundamental y decisivo. La opinión actual, inscrita hasta cierto punto en el proceso mismo de la *hominización*, es que BIOLÓGICAMENTE SOMOS HIJOS DE LA CULTURA, por lo que la cultura está en nuestra propia anatomía, lo que significa que SI NUESTRA CULTURA ES YA ANATOMÍA, NUESTRA ANATOMÍA ES TAMBIÉN CULTURA. Aquí se

enraíza la nueva orientación paradigmática en la consideración del ser humano, en la que, a la tradicional oposición naturaleza/cultura, se pretende responder con una nueva perspectiva en la cual la cultura está integrada en la naturaleza y viceversa.

Este es el sentido de la conocida obra de Edgar Morin *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, cuyo resumen, de acuerdo a lo que acabamos de decir, es que el ser humano es «un ser cultural por naturaleza porque es un ser natural por cultura» (ob. cit., 103). Es imprescindible entender bien este aserto, pues en él se encierra uno de los puntos más singulares del ser humano, quizás el punto que más diferencia al humano de cualquier otra especie. Por otro lado es necesario entender cómo esto es posible sin apelar a ninguna especulación. Esta es también la tesis defendida por Clifford Geertz en diversos escritos, por ejemplo, cuando dice: «La cultura más que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo» (1987, 54).

### 3. LOS PROCESOS DE HOMINIZACIÓN

Una vez expuesto el marco en que se da la teoría de la hominización y cuyo detenido relato haremos en el capítulo siguiente, vamos a ver ahora los procesos en que transcurre, así como las consecuencias que tiene. El proceso fundamental que acelera la hominización es la necesidad de adelantamiento del parto, que conlleva como consecuencia uno de los elementos fundamentales de la vida humana: la *prematuridad*, el hecho de que el niño nazca siendo aún un inmaduro; pero eso, que está además en relación con una tendencia existente como regla también general en la evolución, acelera las consecuencias del propio proceso.

#### 3.1. Proterogénesis y prematuridad: la juvenilización de la especie

La antropología biológica tiene interés para la filosofía del ser humano en la medida en que en ella se aportan conocimientos que son fundamentales para la construcción de la imagen o interpretación de nosotros mismos. Es obvio que el tema de la hominización es muy amplio; pero en la filosofía del ser humano interesan fundamentalmente ciertas líneas presentes en esos

procesos que apuntan hacia unos principios de descripción o definición del ser humano. Pues bien, la *prematuridad del nacimiento* del humano parece ser uno de esos aspectos fundamentales, que además no solo nos lo enseña la ciencia sino que lo conocemos por experiencia directa. En realidad tampoco se trata de un proceso estrictamente nuevo en la historia de la vida, por lo menos en la medida en que bajo la denominación de prematuridad englobemos una serie de fenómenos que van más allá que el nacer antes de estar totalmente formado. En efecto, con el fenómeno de la prematuridad se cruza otro fenómeno sumamente importante y que es un caso de lo que Otto H. Schindewolf llamó *proterogénesis*, y que en el ser humano está cercano o vinculado a lo conocido como la *paidomórfosis*, *neotenia* (del anatomista holandés Louis Bolk) y otras denominaciones más o menos rigurosas, que en todo caso tratan de hacer ver la creciente *juvenilización de la especie*.

La proterogénesis es una cualidad muy importante de la evolución que consiste en adelantar en la ontogenia el futuro de la filogenia. La proterogénesis es la inversión exacta de la tesis usual ya clásica, propuesta por Haeckel, sobre la relación entre ontogenia y filogenia, según la cual la ontogenia reproduciría la filogenia, es decir, el pasado de la especie, lo que se llama la *palingénesis*: de acuerdo a ella, el embrión sigue las fases del desarrollo de la evolución. Pero, tal como dice Schindewolf, «existe otra secuencia evolutiva, en la que por el contrario los nuevos caracteres que inician una nueva dirección evolutiva, se presentan ya en los estadios iniciales de la morfogénesis, mientras que los estadios de madurez y vejez reflejan estadios filogenéticos pasados» (1972, p. 251); los estadios juveniles no reflejan, según eso, el pasado sino el futuro. Schindewolf ha mostrado cómo funciona la proterogénesis en las series evolutivas de los *ammonitoides* del Devónico, unas conchas llamadas climenias. Como muy bien resume Blumenberg (2005, 428), «En contra de la ley fundamental de Haeckel, los estadios evolutivos tempranos no testimonian un pasado sino que anticipan el futuro de la filogenia».

Pues bien, parece que en el ser humano existe un claro elemento proterogénico, anunciado en la relación entre el cráneo infantil de los antropomorfos y los correspondientes cráneos de adulto. Lo mismo ocurre con los especímenes fósiles del humano. Comparando los cráneos infantiles, como se puede ver en la figura 8, por ejemplo, del australopiteco con el adulto del mismo y con los de un adulto de *Homo erectus* —actualmente el *Homo ergaster*— se puede constatar fácilmente la semejanza con este y

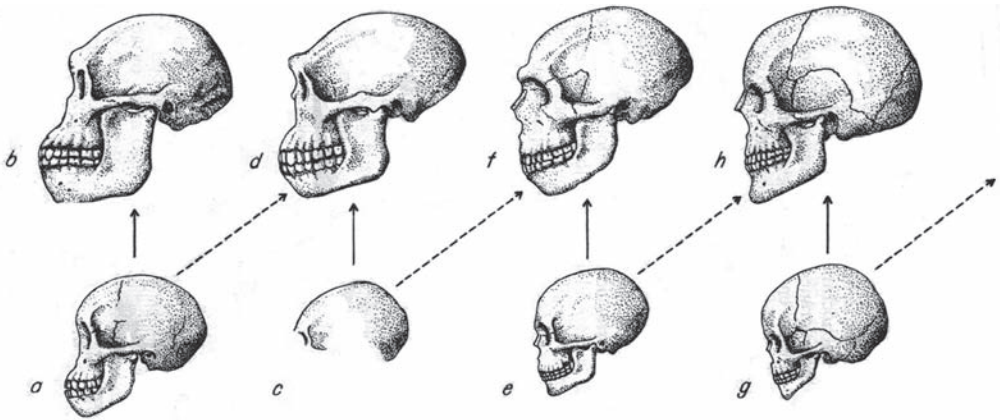


Fig. 5 Evolución filogenética del cráneo de los Hominidae, representada comparando los estadios juveniles y maduros del nivel *Australopithecus* (a, b,) *Pithecanthropus* (c, d,) *Neanderthalensis* (e, f,) y *Sapiens* (g, h.). Ligeramente esquematizado.

Figura 8. Tomado de O. H. Schindewolf, 1972, 253.

no con aquel. Lo mismo pasa con el neandertal, el niño neandertal<sup>5</sup> se parece más a nosotros que a su propio adulto, es decir, la proterogénesis indica que la evolución avanza en la línea homínida mediante un retardo del envejecimiento, consiguiendo que los rasgos juveniles se afiancen cada vez más. En la medida en que estos rasgos infantiles y juveniles estarían más acentuados en el feto se dice que el ser humano mantiene de por vida rasgos fetales. Esto es lo que se llama la *neotenia*, teoría que a Schindewolf parece sumamente inadecuada, pues no se trata tanto de un retardamiento de rasgos fetales, como creía Bolk, para el que «desde un punto de vista corporal, el ser humano es un feto de primate que ha alcanzado la madurez sexual» (1926, p. 14); pero, contra esta teoría de Bolk, no se puede olvidar que la proporción craneal del humano y de los primates infantiles no es un rasgo palingenético sino más bien proterogenético; que además esa proporción ha ido aumentando en el *homo*, indicando con ello que no se trata de un retardo fetal, sino de un principio de carácter distinto. Blumenberg insiste en que ni la neotenia ni la proterogénesis serían suficientes para explicar el proceso de hominización. Él recurre a la tesis de otro paisano suyo de la misma época, la tesis de Paul Alsborg, del

<sup>5</sup> Aunque actualmente ya sabemos que el hombre de Neandertal no está en la línea evolutiva directa de nuestra especie, es sintomático que sus niños se parezcan más a nuestros adultos que a los adultos neandertales, lo que prueba la proterogénesis como tendencia global de la evolución de los homínidos.

«animal fugitivo», que mediante la postura erguida es capaz de defenderse en la sabana mediante el eficaz lanzamiento de proyectiles, por tanto, desactivando el cuerpo de la lucha inmediata. Esa desactivación del cuerpo sería el principio fundamental de lo que llama la «acción a distancia», que estaría en la base de la hominización (ver Blumenberg, 426 ss.).

Cabalmente el aumento de la cerebralización, de la proporción del cerebro en relación con la masa corporal, si no está en una línea evolutiva opuesta a los cambios que llevan a la postura erguida, porque esta implica una ampliación del llamado canal del parto, es decir, de la distancia entre el *os sacrum* y el *os pubis*, sí produce un desajuste porque esa ampliación no es suficiente. La única solución evolutiva a este problema es adelantar el parto antes de que el cerebro haya crecido demasiado o se hayan consolidado las estructuras, es decir, dar a luz una cría en estado semifetal, en estado prematuro. La nueva teoría de que el parto se produce cuando las necesidades energéticas del cerebro del *nasciturus* superan las posibilidades de la madre, no creo que alteren en nada las consideraciones anteriores. Otra cosa es el descubrimiento de porqué la postura erguida lleva la creciente cerebralización, aunque aquí los periodos de tiempo son muy importantes, porque desde que se da el bipedismo hasta que empieza una cerebralización significativa transcurren tres millones de años.

### 3.2. Consecuencias antropológicas de la prematuridad

Las consecuencias de la prematuridad son extraordinarias, ya que el útero materno en el que apenas recibía estímulos sensoriales da paso a un **útero social**, según la feliz designación de Portmann, útero en el cual el niño se va haciendo adulto, saliendo primero del estado fetal en un nicho de innumerables informaciones y señales mutuamente referentes, lo que ocurre entre los primeros tres meses de vida; de esa manera el cierre de las conexiones cerebrales (en concreto, de las sinapsis), se hace en la mediación de estímulos sociales y, más en concreto, en íntima relación generalmente con la madre, que le atiende no solo biológicamente sino cultural y socialmente. Toda la vida humana va a depender en gran medida de lo que ocurre en este período. Incluso, para el aprendizaje del lenguaje serán decisivos los modos lingüísticamente rudimentarios en que la madre u otros cuidadores se dirigen a los niños, en una pronunciación muy remarcada y en una sintaxis sencilla, lo que en inglés se llama *motherese*, el lenguaje de las madres.



Además, como lo ha señalado Carlos París (1973, 149), estamos en presencia «de una situación biológica bien característica... de un extraordinario problema, en el cual parecen fallar... los mecanismos característicos de la evolución que se habían producido hasta el nivel del hombre», es decir, falla en concreto la capacidad de respuesta automática a las diversas situaciones, que en su mayor parte han de ser aprendidas. Obviamente aquí la juvenilización de la especie es decisiva, dado que la etapa infantil o juvenil es la etapa en la que se puede aprender, es decir, establecer conexiones cerebrales. Si el cerebro está ya conectado según esquemas innatos, apenas hay que aprender. El nacimiento prematuro del humano, por el contrario, ofrece a la sociedad humana un ser con un cerebro en gran medida sin terminar; como decía Carlos París en el discurso inaugural del curso académico de la Universidad Valencia ya en 1964: «supone la infancia un nivel de disponibilidades y receptividad, un lecho posibilitador de lo humano, el individuo se encuentra con toda su carga hereditaria reducida a mero pedestal de una formación ulterior, enriquecedora y singular» (1970, p. 69).

#### **4. INICIACIÓN A LA PROBLEMÁTICA DE LO INNATO Y ADQUIRIDO**

Con esto se replantea, precisamente a partir de la prematuridad, la tan espinosa cuestión de lo innato y adquirido: «La limitación de las pautas conductistas heredadas por el hombre abre un vacío urgente de llenar, en que se instala el fenómeno de la educación, verdadera recreación del aprendizaje animal» (C. París, ob. cit., 70). Sin embargo, tampoco se puede terminar esta cuestión de un modo radical, diciendo, que, como el ser humano nace con un cerebro inmaduro, todo en él ha de ser aprendido. Por el contrario, el tema es cuestión de análisis y estudio empírico, en el que el control de la extrapolación o conclusiones precipitadas es más necesario que en cualquier otro terreno.

Hoy en día conocemos la complejidad de muchos comportamientos innatos que no han sido aprendidos de ningún otro espécimen de la especie y que, llegado el momento, se han puesto en marcha de modo automático. Otros muchos comportamientos también en los animales son aprendidos. Prácticamente todas las especies tienen alguna capacidad de aprender. Cuanto más subimos en la escala evolutiva o en la complejidad evolutiva, más aumenta esa capacidad, que es suma en el ser humano, dado sobre

todo el estado de inmadurez en la que nace. Justamente es esa inmadurez la que permite aprender muchos comportamientos y en todo caso completar comportamientos o funcionamientos de los sistemas perceptivos de los que la naturaleza solo ofrecería una forma.

Porque, en efecto, hay comportamientos que en parte son innatos y en parte aprendidos. En la vida animal está esto ampliamente demostrado; basta con leer algún libro sobre el canto de los pájaros para ver la variedad de las posibilidades que existen en torno a esa cuestión; ese es, sin lugar a dudas, también algo posible en el ser humano, aunque solo la investigación nos lo puede enseñar. En todo caso no parece que tal hipótesis deba ser excluida del *apriori* de investigación sobre el ser humano, si hemos aceptado una correcta definición de las relaciones entre la naturaleza y la cultura en el caso del ser humano, tal como nos hemos esforzado en afrontar en el apartado anterior.

De lo expuesto en ese apartado no parece que se pueda concluir que la irrupción de la cultura haga tabla rasa de la naturaleza; y si la naturaleza incluía no solo una anatomía sino también unos comportamientos, no es previsible que la incorporación de la cultura en la naturaleza conlleve la erradicación total de esos comportamientos. Esto no debe hacer olvidar, sin embargo, que por la prematuridad la biología entrega a la sociedad un niño profundamente inmaduro. Sin embargo, aun dentro de su inmadurez aporta un sustrato neural genético que madurado parece implicar algún tipo de determinación (relativamente rígida) de sus propias posibilidades, algo así como que no todo es igual y que no todo está permitido. En esta consideración en torno a las relaciones entre la naturaleza y la cultura en el ser humano se asientan los cada vez más frecuentes estudios de etología humana desarrollados, por ejemplo, por I. Eibl-Eibesfeld.

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La claridad y el interés de la teoría de Schindewolf recomendarían la lectura de su trabajo, ya que es asequible en castellano. Su trabajo se titula «Filogenia y antropología desde el punto de vista paleoantropológico» y está publicado en Gadamer/Vogler, *Nueva antropología, I*, pp. 223-282. Como texto interesante y ya clásico se puede leer el extracto del trabajo de Bolk publicado en *La nueva imagen del hombre*, editorial Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires, <sup>2</sup>1971. Para este tema orientará también sin lugar a dudas el capítulo VII de la segunda parte del libro de Ruffié que ya hemos citado en los temas anteriores.

Sería interesante una lectura del capítulo VIII, «Riesgo existencia y prevención», del libro de Blumenberg *Descripción del ser humano*. En él se evalúan algunas de las teorías más conocidas de la antropología biológica y filosófica alemanas de entreguerras.

La perspectiva de Carlos París también es muy clarificadora; se la puede leer principalmente en el trabajo «Hacia una antropología filosófica» en Varios, *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo*, Editorial Tecnos. En este trabajo, además de pensar Carlos París el significado de una antropología filosófica expone el punto básico que hemos tocado en este tema, la importancia de la prematuridad como categoría que nos enraíza en lo biológico y a la vez es condición de lo que es la cultura humana. Para este tema vale también lo dicho en el capítulo anterior sobre el libro de Carlos París, del que nos interesa sobre todo la tercera parte: «De la reproducción biológica a la cultura. La realización humana como problema». Es sumamente interesante para pensar la continuidad entre la biología y la cultura el trabajo de Carlos París, «Biología y cultura en la realidad humana», publicado en Muga-Cabada, *Antropología filosófica: planteamientos*, editorial Luna, 1984, Madrid. Sobre la significación de este planteamiento de París pueden leerse diversos trabajos que se le dedican en el n.º 77 de la revista *Anthropos*. También está en una línea parecida su libro *El animal cultural*. Biología y cultura en la realidad humana. Editorial Crítica, Barcelona, 1994.

Para los puntos 3 en adelante, hay dos obras fundamentales, por un lado tenemos la obra de Morin *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, Kairós, 1974; y por otro, la de Serge Moscovici *Sociedad contra natura*, Si-

glo XXI; ambos libros cuestionan con sólidos argumentos la tajante ruptura entre naturaleza y cultura. También sería útil leer del libro de Ruffié los capítulos II-VI y X de la segunda parte del libro anteriormente citado. También el citado libro de Rahner y Overhage, *El problema de la hominización*, que aunque en estos temas ha habido cambios en algunos datos paleoantropológicos, en conjunto mantiene un planteamiento aceptable y una amplia información.

## **EJERCICIOS PRÁCTICOS**

1. Explique los factores fundamentales de la hominización.
2. ¿Qué significa la frase de E. Morin que el ser humano es un ser cultural por naturaleza porque es un ser natural por cultura?
3. ¿Qué importancia filosófica tiene estas cuestiones para la discusión sobre el tema de la relación entre la naturaleza y la cultura
4. ¿En qué sentido hay que conectar proterogénesis y juvenalización?

## Tema XI

# La nueva visión sobre el origen del ser humano

1. El comportamiento de los primates actuales.
  - 1.1. Razones de estudiar a los primates y metodología.
  - 1.2. Comportamientos sociales entre los primates.
  - 1.3. La evolución del altruismo: la ley de Hamilton.
  - 1.4. Las capacidades cognitivas de los primates.
2. El comportamiento de nuestros ancestros.
  - 2.1. El *Ardipithecus*, primer eslabón en la línea humana: del agonismo a la cooperación.
  - 2.2. Los australopitecos: una etapa exitosa de la evolución.
  - 2.3. La tercera etapa evolutiva: *Homo ergaster* (y *Homo erectus*), los primeros humanos.
3. La especie *Homo sapiens*.
  - 3.1. El nacimiento del *Homo sapiens* en África.
  - 3.2. La hipótesis del gran salto y su plausible refutación.
  - 3.3. El origen de nuestra especie: una cuestión debatida.



Después de ver los mecanismos de la evolución, en el tema que sigue vamos a detenernos en el estudio de tres grupos de animales, antes de pasar, en el tema siguiente, al punto fundamental de esta Unidad Didáctica, lo que yo creo que son los límites de este enfoque, que nos permiten auparnos a un nivel que ya se escapa de la ciencia biológica. Hablar de límites no implica considerar erróneo nada de lo que aquí se dice, sino solo que ese enfoque no da *total* cuenta de la vida humana. Los tres grupos de animales son, por este orden, primero el grupo de los *primates actuales no humanos*, grupo que los humanos compartimos con los no humanos. Hay un autor nada desconocido, y de considerable influencia en la divulgación científica sobre la historia humana, Jared Diamond, que habla de la especie humana como «el tercer chimpancé» (Diamond, 1992), dada la mínima diferencia biológica entre nosotros y el resto de los chimpancés. Por eso nos interesa conocer el comportamiento de ese grupo al que pertenecemos, dando por hecho que también mostramos profundas diferencias con ellos. El segundo grupo es el de los animales que nos antecedieron, los *homínidos antes de ser plenamente humanos*. El tercer grupo es ya la *especie actual*, es decir, nosotros. Antes de pasar al tema siguiente, conviene que echemos una ojeada a nuestro comportamiento tal como se ve desde la biología, que es la perspectiva en que, de momento, estamos.

La razón de este tema es que en los últimos veinte años la teoría sobre la hominización ha variado sustantivamente de manera que, sin invalidar nada de lo dicho hasta ahora, hay que verlo desde una nueva óptica, porque los largos periodos de tiempo pasados pueden relativizar algunas teorías y subrayar aspectos hasta ahora poco resaltados. Por otro lado, veremos que ahora aparece en escena algo, la sexualidad, antes ignorado.



## 1. EL COMPORTAMIENTO DE LOS PRIMATES ACTUALES

### 1.1. Razones de estudiar a los primates y metodología

Como muy bien decía Ortega, «el simio se parece tanto a nosotros, que nos invita a afinar el parangón, a descubrir diferencias más concretas y más fértiles» (V, 535). Evidentemente, Ortega no sabía hasta qué punto somos parecidos. Y puesto que este va a ser un punto fundamental, sobre el que tendremos que ocuparnos en el tema siguiente, quiero empezar con una cita que justifique dedicar aquí unas páginas a este tema. La tomo de una de las personas más significativas de la investigación de la vida de los chimpancés, Jane Goodall. Puede verse también la clara referencia en uno de los manuales más conocidos sobre la evolución del ser humano, el de Boyd y Silk (2004, 266; 238). Dice J. Goodall:

El estudio de nuestros antepasados más cercanos tiene importancia por sí mismo, y nos ayuda a entender mejor la evolución humana. Nosotros somos primates —una especie más dentro de los grandes simios—. Los paleontólogos piensan que hace aproximadamente seis millones de años compartimos un ancestro común con los chimpancés y con los bonobos. Después, estas tres especies divergieron y continuaron su evolución por separado. Mi mentor, el difunto Louis Leakey, siempre creyó que el hecho de conocer la forma en la que vivían los grandes simios en su hábitat natural le ayudaría a esclarecer la conducta de nuestros ancestros de la edad de Piedra, cuyos restos fósiles él y su familia se dedicaban a excavar en varios lugares de África oriental [...] el razonamiento de Louis, eterno curioso, era que las conductas que actualmente compartimos los humanos modernos y los chimpancés es posible que ya estuvieran presentes en nuestro ancestro común y, por tanto, en los primeros humanos. Es cierto que parece que los primeros humanos prehistóricos cobren vida cuando los imaginamos comportándose, por lo menos en algunos aspectos, como chimpancés (Jane Goodall, 2005, 22).

En efecto, si somos primates, es imprescindible conocer cómo se comportan los otros primates. Sólo de ese modo podremos saber cómo nos comportábamos cuando éramos prácticamente como los primates, es decir, desde hace unos seis<sup>1</sup> millones de años hasta que se empieza a usar he-

---

<sup>1</sup> Actualmente sabemos que compartimos con los chimpancés el 99% de los genes, por tanto nos separan de ellos unos 450 genes. Por el llamado reloj molecular, se puede deducir que el UAC (último ancestro común, lo que Alsberg llamó ya en 1922 el *Pithekanthropogoneus*, [Blumenberg, 431])

ramientas hace unos dos millones de años, para desde ahí poder deducir cómo pudieron evolucionar nuestros ancestros hasta la emergencia de la actual especie humana, que muestra unas considerables diferencias, no tanto anatómico-fisiológicas y genéticas, cuanto de comportamiento y capacidades y en las consecuencias de esos comportamientos, tales como, la más importante, que nuestra especie es capaz de destruir el mundo, un mundo profundamente rehecho por las creaciones culturales de la especie. Porque, tal vez el dato diferencial, desde fuera, es que la especie humana ha creado mundos históricos que han alterado profundamente el mundo natural. Lo que no está al alcance de ninguna otra especie. Además, es hora aquí de constatar un cambio profundo en el estudio de la especie humana desde el punto de vista de la antropología biológica, en la línea que ya anunciábamos en el tema IX, a saber, que se ha pasado, en serio, del estudio de la anatomía, al del comportamiento. Y aquí es donde el estudio del comportamiento de los primates actuales es especialmente fecundo, aunque debemos tomarlo también con las precauciones que sean precisas, pero convencidos de que nuestra mirada anterior era profundamente miope respecto a las posibilidades de nuestros parientes más cercanos del mundo animal.

Los trabajos de Frans de Waal son aquí decisivos. De hecho, el libro de de Waal, *El mono que llevamos dentro*, da la pauta precisa de las razones de estudiar el comportamiento de los primates. Incluso plantea la discusión de cuál de los tres primates más cercanos a nosotros, el chimpancé común (*pan troglodytes*), el bonobo (*pan paniscus*) o el gorila puede ser el más adecuado para comprendernos a nosotros mismos. Para él es el bonobo, el llamado chimpancé pigmeo, porque, aunque la rama humana y la de los chimpancés (bonobo y común) se separa hace más de seis millones de años, el bonobo no abandonó el medio arbóreo, y por tanto no se vio sometido a presiones selectivas, como ocurrió con el humano y el chimpancé común (2007, 25), que evolucionaron más en la sabana, un medio mucho más hostil, tanto respecto a los depredadores como a la dieta posible.

De todos modos hay que tener en cuenta que la sociabilidad es un rasgo que compartimos con los primates tanto nosotros, los humanos actua-

---

puede ser situado hace poco más de cinco millones de años (ver Campillo Álvarez, 2007, 44). Ahora tenemos que hacer retroceder esa fecha hasta más de los seis millones de años, por tanto en pleno Mioceno.

les, como nuestros antecesores. Por eso, concluyen Bolk y Silk, «si entendemos cómo las fuerzas ecológicas y evolutivas han moldeado los patrones de formación de los grupos en otras especies de primates, tendremos mejores evidencias sobre las fuerzas que dieron forma a la evolución de la socialidad entre los homínidos ancestrales» (Boyd/Silk, 2004, 199). Hay que tener en cuenta que, en los últimos 30 años, la disposición de instrumentos técnicos infinitamente más precisos que los anteriores ha permitido estudiar el comportamiento de los primates de modo antes inviable. Por ejemplo, la discriminación mucho más perfecta de los sonidos que emiten ha permitido tomar nota de sistemas de comunicación entre ellos antes no detectados o indetectables. Por eso, en la actualidad, como resultado de todos esos estudios novedosos, ha cambiado profundamente la evaluación del comportamiento de los primates. Especial mención merecen los chimpancés por ser los primates actuales más cercanos a los humanos, por eso el conocimiento de su modo de comportarse ha sido fundamental para poder formarse «hipótesis sobre el comportamiento de los humanos primitivos» (Boyd/Silk, 2004, 149).

Seguiré en este breve resumen los desarrollos de los autores recién citados. Parten estos de la conveniencia de utilizar un razonamiento «por homología»: si tenemos morfologías semejantes, nos comportaremos de modo semejante o parecido; y un razonamiento «por analogía»: la evolución «moldea la adaptación en respuesta a presiones selectivas diferentes» (2004, 132). Las necesidades vitales de los primates, los «retos básicos de la vida, tales como encontrar comida, evitar depredadores, conseguir pareja, criar a los hijos y arreglárselas con los competidores», son comunes a todos ellos. Aquí, dentro de la inmensa variedad que los primates (Orden) representan, nos interesa centrarnos, no en el grupo (suborden) de los *prosimios* (lémures, loris y tarsios), sino en el grupo (suborden) de los *antropoides*, al que pertenecemos. Este grupo abarca (como infraórdenes) a los *platirrinos* (nariz plana), y que son los monos del Nuevo Mundo, con la fórmula dentaria: 2,1,3,3<sub>2</sub><sup>2</sup>, propia de la mayoría de las especies —todos menos los titis y camarines—, y a los *catarrinos* (nariz para abajo), con la fórmula dentaria: 2,1,2,3, por pérdida de un premolar. Nosotros pertenecemos a los *catarrinos*. Estos se subdividen en dos superfamilias, la de los *cercopitécidos*,

---

<sup>2</sup> Incisivos, caninos, premolares y molares (I,C,P,M). El subíndice (generalmente más como exponente) indica que algunos tienen dos molares, incluso a muchos humanos actuales ya no les crece el último molar, la llamada muela del juicio.

o monos del Viejo Mundo, y los *hominoides*, grupo o superfamilia a la que pertenecemos los antropomorfos y nosotros. Si por orgullo antropocéntrico no queremos identificar a los hominoides con los simios, podemos llamar simios a la familia de los póngidos, aunque también se habla de simios referido a las dos familias de antropoides, los hilobátidos y los póngidos. Pero el comportamiento de este grupo ya debe mirar muy de cerca a las dos familias de cercopitécidos, los cercopitecos (macacos y monos verdes, mandriles, babuinos, etc.), y los colobinos, aunque los «modelos socioecológicos» se hayan verificado en primates del Viejo y del Mundo.

Sobre la taxonomía del ser humano, si se utiliza una taxonomía «cladista»<sup>3</sup>, por antepasados comunes, el humano pertenece a la familia de los póngidos. Si se utiliza la tradicional, llamada «evolutiva», dada la diferencia morfológica con los géneros de los póngidos (gorilas, orangutanes y chimpancés), sería una familia propia, la de los homínidos (ver Boyd/Silk, p. 127). En efecto, de momento, sobre todo los científicos centrados en la biología evolutiva molecular, de la que ya hemos hablado, consideran que las semejanzas en el ADN entre el chimpancé común, el bonobo o chimpancé pigmeo y nosotros podrían llevar a clasificarlos en un mismo género, el *Homo*, que tendría tres especies, los dos chimpancés, el común, llamado en esta opción *Homo paniscus*; el bonobo u *Homo arboreus*; y nosotros, el *Homo sylvestrís*, o como dice Derek E. Wildman y otros, *Homo sapiens*, *Homo troglodydes* y *Homo paniscus* (2003, 1181). Como ya lo dijimos, los trabajos de Morris Goodman (1999) mostraron la comunidad molecular de los humanos y resto de los grandes simios, sobre todo gorilas y chimpancés. Otra propuesta es que nosotros seríamos el tercer chimpancé, el *Pan sapiens*. El problema es que la separación del *Homo* del género *pan* ocurre hace más de seis millones de años, por eso no es fácil pensarnos en el mismo género. Lo único que indica la semejanza molecular es que la evolución, a lo largo de esos seis millones de años, en los que ocurrió nada menos que el paso de 48 a 46 cromosomas, afectó a pocos elementos moleculares, a pesar de las considerables diferencias morfológicas y sobre todo comportamentales o de competencias cognitivas. Por eso nos parece correcto mantener la exclusiva del género *Homo* para el actual *Homo sapiens*, junto con todos los antepasados después de los australopitecos.

---

<sup>3</sup> La taxonomía «cladista» se basa en el análisis genético, por tanto en el estudio de los antepasados comunes. La evolutiva se basa principalmente en la morfología.

## 1.2. Comportamientos sociales entre los primates

Entre los primates los grupos sociales pueden ser de todo tipo, solitarios, monógamos, poliándricos, de muchas hembras y machos, y un macho dominante y muchas hembras. Pero lo más llamativo es que en casi todos, menos claramente en los grupos monogámicos y poliándricos, hay dimorfismo sexual, es decir, que los individuos de ambos sexos son diferentes en tamaño. Otra cuestión importante es la relación del establecimiento de jerarquías entre las hembras con la situación de los recursos: si estos no están dispersos, son limitados y fácilmente controlables, se generan jerarquías entre las hembras que impiden a las más débiles el acceso a los recursos, estableciéndose grupos de hembras emparentadas que excluyen de los recursos a las no parientes. Si los recursos no están concentrados, no se establecen esas jerarquías y las hembras pueden abandonar el grupo con más facilidad.

Igualmente parece que hay una relación directa entre la formación de grupos y la defensa de los depredadores, pues en un grupo grande es más fácil la **detección**; el miedo a ser uno la víctima se **diluye**, y un grupo grande puede **disuadir** al depredador. Es lo que se llaman las tres Des: detectar, diluir, disuadir. De todos modos, es muy interesante tener en cuenta un aspecto llamativo. Los experimentos predictivos de los comportamientos señalados en los modelos socioecológicos, que funcionan en grupos de monos del Nuevo Mundo y también en los del Viejo Mundo, por ejemplo, los langures de Nepal, no parecen funcionar en unos grupos de cercopitecos muy conocidos como son los babuinos y mandriles, que funcionan de modo semejante en multitud de nichos ecológicos, como si ahí las constricciones ecológicas no funcionaran, y esas especies estuvieran muy predeterminadas en su funcionamiento. De hecho la observación de los grandes grupos de babuinos fue de las primeras para estudiar el comportamiento de los primates y tenerlo como contrapunto de la especie humana.

Un segundo apartado se refiere a los sistemas de apareamiento. Y en este punto la visión reciente ha cambiado profundamente. Es muy posible que los cambios sean aún mayores cuando se popularicen las explicaciones del *Ardipithecus*, aunque también puede ser que esas explicaciones sean consecuencia de haberse dado un cambio en la orientación de la interpretación de la evolución. Hasta hace unos años, como ya he dicho, se insistía en que la dialéctica de la evolución estaba en la modificación de la

boca, que como consecuencia de la postura erguida llevaba a una creciente cerebralización, un cambio de dieta, la mejora de las competencias técnicas, etc. Incluso, predominaba una perspectiva centrada en el humano varón. Como dice Campillo Álvarez, la mayor parte de los estudios sobre la evolución «centran su relato en el macho de la especie»; él, por el contrario, quiere situarse en el estudio de «la evolución de la hembra de la especie», hasta el punto de que, desde la perspectiva de la fisiología, lo más diferencial de la especie humana no sería ni la inteligencia, ni el bipedismo, ni la capacidad de utilizar objetos, ni siquiera la visión tridimensional en color, sino la *diferencia en la sexualidad*, que centra en siete características, constante receptividad, postura ventral para la cópula, orgasmo femenino, menstruación, parto difícil, crías prematuras y menopausia (2007, 12 ss.). Este nuevo modo de ver las cosas parece que se empieza a generalizar, sin que con ello se desautorice la dialéctica anterior, pero quizás se la relativiza o integra en un todo más ajustado a la realidad. Todo depende ahora del *complejo al que lleva la postura erguida*, por el cambio que esa postura en la hembra conlleva en la práctica de la sexualidad. En efecto, el cambio de postura lleva en la hembra a la *crisis ovulatoria*, y ese ocultamiento cambia las *estrategias de apareamiento*, iniciándose de ese modo una línea decisiva que lleva a la vida humana actual.

En algún momento esa nueva línea, de una especie con *crisis ovulatoria*, queda reproductivamente aislada por la reducción de cromosomas de 48 a 46, rompiéndose la interfecundación con la especie del género *pongius* al que por entonces aún pertenecería, y por tanto con el que hasta antes de ese cambio se podría interfecundar, quedando así la nueva especie entregada a su propia suerte, que termina, al cabo de varios millones de años y de numerosos intentos fallidos, en nuestra especie.

Llama en ese sentido la atención, primero, que casi nunca se fijaran los investigadores en la peculiaridad de la sexualidad humana, única entre la de los primates. Y segundo, en consecuencia, apenas se fijaron en esos aspectos en los primates. Ese es el gran cambio en la actualidad, el cambio de paradigma de la *dieta* (la boca) a la *reproducción*. Por otro lado hubiera bastado con tener en cuenta el mecanismo de la evolución, que se basa exclusivamente en el *éxito reproductivo*, pues es este el que mide los diversos modos de comportarse. Por eso Boyd y Silk empiezan su capítulo sobre el tema en los primates, diciendo que la diversidad de los comportamientos evolucionó con «un único fin: la reproducción» (2004, 186). Como vere-

mos en el apartado siguiente, ese aspecto es ahora decisivo para comprender el comportamiento de nuestros antecesores. Por eso, el estudio de las *estrategias de apareamiento* entre los primates se ha convertido en uno de los capítulos más importantes de la primatología. En el libro de Diamond, *El tercer chimpancé*, se dedican al extraño ciclo vital humano cien páginas. Pero el mismo autor escribió todo un libro sobre la sexualidad humana (Diamond, 1997). En la misma dirección, el catedrático de Fisiología de la Universidad de Extremadura que ya he citado, José Enrique Campillo Álvarez dedicó todo un libro, *La cadera de Eva*, al estudio de la contribución de mujer a la evolución, partiendo de los cambios que se dan a partir de la postura erguida. En el libro sobre la evolución de Boyd y Silk que, en parte, estoy siguiendo, el tema de las estrategias de apareamiento de los primates actuales ocupa sesenta páginas.

El objetivo de estas páginas es comprender «las estrategias reproductoras de nuestros ancestros homínidos y [con ello] el comportamiento reproductor de los hombres y las mujeres en las sociedades contemporáneas» (ib.). En este contexto hay un punto básico que no se debe olvidar, que tanto la conducta de los primates como la de nuestros antepasados y la de los actuales humanos es vista aquí *desde fuera*, en la actitud de un *naturalista* que examina el éxito reproductor. En esa consideración hay que tener en cuenta la conducta de las hembras y de los machos. A la primera, como miembro de la clase de los mamíferos, corresponde, primero, la concepción y parto de las crías y, luego, su alimentación, pues anatómicamente está preparada para ello. Y como la cría nace relativamente indefensa, la madre le dedica, además de la alimentación, otros muchos cuidados. De esa alimentación y cuidados depende la supervivencia de las crías. Así a las madres les interesa más la cualidad de las crías que su cantidad, porque esta en todo caso es pequeña. En cambio, la inversión del macho en el cuidado de las crías es muy variable según especies. A este respecto se puede distinguir entre machos *inversores* y machos *no inversores* (en la crianza de la prole). Estos no están ocupados en el cuidado de las crías y su éxito reproductor depende de la capacidad de acceso sexual a muchas hembras, insistiendo por tanto en la cantidad de crías, dando por hecho que, si tienen muchas, alguna pervivirá. Entonces, por lo general, el predominio, en una especie, de machos inversores o no inversores, depende de la facilidad o no del acceso a las hembras y de la probabilidad de supervivencia de las crías cuidadas solo

por la madre. Partiendo de eso, hay que estudiar las estrategias reproductoras de las hembras de modo diferente de las de los machos, sobre todo porque una hembra puede tener como número máximo de hijos entre 10 y 15, mientras que un macho puede tener decenas de ellos. Además, la tasa de partos depende del estado nutricional de las hembras, lo que suele variar de acuerdo a las condiciones climáticas. Por todo ello la hembra debe procurar sobre todo el cuidado de sus crías y su propio estado nutricional. Este es función del rango que ocupe, de acuerdo a los modelos socioecológicos de que hemos hablado. Por eso hay diferencias entre el éxito reproductor de las hembras según su rango (Boyd y Silk, 193). En general las hembras de alto rango son capaces de controlar el acceso a los recursos de calidad y por tanto tienen más probabilidad de reproducirse.

Aquí es muy importante distinguir en la selección natural la categoría de la *selección sexual*, «que favorece los caracteres que mejoran el éxito en la competencia por encontrar pareja y se expresarán más intensamente en el sexo que tenga el acceso más limitado a los miembros del sexo opuesto» (Boyd/Silk, 200). Dentro de esta categoría, hay dos posibilidades que tienen efectos diferentes, la selección *intrasexual*, es decir, dentro del mismo sexo, que se da cuando, generalmente, los machos compiten por el acceso a las hembras. Este es el caso en el que se suele generar el fuerte dimorfismo sexual, porque se produce una competencia entre machos para evitar que otros accedan a las hembras. Eso lo hacen a base de fuerza, por tanto se favorece el aumento del tamaño del cuerpo y de las defensas, por ejemplo, de los caninos. Es un caso típico de los grupos sociales en los que predomina un macho que tiene acceso a varias hembras. Por ejemplo se da entre los babuinos y gorilas. En estos casos, el macho es de un tamaño considerablemente mayor que la hembra. Por el contrario, la selección *intersexual* se da cuando la selección está en función de las preferencias del otro sexo, por ejemplo la hembra elige según las características que prefiere en el macho. Es el caso de los náscicos y de los mandriles. En estos casos, en el primero la preferencia posible por machos con la nariz mayor ha podido llevar al crecimiento de esa nariz. En el de los mandriles, la preferencia por los colores vivos en la cara y en el pene, ha podido llevar a esa configuración. En estos casos esos caracteres no están relacionados con la competencia entre machos, por eso tiene que ser una selección intersexual, es decir, por parte de las hembras.



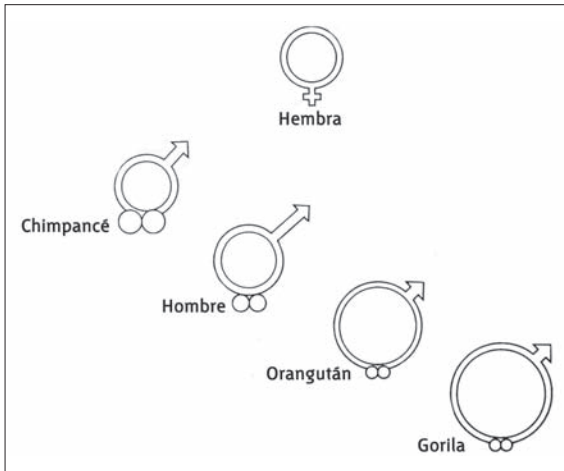


Figura 9. Proporción del cuerpo, pene y testículos en los homínidos indicados, adaptado de J. Diamond, 1992, 107.

Otra posibilidad que tiene su relevancia es la convivencia de múltiples machos y múltiples hembras. Estas tienen periodo de celo limitado y aprovechan para copular con varios machos. En estos casos, la selección sexual favorece el aumento de la producción de esperma, lo que favorece el aumento del tamaño de los testículos. Es el caso de los chimpancés, que tienen los mayores testículos de todos los primates. La ilustración de la fig. 9 es muy sintomática. En ella se puede ver el dimorfismo sexual —la hembra está representada de modo uniforme para todas las especies— en el tamaño, entre los gorilas y orangutanes, y el escaso dimorfismo entre los chimpancés y humanos, y las considerables diferencias entre los respectivos penes y testículos. Como dice de Waal: «Irónicamente, cuanto más absoluto es el dominio de un macho, más pequeños son sus testículos» (2005, 121). No dispongo de ilustración sobre la posición de los bonobos al respecto, pero, siendo los que más uso hacen del sexo, es coherente lo que ocurre, que, a decir de F. de Waal, «se llevan la palma», pues «en relación con el tamaño corporal, los testículos de los chimpancés son diez veces mayores que los nuestros. En cuanto a los del bonobo, no hay datos precisos, aunque se presentan aún mayores» (ib.)<sup>4</sup>. En la tabla se pueden ver datos cuantitativos más precisos con el cálculo del porcentaje en proporción al peso del cuerpo.

<sup>4</sup> De acuerdo a la tabla de Dixon, los testículos de los chimpancés serían cuatro veces mayores que los del hombre, seis y siete veces mayores que los del orangután, y quince y treinta veces mayores que los del gorila. Evidentemente esos datos son altamente significativos.

Especie		Tamaño de los testículos (g)	Peso del cuerpo (kg)	% test./ cuerpo
chimpancé	pan troglodytes	157,9	55,89	0,283
	pan troglodytes t.	118,8	44,34	0,268
hombre	media de varios países <sup>5</sup>	43,49	65	0,067
orangután	pigmeo	35,3	74,64	0,047
	pongo	36,5	101,3	0,036
gorila	Gorilla Gorilla beringei	28,96	164,66	0,018
	Gorilla g. Gorilla	15,01	171,69	0,009

Tabla elaborada por el autor a partir de Dixon, 219.

Los casos que se han considerado se refieren fundamentalmente a lo que hemos llamado machos no inversores, generalmente machos que no cuidan a las crías. Machos inversores se dan en las parejas monógamas y poliándricas, aunque este último caso es generalmente raro, incluso a veces, aun habiendo varios machos y una hembra, realmente existe una jerarquía entre los machos que depende fundamentalmente del potencial físico del individuo, por más que no siempre ocurra. Eso no quiere decir que todas las hembras de un grupo con macho dominante se apareen solo con ese macho. Las pruebas genéticas indican que hay crías de machos no dominantes, aunque en general se da un claro predominio del éxito reproductor del dominante. Pero, si la dominancia está en gran medida en función del estado físico, es de esperar que dependa de la edad, y que por tanto tenga una duración en función de esta. Consiguientemente la dominancia está siempre necesitada de ser probada y es desafiada por machos más jóvenes que por fin desplazan al dominante.

Es de máxima importancia lo que entonces ocurre: un considerable ajuste de cuentas con la descendencia del macho dominante anterior, que lleva a un infanticidio, sobre todo, de la cría que está amamantando la ma-

<sup>5</sup> Respecto al hombre he hecho una media de los datos de Dixon, que pone a tres norteamericanos con 50 gramos y luego a 1743 suizos con 39,06, y no se dice cuántos suecos con 49,56. A partir de esas cifras he preferido utilizarlas como indicadores estadísticos de un ejemplar por país, dando por hecho que la diferencia de la media no diferirá demasiado.

dre cuando se da el cambio de macho dominante. La razón es obvia: si sigue amamantándola, esa hembra no reinicia el ciclo de receptividad en uno o dos años, por lo que no está accesible al macho dominante. Para que lo esté hay que acabar con la lactancia. Por eso ese infanticidio es una estrategia evolutiva, de selección sexual. Se ha verificado este infanticidio en «aproximadamente 40 especies de primates» (Boyd/Silk, 217), siguiendo el patrón preciso de provocar una recuperación de la receptividad de la hembra cuando hay cambio de macho dominante. Los resultados de esta situación son que un tercio de las muertes entre los gorilas de montaña, los papios de la sabana y los langures de Nepal, son debidas al infanticidio, la mayor parte de las veces por cambio de macho dominante. Esto no quiere decir que las hembras no protejan a sus crías, a veces ellas mismas salen heridas, y también desarrollan estrategias de protección, por ejemplo, unas veces formando alianzas con machos adultos y, otras, confundiendo a los machos sobre la paternidad, lo que ocurre ya cuando se convive en grupos con varios machos, incluso después del embarazo, con lo cual el macho dominante puede no saber si la cría es suya. A pesar de las evidencias que hay sobre la teoría del infanticidio, que propuso la profesora Sarah Blaffer Hrdy, sigue despertando bastante escepticismo, aunque los defensores de la veracidad de esta tesis insisten en que de ahí no se puede extraer ninguna explicación para el comportamiento moral de la especie humana (ver Boyd/Silk, 221), pues sería caer en una especie de falacia naturalista.

### 1.3. La evolución del altruismo: la ley de Hamilton

La teoría de la evolución señala que son seleccionados los genes más beneficiosos de cara al individuo. Entonces, ¿cómo puede ser que, en las relaciones entre dos sujetos, se den conductas que perjudican al actor y benefician al otro? Estas relaciones pueden ser *egoístas*, cuando le benefician a uno mismo; *altruistas*, cuando tiene costes para uno mismo pero son beneficiosas para el otro; *mutualistas*, cuando tiene beneficios para ambos; y *maliciosas*, cuando perjudica a los dos. Cómo se pueden explicar evolutivamente tanto la altruista como la maliciosa, que «parecen contradecir la lógica fundamental de la selección natural» (Boyd/Silk, 227), y mientras la malicia parece ser rara, no así el altruismo, por ejemplo, cuando un mono da el grito de alarma de la presencia de un depredador, él, en lugar de escaparse en silencio, se hace inmediatamente visible arriesgando seria-

mente su vida. Lo mismo que cuando comparten comida, reducen los animales la dieta propia. Porque parece que «no se espera que la selección favorezca esta clase de comportamientos» (Boyd/Silk, 229). Pues bien, fue William Donald Hamilton<sup>6</sup> el que dio con la clave de cómo ha evolucionado el altruismo desde una perspectiva evolutiva. Lo que hace Hamilton es introducir como mediación para resolver la aporía anterior la *selección de parientes*, es decir, una selección evolutiva mediada por los parientes que comparten genes.

Hamilton formuló una regla según la cual la suma de beneficios (b) multiplicada por el factor de parentesco (r) tiene que ser mayor que los costos (c)

$$rb > c$$

El cálculo de (r) es la probabilidad de compartir genes, de manera que entre cada uno de los padres y sus hijos es un 0,5; entre hermanos, 0,25 por cada padre, por tanto, la suma de los dos = 0,5; tíos, tías y sobrinos o sobrinas carnales, 0,25, y así sucesivamente. La razón es que los hijos reciben la mitad de los genes del padre y la otra mitad de la madre, por tanto, la relación de parentesco es de 0,5 con cada uno de ellos. En cada hermano, hay una probabilidad de 0,5\*0,5 de que reciba un alelo de la madre (0,25) y otro tanto del padre, por tanto, entre los hermanos hay un 0,5, la misma probabilidad que en relación con los padres. Dados estos supuestos y que las conductas altruistas favorecen al grupo, si este grupo dispone de un gen altruista, es más probable que ese gen sea predominante entre el grupo de parientes, y como es favorecido por esa conducta, será seleccionado frente a los que no tienen ese gen que conlleva una conducta que desfavorece al grupo y por tanto no será favorecido por la selección. Lo mis-

---

<sup>6</sup> Sobre Hamilton en Wikipedia se dice lo siguiente: Hamilton se hizo famoso por su trabajo teórico que exponía una base genética rigurosa para la existencia de la selección de parentesco. Esta idea fue clave para el desarrollo de una visión de la evolución centrada en los genes, y por tanto puede considerarse a Hamilton como uno de los precursores de la disciplina de la sociobiología, fundada por Edward O. Wilson. Hamilton también ha publicado trabajos importantes sobre la proporción de los sexos y la evolución del sexo. Es importante mencionar que Hamilton murió de malaria en África (Congo) cuando realizaba investigaciones sobre el origen del VIH (SIDA). Su trabajo consistía en recolectar excremento de chimpancés, ya que este primate es huésped del virus, sin embargo no le afecta ya que desarrolla anticuerpos para superarlos. Lo más importante de ese trabajo era demostrar la teoría que propone que el SIDA surgió en los años 50 debido a programas de vacunaciones (poliomelitis) mal desarrollados y que este hecho está siendo encubierto por intereses económicos. En el proceso para la obtención de la vacuna de la poliomielitis se utilizaban riñones de monos.

mo pasará con el resto de las conductas altruistas, el compartir comida con las crías, el defender a las crías frente a los ataques de los machos dominantes, el *grooming* (el despiojamiento), etc.

Es muy importante entender esta posibilidad selectiva porque es una de las conductas más llamativas de la naturaleza, y en la medida en que Hamilton la formuló de modo convincente, se suele decir que sería el padre de la sociobiología, puesto que descubre un mecanismo de selección natural de conductas que parecen desafiar la selección natural planteada por Darwin. Hay que entender bien por qué es seleccionado el gen altruista. Primero, debe estar presente por una mutación aleatoria y ser seleccionado. La dificultad es por qué es favorecido si perjudica al individuo que lo porta. Por ejemplo, en la alerta de la presencia de un depredador, que es el ejemplo más patente, el que da la alerta puede sucumbir y a pesar de ello la da. Es decir, tiene el gen altruista. Si nadie da la alerta, la matanza puede ser muy superior porque el depredador encuentra al grupo desprevenido. Si el gen altruista no está asentado en el grupo, es decir, si el grupo es de no parientes, se pierde sin más, porque el que da la alarma tiene alta probabilidad de ser capturado. Pero si está asentado en el grupo porque es un grupo de parientes, se mantiene con el sacrificio del que da la alerta, pero ese grupo ha sido seleccionado frente al que no tiene el gen altruista. Y para que el gen esté presente en el grupo, basta que ese grupo sea fundamentalmente de parientes. Es lo que Hamilton llamó la *selección de parentesco* que complementa a la *selección natural* y a la *selección sexual*. Algunos hablan de Hamilton, por la importancia de este concepto, como el científico de la evolución más grande después de Darwin. Esta propuesta de Hamilton fue, después, ampliada y complementada por la tesis Robert Trivers del *altruismo recíproco* (Trivers, 1971; ver también de Waal, 1996, 37 ss.)

#### **1.4. Las capacidades cognitivas de los primates**

Los estudios de Hamilton han tenido muchísimo impacto en el campo de la antropología, porque pudiera parecer que con esos descubrimientos se había dado con las fuentes naturales de la moral, cerrando una especie de círculo que quedaba abierto. Sin embargo, poco tiene que ver el deber moral que regula la vida humana con el altruismo natural, aunque sin duda el deber moral se establece a partir de ese reconocimiento natu-

ral del bien del otro. Con el altruismo yo diría que pasa como con el conocimiento. Uno de los errores más flagrantes que se suelen cometer en algunas partes de la filosofía es olvidar nuestro origen animal, un origen que no lo hemos dejado atrás, sino que lo llevamos con nosotros. Nuestra naturaleza animal no está solo al comienzo de la historia, sino que es un origen que nos sigue constituyendo. Por eso, cuando hablamos del conocimiento, de la conciencia, de la percepción, etc., en definitiva, de la mente, no podemos centrarnos solo en esos términos respecto al modo como se dan en el humano, porque de todos ellos hay modo animal prehumano. Y ese modo es fundamental para entender el modo humano porque lo llevamos dentro. Llama, por ejemplo, la atención en filosofía de la mente que se defina la conciencia con modalidades que solo afectan seguramente al humano, sin tomar nota de que *también entre los animales hay conciencia*. Si partimos de ese hecho, deberemos asumir un tipo de *conciencia primaria de la realidad*, que consiste en estar abierto a lo real en términos muy precisos, suficientes para poder ejecutar operaciones que solo con mucha capacidad cognitiva se pueden llevar a cabo, por ejemplo, la búsqueda, obtención y procesamiento de alimentos (Call, 2005). Hay una anotación en el diario de Jane Goodall del 4 de noviembre de 1960 según la cual estaba viendo a dos de sus chimpancés, David Greybeard [Barbagris] y Goliat, preparando herramientas para extraer termitas de sus montículos. Y termina: «un descubrimiento que debería forzar a la ciencia a reconsiderar su definición de *Homo sapiens* como “Man the Toolmaker”».

Por eso es necesario tener clara la idea de las capacidades cognitivas de los primates, muy superiores a las de los mamíferos de otros órdenes, seguramente porque los primeros han evolucionado justo para asegurarse la alimentación en nichos difíciles que han favorecido el progreso de sus capacidades cognitivas. Igualmente la vida en grupos, con todas las estrategias necesarias para esa vida grupal, ha seleccionado competencias cognitivas muy superiores a las de los otros mamíferos. En la literatura de los primatólogos hay ejemplos continuos de esas capacidades de los primates (ver Diéguez, 2011, 107 ss.)<sup>7</sup>. Todo el libro de Guillén-Salazar (2005) está dedicado a probar esta capacidad de los primates y, dentro de estos, especialmente la de los antropoides, entre los cuales se podrían

---

<sup>7</sup> Sobre los límites de esta competencia técnica, ver Arsuaga, 1999, 52. En la Antropología filosófica II lo exploraremos más a fondo.

dar incluso desarrollos cognitivos de una incipiente «teoría de la mente», es decir, la capacidad de conocer las intenciones de los otros, el autorreconocimiento en un espejo, lo que es bastante seguro en los chimpancés, incluso podría ser una capacidad ya propia de nuestro ancestro común (Colell, 2005, 132). Jordi Serrallonga, basándose en las investigaciones de Sabater Pi, muestra hasta qué punto los chimpancés fabrican instrumentos, y cómo en ellos «existe una capacidad de previsión, de proyecto futuro», por ejemplo, mucho antes de llegar a los árboles frutales que quieren visitar en el momento de la fructificación, ya saben de qué tipo de nuez se trata, en el ejemplo, y de qué tipo de yunque va a necesitar para partir las nueces y, por tanto, qué clase de materia prima —más o menos dura— van a tener que seleccionar.» (2005, 197). De ahí que el estudio de los chimpancés nos ayude para reconstruir los mapas cognitivos de los primeros homínidos.



Figura 10. Chimpancé, cascando frutos secos, de acuerdo a Boyd y Silk, p. 300 (ed. en inglés, 2006).

Por otro lado, el que el altruismo esté asentado en la naturaleza ni invalida ni naturaliza las reglas morales. Del mismo modo que el hecho de que el conocimiento, es decir, la captación fidedigna de lo real, que evidentemente tienen los animales en general, y los primates en un grado mayor, no impide el hecho de que el conocimiento humano sea de otro nivel porque es capaz, como veremos, de formularlo y establecer una normatividad que excede a la propia de otros animales. Lo mismo pasará con la moral, que ese altruismo natural deberá ser elevado al nivel humano, formulado como deber, dando así como resultado la moral.

No pueden pasar desapercibidos, por otro lado, las enormes diferencias en la gestión del grupo entre los chimpancés comunes y los bonobos. De

Waal lo ha reflejado en sus dos libros, *La política de los chimpancés* (org. de 1982), y el ya citado de 2005. En este, resumiendo la diferencia entre los dos, dice que «uno [el chimpancé común] resuelve los asuntos sexuales mediante el poder, mientras que el otro resuelve las luchas de poder por medio del sexo» (2007, 29).

Para terminar este número, hay que mencionar las habilidades «técnicas» que muestran no solo los chimpancés sino también los orangutanes. Los bonobos y los gorilas en cautividad también usan herramientas, aunque en estado silvestre no parecen hacerlo» (de Waal, 2007, 23). Pero los gorilas son muy competentes en extraer el alimento de plantas muy protegidas por espinas o duras cubiertas y otras dificultades. Por supuesto, son muy conocidas las herramientas utilizadas por los chimpancés comunes, pajas para capturar termitas, hojas para extraer agua de los agujeros; piedras para romper cáscaras duras, usando otra de yunque, como se ve en la imagen. Son, así, capaces de modificar objetos naturales para usarlos como herramientas. (Ver sobre todo, Serrallonga, 2005).

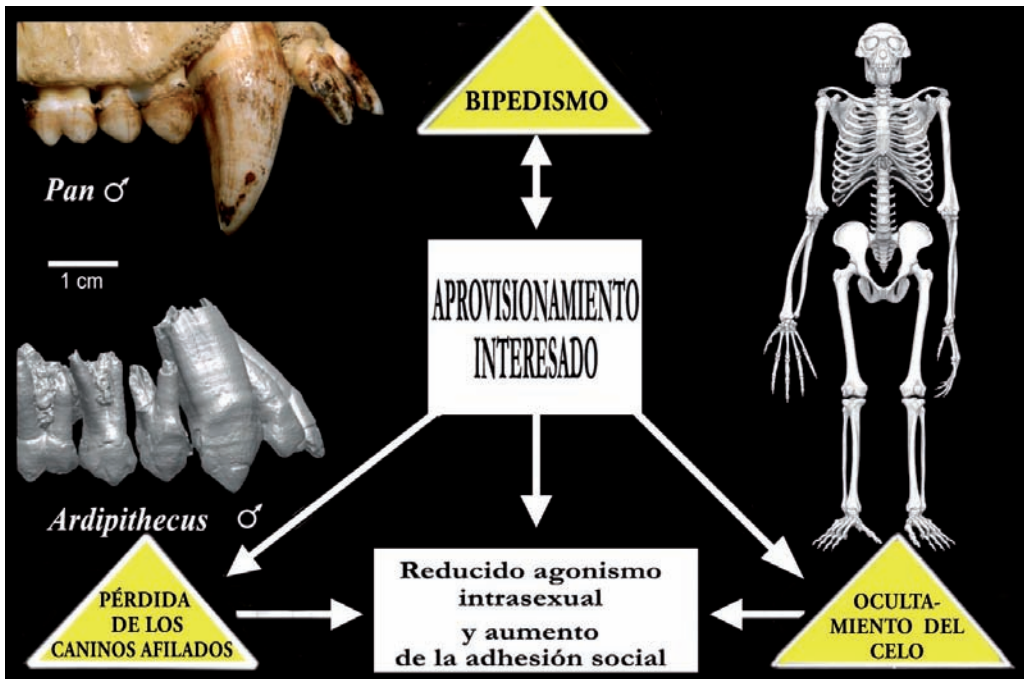


Figura 11. Tomada de O. Lovejoy, *Science*, 326, 2009, 74. Trad. y adaptación del autor.



## 2. EL COMPORTAMIENTO DE NUESTROS ANCESTROS

Todas las consideraciones anteriores son útiles para reconstruir «el comportamiento de los homínidos extinguidos, miembros primitivos del linaje humano» (Boyd/Silk, 133). Por ejemplo, entre algunos homínidos hay considerable dimorfismo sexual, luego se puede concluir que no eran monógamos. Aquí debería considerar un punto interesante que a lo largo del curso saldrá de modo reiterado, que *solo la vida humana, tal como la conocemos, tiene biografía*, que por tanto solo la vida humana tiene unos objetivos que no son justo el mantener la vida biológica. Con esta diferencia, que aquí no hago más que mencionar, se alude a un punto que a la postre nos resultará decisivo. En ese contexto, hay que tener en cuenta que lo fundamental de la vida, de todo tipo, es la pretensión de mantenerse.

Cuando decimos esto, nos referimos, ante todo, a que toda vida biológica pretende mantenerse. Incluso, la vida biológica ha ido diseñando estrategias biológicas para su mantenimiento. La evolución de la vida humana ha sido en gran medida el desarrollo de instrumentos corporales y técnicos para el mantenimiento de la vida. En este contexto, el mantenimiento de la vida es de la vida biológica. Al servicio de este mantenimiento se han puesto todas las competencias cognitivas, afectivas y prácticas de la vida biológica. Eso quiere decir que la *biografía* de un animal, si es que se puede llamar así, o de los ancestros de los humanos era mantener su vida. Por supuesto, en ese objetivo estaba también mantener *la vida de los próximos*, y en primer lugar de los hijos, de la prole. Desde una perspectiva biológica, el cuidado de la prole es el cuidado inmediato, de manera que gran cantidad de estrategias fueron siendo seleccionadas para el cuidado de la prole. Esto no es propio solo de los primates, porque también en los mamíferos y en los pájaros es fundamental. También esa estrategia de cuidado de la prole va a ser decisiva en la vida humana, porque hace unos seis millones de años empieza a ocurrir un cambio decisivo en esa cuestión, pues cambia radicalmente el ciclo vital del humano hacia una forma que le lleva a estrategizar el sexo para garantizar el cuidado de los hijos. En efecto, lo que se llama la *crisis* ovulatoria —el enmascaramiento de la ovulación por la postura erguida, o el ocultamiento del celo— tiene unas inmensas consecuencias en la familia homínida que nosotros sin duda hemos heredado, pues el celo de la hembra homínida deja de ser un estímulo directo para el macho, lo que le permite a la hembra ofrecerse a los machos que

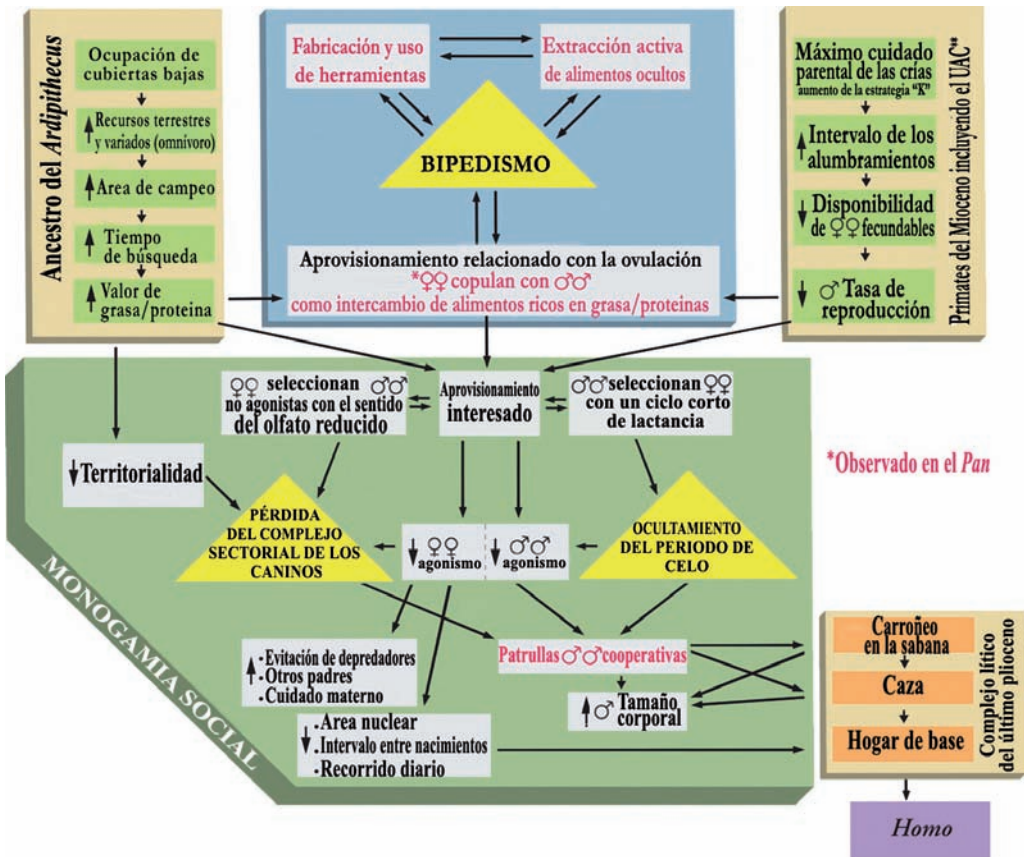


Figura 12. O. Lovejoy, *Science*, 326, 2009, 74e4 (trad. y adaptación del autor)  
 \*\* ÚAC: Último ancestro común. ♀♀: hembras; ♂♂: machos.

mejor le pueden garantizar el cuidado de la prole<sup>8</sup>. El sexo *queda de ese modo separado de la reproducción*, con lo que se inicia un camino relativamente nuevo en la biología, pues se convierte en ese momento en placer porque ha dejado de estar vinculado a la ovulación o celo. Hay que decir, por otro lado, que esto también ocurre en los bonobos, que también disfrutaban máximamente del sexo, que lo practican de diversas formas (de Waal,

<sup>8</sup> Esta podría ser una de las causas de la pérdida del olfato en nuestra especie, pues el celo no se ve pero se puede oler, con lo cual las hembras perderían las ventajas del ocultamiento del celo. La pérdida de mucho de nuestro olfato, sobre todo en los varones, se debería a que fueron preferidos aquellos que no eran capaces de detectar los días de celo en la hembra. Como veremos, esta es una de las conclusiones de la evaluación actual del *Ardipithecus*.

2007, 223), entre ellas la cópula de cara (de Waal, 2007, 224), que hasta hace poco se consideraba propia solo de humanos.

En mi opinión, este cambio es muy importante, porque introduce en la vida homínida un criterio de calidad de vida, de momento biológica, porque el sexo deja de estar radicalmente vinculado a las necesidades biológicas y se incorpora a la vida de un modo más amplio, empezando a funcionar más planificadamente. Yo diría que se introduce la biografía en la biología, aún de modo rudimentario pero importante. La biografía se introduce como planificación del cuidado de los niños y, a la vez, como garantía para el macho de su satisfacción y, muy posiblemente, teniendo presente lo que acabamos de decir de los bonobos, también para la hembra, por más que haya discusiones sobre la función del orgasmo femenino. Pero parece que las contracciones vaginales contribuyen a que los espermatozoides alcancen el útero (ver Campillo Álvarez, 2007, pág. 94). Lo cierto es que durante toda nuestra prehistoria, unos seis millones de años, la vida humana se va haciendo una biografía para garantizar la biología. Al final de esta trayectoria la biografía se irá enriqueciendo y dando posibilidades diversas, en las que la biología termina siendo la condición para cumplir la biografía.

Naturalmente que la vida biológica tiene sus exigencias, sus satisfacciones y sus ritmos, y cualquier alteración de la misma produce dolor. Por eso, la calidad de vida referida a la vida biológica consiste en la satisfacción de las necesidades, de alimentación, higiene, resguardo contra la intemperie, seguridad física y satisfacción del sexo. Y como el cuerpo enferma, la calidad de vida incluirá el cuidado del cuerpo desde una perspectiva médica. Sabemos que todos los conceptos citados son conceptos históricos, que varían drásticamente a lo largo de la historia. Además, hay que tener en cuenta, de acuerdo a lo ya mencionado, que a la calidad de vida individual se une como parte fundamental de la misma el cuidado de la prole, que así pasará, como un plan estratégico, a integrar la biografía de los padres. De ese modo, su biografía, además de cuidar su propio cuerpo, implica también el cuidado y bienestar de la familia, en cuyo seno se crían los niños. Esta última consideración amplía enormemente el concepto de calidad humana y su máximo, la vida plena. Porque vida plena desde una perspectiva de la vida biológica incluye mucho más que el mero cuidado del cuerpo, ya que incluye todo lo necesario para el cuidado de la familia y la prole.

A continuación voy a exponer brevemente lo principal de las tres etapas de la evolución de los homínidos, para terminar en el apartado 3 con la consideración del surgimiento de nuestra especie.

### **2.1. El *Ardipithecus*, primer eslabón en la línea humana: del agonismo a la cooperación**

La primera etapa de nuestra evolución estaría representada por el *Ardipithecus*, cuyos restos se descubrieron hace ya años, nada menos que en 1992. Desde el descubrimiento en 1974 de la famosa Lucy, el *Australopithecus afarensis*, que está ya claramente en la línea humana, se preguntaban los científicos qué había ocurrido antes, como dice Ann Gibbons en la presentación que del *Ardipithecus* se hace en la revista *Science* el año 2009, en la que «En 11 artículos publicados en este número [el 5949, del 2 de octubre] editado también *on line*, un equipo de 47 investigadores describen el aspecto del *Ar. ramidus* y cómo se movía». No vamos a presentar, obviamente, todo el número sino solo los interesantes cuadros que ofrece C. Owen Lovejoy y que podrían ser considerados como un resumen de todo el monográfico. Los trabajos se refieren al *Ardipithecus ramidus*, cuyos especímenes se sitúan en torno a los 4,3 millones de años, pero valdrían también para el *Ardipithecus kadabba*, fechado en más de un millón de años antes (entre 5,5 y 5,8 millones de años) (White, 2006 y otros, 883), lo que significa que estamos aún en pleno Mioceno, y que por tanto la línea homínida, con los tres cambios fundamentales (que, en los dos cuadros, aparecen en los triángulos en amarillo) se ha iniciado a finales del Mioceno. En términos de Alsberg, estamos definiendo lo que pudo ser el *Pithecanthropogoneus*, y que ya he citado.

El primer cuadro (fig. 11) es una presentación global de la posición del *Ardipithecus ramidus* en relación con el género *Pan*, los chimpancés. La postura erguida podría estar consolidada. Ya con Lucy se había constatado que esta postura era muy anterior al aumento del cerebro —cuestión en torno a la que se habían desarrollado amplias polémicas de carácter ideológico, hasta llevar a la célebre falsificación del hombre de Piltdown, de la que se hablará en el siguiente apartado—, con lo que el *cambio de la sexualidad*, con todo lo que conlleva, es muy *anterior al aumento del cerebro*. Este punto es la clave, porque pone en el centro, de manera decisiva, la nueva evaluación de la *crisis ovulatoria*, el ocultamiento del celo por la postura erguida que constituye la llamada trinidad de la sexualidad humana: la ovulación oculta, la con-

tinua receptividad de la hembra homínida y el sexo recreativo al margen de la reproducción. Como dice Lovejoy: «Muchas claves de las especificidades humanas están relacionadas con nuestra fisiología y anatomía reproductiva; la reproducción humana es tan extraordinaria como nuestra dentadura y la encefalización» (ob. cit. 74e2). Creo que asumir esta «nueva naturaleza» en la filosofía representa una verdadera novedad, por lo que supone de deconstrucción de las bases de alguna creencia firmemente asentada de que el sexo es para la reproducción. En la nueva evaluación el sexo humano —y ciertamente solo desde una perspectiva animal—, nos aparece configurado para el disfrute, y esto hace ya seis millones de años. En ese sentido somos, posiblemente junto con los bonobos, los únicos animales que disfrutamos del sexo.

Aquí conviene citar lo que pudo representar un texto muy avanzado de Lovejoy, «The Origin of Man», de 1981 (*Science*, Vol. 211) en el que exponía la secuencia de la evolución de los homínidos desde el Mioceno, previendo los pasos que años después, en 1994, confirmaría el descubrimiento del *Ardipithecus*. Este innovador artículo de 1981 resultó profético, lo que da a la evaluación de 2009 un valor considerablemente mayor. Hasta la importancia de la sexualidad es ya comentada en ese artículo.

El segundo cuadro (fig. 12) se basa en el concepto de «adaptaciones significativas transversales» (*breakthrough*) (Lovejoy 2009, 74; también Lovejoy, 1981, 344, y n. 53) que pueden cambiar el estilo de vida «al desviarlo de las estrategias reproductivas típicas». Quiere decir que la postura erguida conlleva un cambio en el estilo de vida, fundamentalmente en la sexualidad humana. La pérdida de los caninos en los machos significa que las hembras prefieren machos que no peleen por ellas, machos *no agonísticos*, y eso es lo que lleva a la reducción del dimorfismo sexual. Las hembras les garantizan el acceso a ellas, a cambio de una aportación de recursos:

El éxito reproductivo [que es la base de la selección natural] dependería de la frecuencia copulatoria con parejas cuya fertilidad se mantiene críptica (por ejemplo, no mostrando ningún cambio en el tamaño de las mamas). El resultado sería una disminución en el agonismo de las hembras no emparentadas, y un aumento de la cooperación en el campeo diario<sup>9</sup> entre los ma-

---

<sup>9</sup> Se llama «area de campeo» (home range) al conjunto del espacio en el que un grupo vive y se mueve. Dentro de ese espacio cada día explora una parte, esa parte se llama el «campeo diario» (day range). Están muy bien definidos en el libro de Marilyn A. NORCONK, Alfred L. ROSENBERGER, Paul Alan GARBER (eds.), *Adaptive radiations of neotropical primates*, Plenum Press, Nueva York, 1996, p. 176 [nota, J.S.M.].

chos que cooperan de modo igualitario, llegando eventualmente a explotar nuevos hábitats.

Por tanto, la importancia del *Ardipithecus* es máxima, porque el hecho de la pérdida de los caninos en los machos indica que se ha cambiado el estilo de vida, de un agonismo entre machos, para el que los caninos eran fundamentales, a una situación de cooperación. La desaparición del agonismo entre machos indica que ya no se pelean por el acceso a las hembras, por lo que cambia totalmente la estrategia reproductiva, de *machos no inversores* ahora se cambia a *machos inversores*, es decir, que PARA ACCEDER A LAS HEMBRAS TIENEN QUE APROVISIONARLAS Y CONTRIBUIR AL CUIDADO DE LAS CRÍAS. Eso es lo que genera la formación de parejas estables, en las que el sexo, *un sexo no reproductivo*, está garantizado. Así empieza la línea homínida, que llevará al humano. Es muy posible que esta línea se hubiera afianzado en ese momento o más adelante con el aislamiento genético que supone la pérdida de un par de cromosomas, creándose una línea totalmente incompatible con el último ancestro común [UAC], que tenía que tener 48 cromosomas, mientras nosotros tenemos solo 46.

En el cuadro que propone Lovejoy se utilizan las correlaciones que se dan entre los diversos cambios. Su intención es, en primer lugar, desacreditar la tendencia a considerarnos como los actuales primates solo que más evolucionados. El *Ardipithecus* demuestra que los primates actuales ya son una deriva de un antepasado común de la que divergirían, por las diferentes estrategias reproductivas, por un lado, la rama homínida y, por otro, la rama de los primates supervivientes. Por eso el *Ardipithecus* sería como una especie de ventana para vislumbrar cómo podía ser ese UAC, en el cual se podían dar tendencias en la dirección de nuestra línea, que se profundizaron en ella, pero no en la de los primates actuales.

Como se puede ver, el cuadro tiene dos partes, una la referida al UAC, en el que se darían esas tendencias y que llevan por fin al bipedismo. El número 6 del texto de Lovejoy está dedicado a la biología reproductiva del UAC. Un hecho verificado es que los grandes simios, los antropomorfos, tuvieron un gran relieve en el Mioceno, pero que, al final de este, casi se extinguen porque no quedan más que los cuatro géneros conocidos, los hilobátidos, orangutanes, gorilas y chimpancés. En realidad fueron sustituidos por los cercopitecoides (monos de Viejo Mundo), de los cuales hay más de 90 especies agrupadas en 16 géneros (ver Dixson, 1998, 6). Por su

parte el *Homo* se hizo cosmopolita ya hace dos millones de años, mientras que los antropomorfos quedaron reducidos a hábitats muy limitados. ¿Qué fue lo que produjo, por un lado, la adaptación de los cercopitecoides tanto como para tener esa amplia presencia y, por otro, la limitación de los antropomorfos y el éxito del *Homo*? Estas son las preguntas que habría que responder aunque nosotros nos vamos a ocupar más de la parte del *Homo*.

El UAC era arbóreo, aunque depende también de recursos irregulares terrestres, porque el bosque va disminuyendo. La necesidad de contar con recursos terrestres, que lo hace casi omnívoro, le lleva a aumentar el área de campeo y a aumentar el valor de los alimentos ricos en proteínas y grasas. Esas nuevas circunstancias, que se van consolidando conforme avanza el Mioceno y entra el Plioceno, terminan llevando al bipedismo. Es muy posible también que se diera en el UAC una tendencia hacia la intensificación del cuidado de las crías, para ello se lleva una reducción del complejo dentognático de los caninos, el llamado *sistema sectorial canino*, porque la reducción de los caninos implica el cambio de la mandíbula, pues, en los primates con caninos, éstos se afilan al encajarse contra el premolar tercero, pues el sistema es C/P<sub>3</sub>. El resultado de todo ello es la postura bípeda y la reducción de caninos que aparecen totalmente consolidados en el *Ardipithecus*.

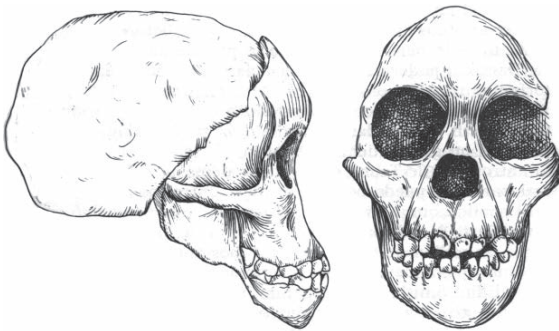


Figura 13. Niño de Taung  
(tomada de Johanson, p. 39).

La parte baja del cuadro ya representa el conjunto de elementos consolidados en el género que estamos considerando. Los tres triángulos en amarillo son los elementos fundamentales del motor evolutivo: el bipedismo, la pérdida de caninos y el ocultamiento del celo, aunque todo el complejo anterior, ya propio del UAC, incide en el *Homo*. La pérdida de caninos, o mejor, del sistema sectorial canino, significa que han sido seleccionados machos que *no tienen que pelear por las hembras*, ni que se defienden con sus propias

armas contra los depredadores. Ahí nace un individuo sin armas, además un individuo que tampoco usa armas a distancia. Se pensó a veces que la postura erguida estaba en relación con el uso de armas, es la hipótesis de Alsberg, retomada por Blumenberg. Pero, como dicen Johanson y Edey: «Durante años una hipótesis popular fue suponer que la destreza manual, junto con el uso cada vez más frecuente de utensilios y el desarrollo cerebral había obligado a algunos antropoides a ponerse de pie sobre sus patas traseras, a medida que una dependencia creciente de la manipulación de objetos les animaba a mantenerse erguido para poder transportar cada vez más cosas» (Johanson/Edey, 160). Pero en la etapa del *Ardipithecus* nada de eso aparece: «Sin embargo, ahora sabemos que el bipedismo habitual se desarrolla millones de años antes de cualquier evidencia de herramientas de piedra» (Lovejoy, 74e5), como sabemos, al menos cuatro millones de años antes de uso de herramientas. Para sustituir ese agonismo entre machos, se crean patrullas de machos cooperativos que defienden el territorio y son los que carroñean o eventualmente cazan, aunque sin armas a distancia no sería fácil la caza más que de pequeños mamíferos, como ocurre con los chimpancés actuales. La hipótesis de Alsberg/Blumenberg, que ve la génesis del humano en ese momento, ignora que ese homínido siguió siendo poco más que un primate a lo largo de cuatro millones de años, como un animal fugitivo que repele a los depredadores mediante el lanzamiento de piedras. Lo más probable es la máxima cooperación de los machos en la defensa del grupo.

La postura erguida, por tanto, más que con las armas, está relacionada con el transporte de alimentos y la salida a la sabana, en la que esa postura es muy importante para la alerta. Pero lo más decisivo es que la postura erguida lleva al *ocultamiento de periodo de fertilidad*, de la ovulación, y el hecho de que los varones hayamos perdido la finura del olfato, que aún mantienen las mujeres, quiere decir que en nuestra línea, aprovechando la *crispis* ovulatoria, fueron seleccionados machos que tampoco la detectarían con el olfato.

Hay un indicio muy interesante para probar el cambio del complejo o sistema sexual, lo que se llama la «competición del esperma». Entre los primates hay «competición del esperma», de manera que, mediante la creación de un coágulo (tapón vaginal, por ejemplo en los chimpancés, Dixon, 237) o de una sustancia gelatinosa, a partir de lo secretado por la vesícula seminal (componentes proteínicos) y una secreción prostática (la vesiculosa) (Dixon 233 y 235), el esperma de un macho puede impedir la eficacia del esperma de



otro macho que copule después con la misma hembra. La presencia de esa capacidad indica que en esas especies las hembras en celo copulan con varios machos. Pues bien, en el humano ha desaparecido esa capacidad, lo que indica que la selección ha preferido una línea en la que el sistema reproductivo no era el de los primates de varios machos con una o varias hembras, como entre los chimpancés, sino presumiblemente una relación monogámica, aunque haya que tomar esto en un sentido nada estricto ni leguleyo. En ese caso la pareja queda constituida por un *macho inversor*<sup>10</sup> y una hembra a la que puede acceder en un *sexo no reproductivo*, porque la hembra homínida ha perdido el conocimiento del celo y es receptiva en todo momento.

## 2.2. Los australopitecos: una etapa exitosa de la evolución

### 2.2.1. Una historia compleja pero instructiva

Me he detenido en el *Ardipithecus* porque en él aparece la línea humana, en unas condiciones que indican claramente una dirección. Esa etapa de la hominización ocurrió hace más de seis millones de años, lo que significa a finales ya del Mioceno, que según las dataciones actuales terminaría hace unos 5.300.000 años<sup>11</sup>, aunque por la datación del *Ardipithecus*

<sup>10</sup> La «estrategia “K”» que aparece en el cuadro se refiere a una estrategia reproductiva en la que predomina el cuidado de las crías, con la consiguiente «carga» (K), por lo que las crías disminuyen pero sobreviven más, porque la inversión parental en ellas es mayor. Y todo esto frente a la otra estrategia, la estrategia «r» (de reproducción), en la que se tienen muchas crías (o se ponen muchos huevos), pero no se invierte nada en su cuidado. Las denominaciones son de Wilson. Ver R. H. MACARTHUR and E. O. WILSON, *The Theory of Island Biogeography*, (Princeton Univ. Press, Princeton, N. J., 1967). «The K and r are opposite ends of the continuum of reproductive strategy. In the r strategy, the number of offspring is maximized at the expense of parental care; at the K end (the effective limit of which is 1), parental care is maximized.» Lovejoy, 1981, 349, n. 45. Véase también Johanson, 1981, 284 sg.

<sup>11</sup> Esta es la tabla que actualmente funciona sobre los periodos geológicos válida para la evolución de la vida.

Era <sup>1</sup>	Período	Época	Mill. de años
Cenozoico	Cuaternario	Holoceno	0,011
		Pleistoceno	2,5
	Neógeno	Plioceno	5,3
		Mioceno	23
	Paleógeno	Oligoceno	34
		Eoceno	55
		Paleoceno	65

*ramidus*, se adentra en el plioceno. La siguiente etapa se corresponde con la de los australopitecos, empezando por algunos, el *Australopithecus anamnesis* (White *et alii*, 2006), que tiene una antigüedad parecida a la del *Ardipithecus ramidus*, pero el grueso de los australopitecos provienen de hace tres millones de años. El caso más conocido es el *Australopithecus afarensis*, la conocida con el nombre de Lucy, porque mientras hablaban sobre el increíble descubrimiento ya en la madrugada del primero de diciembre de 1974, en un viejo magnetofón sonaba la famosa canción de los Beatles *Lucy in the Sky with Diamonds*. El fósil acababa de ser descubierto al filo del mediodía del 30 de noviembre en multitud de fragmentos por Don Johanson y el doctorando Tom Gray. La ventaja de Lucy es que de ella se tiene un cuarenta por ciento del esqueleto, que sin duda era de una joven hembra, ya que se disponía de un hueso de la pelvis completo (ver Johanson y Edey, 1981, 11 ss.). El descubrimiento tuvo lugar en Hadar, en la rivera del río Awash, a ciento cincuenta kilómetros de Adis Abeba (Etiopía).



Figura 14. P. V. Tobias con la cara del niño de Taung.

Pero este descubrimiento no hacía sino completar una larga historia que había empezado nada menos que en 1924, en una cantera de Taung, pequeña localidad perteneciente a la provincia Noroeste de Sudáfrica, a unos cuatrocientos kilómetros de Pretoria y parecidos de Johannesburgo. Los fósiles que salían al romper los bloques de piedra caliza de la cantera le fueron llevados a Raymond Dart, profesor de Anatomía en Johannesburgo. Entre muchos de babuino encontró el del famoso niño de Taung, un endocráneo que encajaba en otra pieza que constituía la cara. Lo primero que vio R. Dart, además de que se trataba de un cerebro muy pequeño, era que, por la posición del *foramen magnum*, el niño de Taung andaba

erguido. Dart lo llamó *Australopithecus africanus*. El profesor surafricano se encontró con muchos problemas para que su descubrimiento fuera reconocido como de un homínido, al que atribuyó un millón de años de antigüedad. Por entonces seguía existiendo un problema serio, el pensamiento de que el homínido tenía que tener un cerebro mayor y no uno parecido o del mismo tamaño que el de los primates. *El hombre de Piltdown* estaba ahí, demostrando que era al revés, que el antepasado nuestro tenía que tener el cerebro propio de los humanos y un aspecto simiesco. Los fósiles del hombre de Piltdown se descubrieron en 1912 y con ellos se mostraba que antes de toda hominización del aspecto de la cara ya había un gran cerebro que garantizaba las funciones superiores del alma. El profesor Arthur Keith, una autoridad máxima en la materia, había garantizado los descubrimientos de Piltdown, dándole incluso nombre, *Eoanthropus dawsoni*, por su descubridor, Charles Dawson.

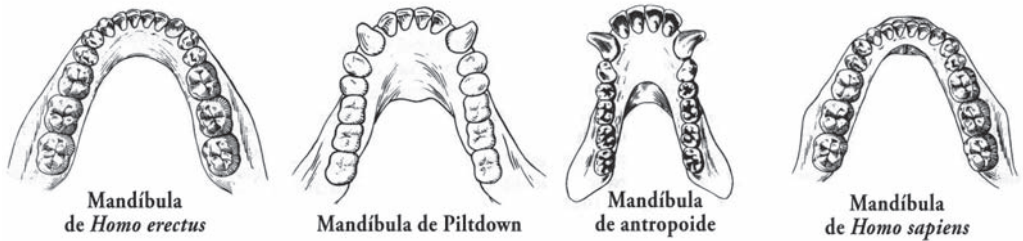


Figura 15. Mandíbulas inferiores (adaptado de Johanson, 45).

En la comparación de las cuatro mandíbulas de la fig. 15 se ve el claro aspecto simiesco del hombre de Piltdown, mientras que su cerebro era plenamente humano. Con ello se aseguraba que el humano ante todo se caracterizaba por su gran cerebro. Con ello se respondía a una imagen tradicional del humano. «La razón nos hizo», se vendría a decir. El descubrimiento de Dart ponía radicalmente en cuestión esa imagen, y además coincidía con la tendencia que se daba en otros descubrimientos, sobre todo las noticias que iban llegando de lo hallado en la cueva de Zhoukoudian, del *Homo erectus*; por ellas se veía que la dentición humana había evolucionado antes que el cerebro. Por fin, el descubrimiento de un adulto de Taung, hecho por otro entusiasta de los fósiles, Robert Broom, en 1936 y en otra cantera, esta vez en Sterkfontein, cerca de Johannesburgo, dio la razón a R. Dart. A continuación otro paleoantropólogo descubrió

en Komdraai otro cráneo distinto del anterior, parecido en todo, pero más fuerte, al que se le llamó *Australopithecus robustus*. Dart, ya armado de razón, siguió investigando después de la guerra, ahora en otra cueva, la de Makapan, donde se encontraron multitud de fragmentos de mandriles, reconstruyendo cuarenta y dos cráneos, de los cuales «veintisiete estaban rotos por el lado izquierdo» (Johanson/Edey, 56).

A partir de esa constatación, Dart diseñó la vida de los australopitecos, como monos asesinos que vivían de la caza de otros monos, a quienes golpeaban con el hueso húmero de antílopes, que también usaban a su vez para defenderse de los depredadores con armas de hueso, porque piedras no se encontraron, por eso llamó a la cultura propia de los australopitecos la cultura *osteodontoquerática*, es decir, hecha con huesos, dientes y cuernos.

El «dramaturgo norteamericano»<sup>12</sup>, Robert Arday (1908-1980), se vio impresionado por las teorías de Raymond Dart, sobre todo por su último artículo «The Predatory Transition from Ape to Man», de 1953, que Arday compara con *El manifiesto comunista* (Arday 1969, 30), escribiendo un libro extraordinariamente atractivo sobre el origen del hombre en África partiendo fundamentalmente de los descubrimientos y de las teorías de R. Dart sobre los australopitecos.

El libro de Arday, *African Genesis. A personal Investigation into the Animal Origins and Nature of Man* (1961) dio publicidad a la teoría de Raymond Dart de que la especie humana empezó por las armas, por lo que se podía decir que las armas y el asesinato nos hicieron: «Está lejos de la verdad la antigua suposición de que el hombre había inventado las armas: en lugar de ello fueron las armas las que hicieron aparecer al hombre» (Arday, 1969, 31). La carrera armamentista no es sino «una necesidad genética» (ib; ver también p. 245). Se había instaurado el paradigma del mono cazador y asesino, superando de ese modo toda la carga ilustrada de que, o bien el hombre había hecho la sociedad (siglo XVIII), o bien la sociedad había hecho al hombre (siglo XIX). Ahora, se decía, ni lo uno ni lo otro, sino que somos producto de nuestro instinto animal depredador y carnívoro, «el primate cazador —esa subfamilia rapaz de la que el hombre

---

<sup>12</sup> En Arday, 1969, pág. 226, se puede leer la «Apología pro vita sua», del autor norteamericano, de cómo llegaron a su biografía estos temas a partir de enero de 1955.

es el único ejemplo vivo» (Arday, 83). Como muy plásticamente explica en el relato de cómo llegó a estos temas, fue cuando, en enero de 1955, poco antes de un viaje casual a África, oyó un rumor, transmitido por un alto profesor, de que «Un científico sudafricano estaba a punto de hacer explotar una bomba filosófica, una demostración positiva de que la primera característica admisiblemente humana había sido la capacidad para matar» (Arday, 1969, 227). Así iba a nacer un paradigma de interpretación del humano como un carnívoro cazador muy eficaz. Él tiene conciencia de lo que estaba en juego: «Pensé en Rousseau, en Marx, en Freud. Imaginé las consecuencias filosóficas implícitas si Dart podía demostrar satisfactoriamente que el empleo sistemático de armas había sido parte de nuestra herencia del mundo animal» (Arday, 1969, 238). Por eso le parece a Arday que «el hombre se deleita más profundamente con las armas que con las mujeres» (ob. cit., 252).

Johanson confiesa que las teorías de Dart «se han convertido en un fardo incómodo para los antropólogos» (Johanson/Edey, 57). Sería prácticamente imposible que el australopiteco pudiera cazar con tanta eficacia a los listísimos mandriles, tanto como para, además, asestarles un golpe preciso «en una parte concreta de la cabeza... La escena que nos presenta a unos australopitecos capaces de acercarse a los mandriles —que les esperan complacientemente— para luego golpearles el lado izquierdo del cráneo con su mano derecha, no tiene el grado de probabilidad que le atribuyó Ardrey» (Johanson/Edey, 58). Más bien es probable que fueran los leopardos quienes cazaran a los diversos mamíferos, cuyos restos aparecieron fosilizados (Brain, 1970), y de vez en cuando también a algún australopiteco. Y fueron las hienas las responsables de los huesos de antílope que Dart veía como los instrumentos con que el australopiteco golpearía a sus víctimas (ver von Koenigswald, 97). Los leopardos se comen sus presas en los árboles, y de ahí caerían los huesos, que terminarían en las cuevas formadas por fisuras dolomíticas-calizas, en las que se encontraron esos restos.

Mientras tanto, las sospechas sobre el hombre de Piltdown, que un dentista, descubridor del fósil de Swanscombe, levantó ya en 1936, se convirtieron en certezas a finales de los cuarenta con la prueba del flúor que los huesos van absorbiendo de la tierra que los rodea. La prueba que demostró que la fauna que le rodeaba era de época distinta inició el desenmascaramiento del fraude, pues se terminó viendo que los dientes de

la mandíbula habían sido limados para que parecieran humanos. El cráneo era de un humano de 500 años de antigüedad y la mandíbula, de un orangután, lo que por otro lado ya había sido sospechado por el anatomista alemán Franz Weidenreich, como se dice en su biografía (ver Koeningswald, 158).

Una vez despejada esta historia, los años 60 en adelante han sido años de una intensidad increíble de descubrimientos. El de Lucy vino a ratificar que los australopitecos constituían el principio del linaje humano (diseñando un hueco que sería después cubierto por el *Ardipithecus*), pero ya asentada la certeza de que el bipedismo fue muy anterior a la cerebralización. Y ahí es donde se centraron todos los estudios de la consecuencia de ese cambio. Porque el bipedismo de los australopitecos venía asociado con un escaso dimorfismo, lo que indicaba una estrategia reproductiva profundamente diferente de la del resto de los antropomorfos. Al principio siguió habiendo dudas del bipedismo de los australopitecos, pero los estudios morfológicos de sus pelvis y rodilla, junto con las huellas de Laetoli, demostraron el bipedismo indudable del *afarensis*. Por tanto, había que dirigirse a la estrategia reproductiva de los australopitecos, lo que hizo Lovejoy en su artículo de 1981.

De la historia que hemos contado, eliminado el extremismo de Dart y Arday, se puede destacar una teoría que estaba muy asentada: que el origen del linaje humano estaba en el uso de herramientas. La técnica hizo al hombre, decía Ortega. La falsificación del hombre de Piltdown, independientemente de que fuera posiblemente una broma de mal gusto, consolidada por la rigidez de las jerarquías científicas británicas<sup>13</sup>, estaba en relación con el hecho de poner en el origen del humano el cerebro, o dicho de otro modo, el uso de la razón. En relación con esto puede ser vis-

---

<sup>13</sup> En 1972 Ronald MILLAR publicó *The Piltdown Men*. New York, St. Martin's Press, donde investiga quién pudo llevar a cabo el fraude, sugiriendo que podría haber sido Graphon E. Smith, pero el geólogo inglés James Douglas dejó grabada una cinta cuando murió en 1979 en la que desvelaba que había sido William Sollas, para desacreditar a los dos jefes de la Paleoantropología británica, Woodward y Keith. Stephan Gould consideraba que también podía estar implicado Teilhard de Chardin. Sobre las razones de esta acusación y su escasa probabilidad, ver en Alfonso PÉREZ DE LABORDA, *La filosofía de Teilhard de Chardin*, Editorial Encuentro, Madrid, 2001, 51 ss. Actualmente el candidato más firme a ser el autor del fraude es Martin A. C. Hinton, zoólogo especializado en mamíferos en el Museo Británico. En 1970, años después de su muerte en 1961, se encontró un baúl de su pertenencia en el Museo Británico en el que, además de estar su correspondencia, había dientes tratados con los mismos productos que los encontrados en Piltdown. Hinton fue también el que acusó a Teilhard de Chardin.

to el poner como motor de la evolución humana el uso de herramientas, dando por hecho que tal uso conllevaba un aumento de la inteligencia con la consecuente cerebralización. Así dice Lovejoy: «La creencia de que las herramientas eran fundamentales para la divergencia de los homínidos fue iniciada por Darwin y quedó como la perspectiva más popular» (1981, 341). El *Ardipithecus ramidus* o el *kadabba*, y por supuesto todos los australopitecos, demuestran que el bipedismo fue compatible con un cerebro como el de los primates actuales nada menos que durante cuatro o cinco millones de años.

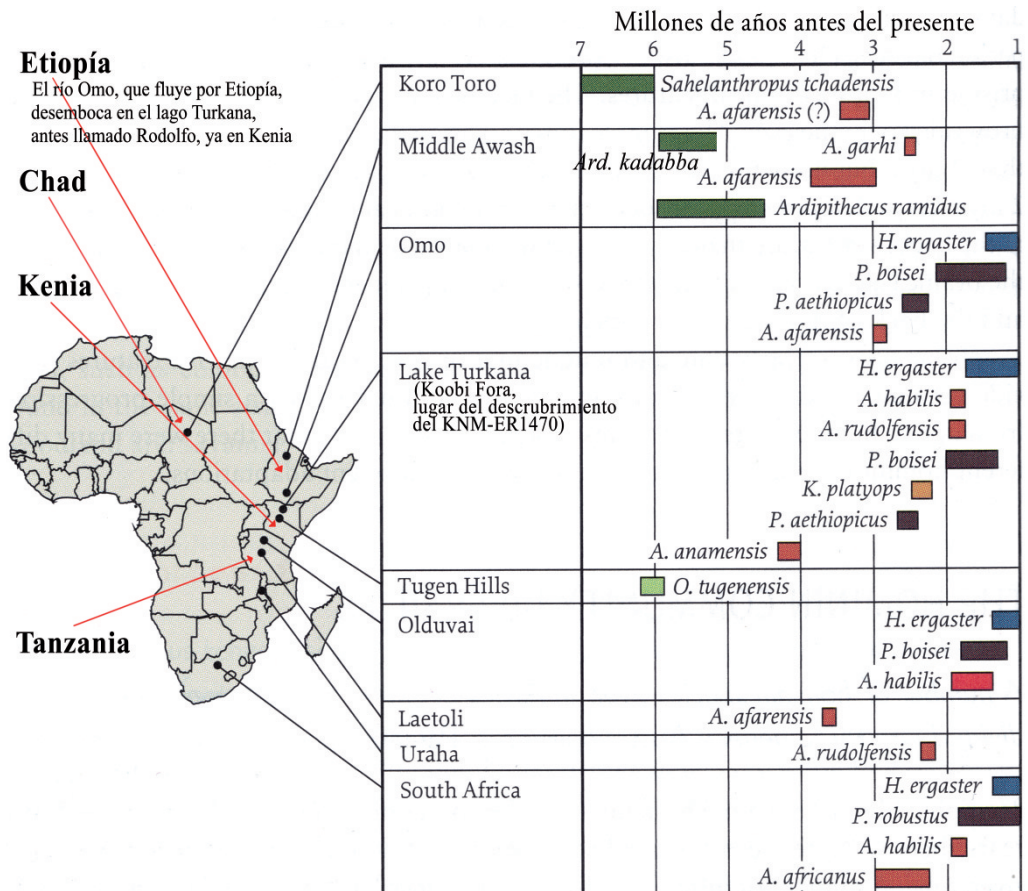


Figura 16. Lugar de los hallazgos de fósiles de australopitecos: Australopitecos (A.); Kenyanthropus (K.); Paranthropus (P.). Tomada de Bolk y Silk, 2006, 274. Adaptado por el autor con la introducción del *Ard. kadabba* y las indicaciones geográficas.

Lo importante, entonces, es explicar el bipedismo al margen del posible uso de herramientas. No quiere ello decir que los homínidos de finales del Mioceno y del Plioceno no usaran herramientas, pero sus herramientas no dejaron huellas, por lo que podemos pensar que no serían diferentes de las usadas por otros primates, que tampoco dejan huellas. Hasta el Pleistoceno (hace dos millones de años) no hay restos de herramientas, por tanto, los homínidos se mantuvieron durante varios millones de años con la postura bípeda sin herramientas. Y esto es justo lo que convierte el esquema de Alsborg retomado por Blumenberg en problemático. Eso es lo que hay que explicar, sobre todo porque el bipedismo va acompañado de las otras dos manifestaciones que aparecen en los cuadros de las páginas anteriores en los triángulos amarillos. Esa tríada induce en las relaciones sociales cambios profundos que constituyen *la primera base de la hominidad*.

Y no hay que olvidar que de las tres características, las dos últimas están relacionadas con la sexualidad: la pérdida de los caninos indica que los machos no tienen que pelear por las hembras, y el ocultamiento del celo supone la receptividad universal de la hembra, y que por tanto la sexualidad humana depende de factores totalmente distintos de los propios de los primates, en los que las manifestaciones del celo actúan de desencadenadores innatos. Así, frente a lo que decía Arday, de que los hombres se deleitan más con las armas que con las mujeres, la realidad de la evolución nos indica que el sexo permite a los humanos un deleite biográfico muchísimo antes que el desarrollo del cerebro. Sin embargo, en realidad, en ese momento, hace dos millones de años, ya con una sexualidad placentera y un tipo de familia que se podía ir aproximando a la nuestra, nuestro modo de vida sería algo más parecido al de los bonobos, pero sin competencia espermática, por tanto con más tendencia a la monogamia que a la promiscuidad de estos. En todo caso éramos todavía unos simios bípedos que aún estarían sometidos a una mayor presión ecológica para explotar nuevas fuentes dietéticas, lo que les llevó a dar un paso más en la génesis del humano.

Por otro lado la proliferación del grupo de los australopitecos, de los que se conoce hasta una decena de posibles especies, incluyendo posiblemente los fósiles del *Homo habilis*, y su permanencia hasta hace un millón de años, indica un éxito evolutivo, aunque su dispersión se limita al Este de África, aunque sea de Norte a Sur, como se puede ver en la figura 16. Es sintomática, además, la posición de los australopitecos a lo largo de la de-



presión del Valle del Rift, dándonos de modo muy plástico el enorme significado que tuvo en la génesis de la línea homínida ese accidente geográfico junto con el progresivo enfriamiento que se fue produciendo a finales del Mioceno y en el Pliopleistoceno, sometiendo a los primates a un aumento de la presión selectiva.

### 2.2.2. *El problema del Homo habilis y el autor de las primeras técnicas*

Todavía me queda tocar un punto, que muy bien podría pertenecer al siguiente apartado, pero es algo que concierne a los australopitecos o su entorno y que tiene una importancia máxima. Hasta ahora los australopitecos son unos simios bípedos, que ya tienen un ciclo vital parecido al nuestro, pero no dejan de ser simios. Sin embargo, por esa época, hace más de dos millones de años, aparecen en el escenario herramientas de piedra, pertenecientes a la que se llamará *cultura olduvayense* —o tal como ahora se la denomina el **Modo técnico 1**—, porque las primeras catalogadas proceden de la garganta de Olduvai, en el Norte de Tanzania. Es la que también se conoce como *pebble culture* (cultura de los **cantos tallados**<sup>14</sup>), en inglés, los *choppers*, sencillamente cantos rodados a los que les han propinado una serie de golpes para sacarles un filo cortante. Las herramientas de piedra tienen la ventaja de que no se pierden, y por supuesto es muy plausible que los autores de esas herramientas no se fosilizaran, pues solo una

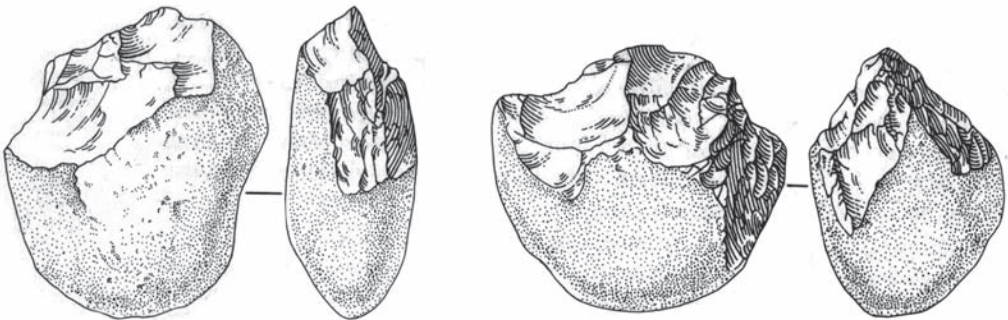


Figura 17. Cantos tallados de la Garganta de Olduvai. Tomadas de Grünert, 1982, 70.

<sup>14</sup> En castellano, para evitar la palabra inglesa *chopper*, el especialista en Paleolítico Inferior de la Universidad de Salamanca, Luis Benito del Rey, propuso para este tipo de industria la palabra de «cantos tallados». (tomado de Wikipedia. Ver allá bibliografía).

mínima parte se fosilizó. Por tanto, hace ya dos millones y medio de años, alguno de los homínidos de que hemos hablado empezó a producir herramientas. Hasta hace poco se los atribuía al llamado *Homo habilis*, denominado así precisamente por esas herramientas. Pero a pesar de que el espécimen de *Homo habilis* que se usó para ponerle ese nombre, el KNM-ER 1470, tenga una capacidad craneal de 752 cc, su aspecto es simiesco, además otros fósiles tienen una capacidad en torno a 650 cc, con lo que no es significativamente mayor que el de los australopitecos, lo que suscita dudas para la atribución de la factoría de esos artefactos, bien al *Homo habilis*, bien al *Australopithecus gahri*. Incluso Robinson, gran conocedor de los australopitecos, había considerado que todas las características de los *habilis* entraban en el margen de variación de los australopitecos (1965). Lo cierto es que hace dos millones y medio de años, la época en que dominan los australopitecos, hay herramientas de piedra, distribuidas prácticamente por todos los lugares en los que se encontraron australopitecos, y en otros muchos lugares africanos y de Eurasia en los que no se hallaron restos fósiles.



Figura 18. El fósil KNM-ER 1470.

Es interesante la historia del *Homo habilis*, denominación que ha figurado desde hace años en todas las líneas genealógicas del *Homo*<sup>15</sup>, y sin embargo en los últimos años ha quedado relativamente desautorizada. En el ameno relato de Johanson y Edey sobre *Lucy* se pueden ver las razones de esa desautorización, principalmente las escasas bases para la creación de la especie *Homo habilis* hecha por Louis Leakey, que se basa más que

<sup>15</sup> Aún figura en el libro de ARSUAGA, *El collar del neandertal*, de 1999, 44 ss., y en el artículo de SERRALLONGA ATSET (2005, 178), aunque un poco más adelante (p. 181) anuncia éste su convencimiento, en línea con lo que acabamos de decir, «de que el famoso *homo habilis* no es más que un australopitécino».

en datos reales, en el afán de dar cumplimiento a un deseo irrefrenable de encontrar el antecesor de los humanos que debía situarse entre los australopitecos y los siguiente humanos, el *Homo erectus*. En efecto, lo que Louis y Mary Leakey descubrieron en la Garganta de Olduvai, en 1962, fueron restos muy fragmentarios de cuatro cráneos (OH7), que una vez hecha la reconstrucción parecían tener una capacidad ligeramente superior a la del resto de los australopitecos, a saber, unos 642 cc. Como también había encontrado en Olduvai los cantos tallados, llevado por el afán de darles un autor, dio a esos fósiles el nombre de *habilis*. Pero nunca se zanjaron las dudas, incluso, según Robinson, «la separación existente entre el *Australopithecus* y el *H. erectus* era demasiado pequeña para que cupiese en ella otra especie» (Johanson/Edey, 88). Como dicen Boyd y Silk: «Muchos paleoantropólogos pusieron en duda que los Leakey hubieran encontrado el representante más viejo de nuestro género» (2004, 318).

Fue Bernard Ngeneo, miembro del equipo de Richard Leakey, el hijo de Louis y Mary, el que, en 1972, descubrió en Koobi Fora (norte de Kenia, al este del lago Turkana) el fósil que más ha contribuido a mantener la singularidad del *H. habilis*, el cráneo KNM-ER 1470<sup>16</sup>, que tiene una capacidad cerebral de 752 cc y al que en principio se le atribuyó una antigüedad de 2,9 millones de años, lo que parecía dar la razón a la propuesta hecha por su padre, quien, ya enfermo, aún pudo visitar a su hijo en Koobi Fora y ver el fósil poco antes de su muerte (ver foto en Johanson/Edey, 125). Sin embargo, «comparado con OH7, ER 1470 tenía un rostro relativamente mayor y de apariencia más australopitécina» (Boyd y Silk, 2004, 318). Después se han descubierto muchos fósiles que pueden ser atribuidos a una especie similar, el más antiguo de los cuales «tiene unos 2,4 millones de años» (ib.), pero unos tienen los dientes más pequeños, por tanto más humanos, pero el cerebro también más pequeño. En general, por los descubrimientos posteriores de huesos poscraneales (todo lo que no es cráneo), se vio que los de los *habilis* de Olduvai eran como los de Lucy, que tenía una antigüedad de casi un millón y medio de años más. Por tanto, el resultado es que la especie fundada por Louis Leakey ya es considerada como un australopiteco más. Incluso en la locomoción se parece más a los australopitecos que al *homo*, pues resulta lo que se llama un «bípedo

---

<sup>16</sup> Kenia National Museum-East Rudolf, como se llamaba en 1972 el lago Turkana, y el número de entrada en el Museo.

facultativo» (Collard, 2005, 86). Loring Brace, de la Universidad de Michigan, lo dijo con toda claridad, con motivo de la reacción de Mary Leaky contra la presentación del *afarensis*: «No creo que *Homo habilis* sea una especie válida. Sólo acepto *Homo erectus*» (Johanson/Edey, 262). Como dice Fernando Diez Martín: «hoy en día muchos sospechan que este grupo de homínidos está más cerca de los australopitecos, que de nosotros y que, por lo tanto, debería despojarse del título de humano» (2011, 106). (Ver Wood y Collard, 1999).

Ahora bien, todo esto deja sin resolver la gran pregunta sobre el autor de las primeras herramientas encontradas por Louis Leakey en la garganta de Olduvai y que luego irían apareciendo prácticamente por todos los lugares en que hubo australopitecos. Lo interesante es que esas primeras herramientas indican la presencia de una técnica, que posiblemente fue resultado de un azar, pero un azar que se prolonga en la fabricación de muchos útiles de diversos usos. Con toda seguridad se usaron para procesar cadáveres, pues muchos de los huesos que aparecieron junto a esas herramientas tenían rastros de haber sido utilizadas sobre ellos esas herramientas, perfectamente diferenciados de los rastros dejados por los dientes de los depredadores. La conclusión es que «Existen razones para creer que los fabricantes olduvayenses utilizaron sus herramientas para adquirir alimentos de manera extractiva y para procesar cadáveres» (Boyd/Silk, 363), que obtendrían por la caza o como carroña. Se han hecho experimentos de descuartizar elefantes muertos de modo natural mediante las lascas separadas de un núcleo de canto rodado y efectivamente es muy eficaz (ver el relato en Boyd/Silk, 358 s.). La razón del experimento es que en la capa primera de Olduvai, por tanto la más antigua, se encontraron abundantes restos de huesos de elefantes y otros mamíferos junto con cantos tallados dispersos entre los huesos, indicando que era un lugar de descarnamiento de los cadáveres. Los análisis *tafonómicos* (sobre la formación y depósitos de los fósiles) mostraron que esa acumulación de huesos no pudo ser natural ni de origen animal ni humano.

Estábamos, por tanto, ante la presencia de homínidos que llevaban una vida muy cercana a la de los humanos. Desgraciadamente no tenemos precisión sobre los primeros autores de la industria *lítica olduvayense*, pero tuvo que ser un australopiteco que estuviera ya en la línea del *Homo*. Éste podía ser el *Australopithecus garhi*, cuyos restos «aparecían asociados con huesos de faunas fósiles portadores de marcas de cor-

te (*cut-marks*) y percusión», por tanto, sería «el mejor candidato, por asociación directa» (Serrallonga 2005, 180) (Ver también Díez Martín, 2011, 118). Pero no hay que olvidar que el *H. habilis* más conocido tiene un cerebro de 752 cc, pero que no es el caso del resto de los fósiles de su grupo, que está en torno a 500. Es lo propio del grupo *Homo* o *Australopithecus rudolfensis* con el que se lo equipara o al que se atribuye ahora el *habilis* y eso significa la mitad o menos de nuestra especie. Sin embargo, el tipo de comida, extractiva, de caza y depredadora, en una especie bípeda, solo es posible bajo varias condiciones muy importantes para entender el nivel de ese grupo. Primero, se requiere un gran conocimiento del medio, por tanto, se exige el aprendizaje en un largo periodo de formación. Eso implica una considerable inversión parental en los hijos y consecuentemente una división del trabajo. Las hembras no pueden salir con las crías a cazar o a pelear la carroña con otros depredadores, lo único que pueden hacer con las crías es recolectar alimentos de la sabana, extrayéndolos la mayor parte de las veces del suelo. Y por fin, todo ello exige el reparto de los alimentos en el seno de los grupos.

### **2.3. La tercera etapa evolutiva: *Homo ergaster* (y *Homo erectus*), los primeros humanos**

La tercera etapa de la evolución del humano tiene aún más historia que la anterior, que, según vimos, arrancaba en la segunda década del siglo pasado. Esta empieza nada menos que con los descubrimientos del médico holandés Eugène Dubois, en 1891, en la isla de Java, por entonces parte de las Indias Orientales Holandesas, de un fémur y un fragmento de un cráneo fósil. Dubois había ido a las Islas de Indonesia llevado por las teorías de Ernest Hæckel, que había defendido que tenía que haber un *eslabón perdido* entre el humano y el mono, un mono humano, un *pitecántropo*, el *Pithecanthropus alalus* (porque aún no disponía del lenguaje), que debía de haber habitado en Lemuria, un continente hundido del que las grandes islas indonesias eran los restos. La existencia de ese continente explicaría que hubiera lémures tanto en India como en Madagascar. Dubois denominó a su pitecántropo *Pithecanthropus erectus*, porque por la posición del fémur era a todas luces un bípedo y aunque siguieron existiendo dudas por la escasez de las pruebas, en 1935 R. von Koenigswald descubrió en Sangiran (sudeste de Java) un segundo cráneo de pitecántropo, que aportó la

prueba de la primera intuición de Dubois. Pero esta ratificación ya se cruza con la etapa que narramos a continuación.

La siguiente etapa de la historia del *homo erectus* está ya en China, pero aún tardó unos cuantos años. En Europa los descubrimientos de Dubois no fueron recibidos con entusiasmo, y aunque varios se lanzaron a la búsqueda de nuevos fósiles, hasta los años veinte no se volvió a encontrar nada. Solo en 1921 se descubrieron dos molares en China, en la cueva de Zhoukudien [Chukutien], cerca de Beijing [Pekín]. Uno de los que se entusiasmó con la búsqueda de fósiles fue el médico canadiense Davidson Black, que, convencido de que la cuna de la humanidad estaba en Asia, aceptó encantado la oferta de ir a una Universidad en el contexto de la Primera Guerra Mundial. Ya en 1926 supo que se habían encontrado unos molares en una cueva cerca de Pekín, que debían de pertenecer a una especie nueva, que él denominó el *Sinanthropus pekinensis*. En 1929 se encontraron dos cráneos del Hombre de Pekín, que, una vez estudiados, se vio que eran parecidos a los descubiertos por Dubois. Lo peculiar de los cráneos del Hombre de Pekín es que les faltaba la parte inferior del cráneo, lo que fue interpretado como un ejemplo de que les habían extraído los sesos en un gesto de canibalismo. Hasta 1936 se habían descubierto cinco cráneos casi enteros, mas otros fragmentos pertenecientes a unos treinta individuos (T. de Chardin, 1965, 112). Tiene una capacidad craneal en torno a 900 cc. Uno de ellos incluso llega a 1200 cc. De acuerdo a Teilhard de Chardin (*Études*, 1937) no hay duda de que es un ser inteligente, «un ser en el que ya se ha encendido, y sin duda desde hace tiempo, la llama del pensar —ya un *Homo faber*—, que marcha en pie y se vale de las manos, como nosotros» (ob. cit. 115). En 1940 Weidenreich reinterpretó el sinántropo como perteneciente a la misma especie que el de Java. En 1954 en un texto del paleontólogo Pei Wen-Chung, que en su día dirigió junto con Teilhard de Chardin las excavaciones, expone los nuevos descubrimientos que ratifican las interpretaciones anteriores.

Teilhard de Chardin participó durante varios años en las excavaciones en la cueva de Zhoukudien, publicando, desde 1929, varios escritos<sup>17</sup> en los que se informa de sus descubrimientos y del significado del sinántropo. Como relata en 1933, ya por entonces habían descubierto «pie-

---

<sup>17</sup> Recogidos en el libro póstumo *La aparición del hombre*, Taurus, 1.ª edición 1958, 5.ª edición 1965.

dras trabajadas y huesos quemados» (1965, 90), y «piedras quemadas en abundancia», guijarros que han servido de martillos o hachas, que «han sido dotados de un corte vertical que los ha provisto de una especie de talón» (1965, 92). Como lo dice un poco antes, está hablando de los *choppers*, es decir, de los cantos tallados, por tanto del **Modo técnico 1** o cultura *olduvayense*.

En esos años una pregunta se hacía acuciante, cómo pueden estar esos homínidos en China y Java, cuando aún no se daba por segura la hipótesis africana del origen de la humanidad, pues los únicos fósiles eran los aún dudosos de los australopitecos de Dart. A resolver esa duda contribuyeron los trabajos de von Koenigswald, paleontólogo alemán, nacionalizado luego holandés, que investigó intensamente en Java, encontrando, como hemos dicho, más fósiles, que atribuyó a la misma especie que el pitecántropo de Dubois. Pero luego, ya en relación con su compatriota Franz Weidenreich y comparados con los fósiles encontrados por él en los 30 y con los de China, decidieron que todos pertenecían al mismo género (Weidenreich, 1940), y por fin fue Dobzhansky el que los denominó *Homo erectus* (1944) (Aguirre, 1974, 692). Lo cierto es que aún se tardó mucho en asumir que entre el Australopiteco y el *Homo sapiens* había otra especie más o menos unitaria bajo la denominación de *Homo erectus*. Su presencia estaba probadísima en Asia y ya también en Europa, pero aún no se tenía constancia de esa especie en África, hasta los años 60, más en concreto hasta los descubrimientos por parte de Leakey. Pero, incluso tomando en consideración estos casos, a mitades de los 60, aún no se tenía claro que los fósiles de Olduvai II fueran *Homo erectus*.

En la revista *Nature* de 1964 se publicaron varios artículos sobre esos descubrimientos, que fueron reproducidos en el *Current Anthropology* al año siguiente, lo que indicaba el debate intenso que había en ese momento. En efecto, lo que estaba en discusión era la existencia de una especie de *Homo* extendida por todo el viejo continente, el *Homo erectus*. En 1961 se describen como *Homo erectus* los restos hasta entonces llamados *Telanthrophus*, descubiertos en Kromdrai y Swartkrans, Ciudad del Cabo. En 1965 también se recalifica el *Atlanthropus mauritanicus* como *erectus*, del mismo modo que ese año se termina llamando *erectus* a la mandíbula de Mauer (ver en Aguirre, 691 ss). Con esto a mitades de los sesenta ya se tiene plena conciencia en la paleoantropología de que la evolución del humano se da en África porque no hay restos de australopitecos en ningún

otro sitio y, aun con la oposición de los Leakey<sup>18</sup>, se piensa en el australopiteco como el antecesor del humano. Ahora bien, el género *Homo*, que en muchos sitios convive con los australopitecos, está extendido por todo el mundo (menos América). Ahí hay una brecha que había que llenar, porque no se conoce el origen del *Homo erectus*. De hecho de esta distribución casi universal del *Homo erectus*, Coon deducirá que el *erectus* de cada continente da lugar a su respectivo *Homo sapiens*, generándose así las diversas razas. En los *erectus* de diversos continentes también había diferencias importantes, los asiáticos parecían tener huesos más robustos que los propios del australopiteco, de manera que parecían no estar en la línea del *Homo sapiens*, que tiene los huesos mucho más gráciles. Por eso se pensó que podrían ser una adaptación posterior local de poblaciones *erectus* anteriores. Estaban puestas las bases para una especie de eslabón entre los *erectus* que se conocían para seguir la línea evolutiva hasta un homínido que tuviera los huesos no tan robustos como los *erectus* de que se tenían noticia, pero con un cerebro del mismo nivel. Ese eslabón será el *Homo ergaster*. En los libros de referencia que estoy considerando, los artículos del libro colectivo *La evolución* (2.<sup>a</sup> edición, 1974), Johanson (1981) y la Británica 15 edición (1975), edición de 1984, aún no se habla del *Homo ergaster*. ¿Cuándo aparece como taxón y por qué?

En 1978 Alan Walker y Richard Leakey publicaron el artículo «Les hominidés du Turkana oriental», en el que se preguntan de dónde vino el *Homo erectus*:

---

<sup>18</sup> Como hemos dicho (p. 285), Richard Leakey pensaba que el cráneo KNM-ER 1470 tenía casi tres millones de años (ver Johanson/Edey, 121), un millón de años más que los otros especímenes con los que su padre había argumentado para justificar la existencia de la especie *Homo habilis*. Con esa cronología se desbarataban todas las de ese momento. El que Johanson, el descubridor de Lucy, fuera a Hadar dependió de esa fecha, 2.900.000 años, dada al cráneo 1470, pues los depósitos de Hadar eran de más de 3 millones de años, por tanto los fósiles que se pudieran encontrar ahí serían anteriores (ob. cit. 127). Al final, la datación del 1470 estaba equivocada en un millón de años, porque los sedimentos de Koobi Fora no eran continuos, estaban interrumpidos por la erosión y por fallas. El error de fechas se vio al descubrir por debajo de la capa de referencia de los 3 millones de años un diente de *Equus*, que no existía en África antes de los dos millones de años (ver Johanson, 155 y 181). Aún en 1990 decía Richard Leakey: «If pressed about man's ancestry, I would have to unequivocally say that all we have is a huge question mark. To date, there has been nothing found to truthfully purport as a transitional specie to man, including Lucy, since 1470 was as old and probably older. [cvas, J.S.M.] If further pressed, I would have to state that there is more evidence to suggest an abrupt arrival of man rather than a gradual process of evolving». La cita procede de una tesis doctoral a favor del creacionismo, y como se puede ver en Internet, hay serias dudas sobre la utilización de la cita.



Algunos han sugerido que la especie se originó en Asia y emigró a África. Eso nos parece una hipótesis innecesariamente complicada. Por de pronto, no tiene en cuenta al *H. habilis*. Peor aún, implica el que una población de estos homínidos de voluminoso cerebro, que presumiblemente fabricaron los utensilios de piedra hallados en los primeros estratos de Turkana Oriental, evolucionaron independientemente en África en el momento justo como para encajar en una relación de antecesor-descendiente con el *Homo erectus*, y luego se detuvieron bruscamente, sin desempeñar un papel ulterior en la evolución humana. Nuestra opinión es que las poblaciones de *H. habilis* son los antecedentes directos del *Homo erectus*. Si resulta que la gama más antigua de fechas para los estratos en donde se halló al espécimen KNM-ER 1470 de *H. habilis* es la correcta, el período de transición entre *habilis* y *erectus* podría haber sido gradual, abarcando bastante más de un millón de años. Si las fechas más tardías son las correctas, entonces la transición debe haber sido realmente muy rápida. En 1976 efectivamente se encontró un fósil que podía responder a esas características, un cráneo menos robusto y con toros supraorbitales menos prominentes.

Esta cita indica que en 1978 aún había dudas sobre la posición del *Homo erectus*, de la relación del *Homo erectus* con los australopitecos y, por supuesto, Richard Leakey seguía en sus trece con la edad del 1470. Por eso, dicen Boyd y Silk que «Hasta hace relativamente poco, la mayoría de paleontólogos asignaban estos fósiles a la especie *Homo erectus*, basándose en su semejanza con los fósiles descubiertos previamente en Indonesia. Sin embargo, un número creciente de paleontólogos piensa que los fósiles de africanos son suficientemente diferentes para pertenecer a otra especie distinta» (2004, 368).

El primer fósil de esta nueva especie es el KNM-ER 3733 encontrado en 1976, a la altura de Koobi Fora, pero en la orilla este del lago. La capacidad media cerebral de todos los fósiles encontrados es de 800 cc. Lo importante de estos fósiles es, primero, que vienen acompañados con una nueva técnica, la llamada *industria Achelense* o el **Modo técnico 2**. Los primeros fósiles están vinculados al **Modo técnico 1**, pero, otros lo están el **Modo técnico 2**, el de las hachas bifaces, llamadas *Achelenses* porque fueron catalogadas por primera vez en 1854, en los yacimientos paleolíticos de Saint Acheul, una pequeña localidad de la Picardía francesa, cerca de Amiens, en el valle del río Somme, y después en numerosísimos

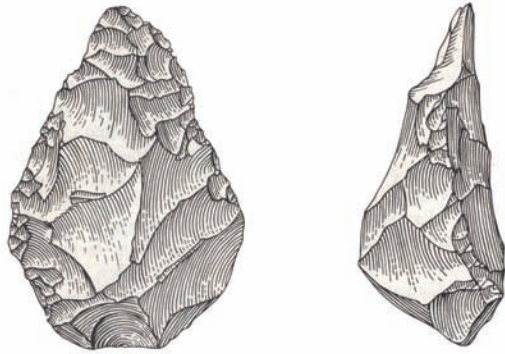


Figura 19. Hacha de mano típica.  
Tomada de Grünert, 92. Markkleeberg.

yacimientos europeos. En general, se conocía que el **Modo técnico 2** estaba vinculado al *Homo erectus*, pero no se sabía con precisión el origen de este Modo, que implica ya una elaboración muy premeditada desde un diseño nada azaroso. Si en los cantos tallados se podía pensar en algún azar, porque es muy posible que los cantos rodados incluso con un golpe fuerte con otro canto pudiera dar lugar a un filo cortante, incluso, que los golpes fueran sin un diseño previo, en el **Modo técnico 2** eso ya no es probable. Se requiere un plan de actuación muy calculado. Cada una de las superficies de la figura es resultado de un golpe efectuado con toda precisión. Con esta cultura hemos entrado en otra fase técnica.

Al poco de esos descubrimientos, en 1984, el miembro del equipo de Richard Leakey, Kimoya Kimeu, halló el esqueleto completo de un niño, el fósil KNM-WT 15000, llamado el Niño de Turkana o el Niño de Nariokotome, por el yacimiento en que fue encontrado (ver también fig. 6, p. 289), que desde entonces ha valido como el prototipo de la especie. Las proporciones de los brazos y piernas son semejantes a los humanos modernos que viven en las sabanas. Por eso se piensa que solo se mueve por el suelo, que ya no es en absoluto arbóreo. Aquí hay que mencionar también el esqueleto muy completo KNM-ER 1808, hallado mucho antes por el mismo Kimeu, que presentaba malformaciones en los huesos y que los expertos en anatomía atribuyen a una grave intoxicación por vitamina A, que solo parece posible haber contraído por un exceso de alimentación con hígado de algún animal depredador, cuyo hígado almacena toda la vitamina A de los hígados de los animales que come. Alan Walker y Pat Shipman lo cuentan en su libro, de 1996, *The Wisdom of the bones. In Search of Human Origins*. Este caso demuestra que el *Homo ergaster* era con toda seguridad carroñero,



Figura 20. Niño de Nariokotome, fósil KNM-WT 15000.

además en abundancia. Pero otro punto, muy importante, de este caso es que los autores aseguran que los indicios de la enfermedad en los huesos indican que hubo una osificación, que por tanto la mujer enferma tuvo que ser cuidada durante un tiempo. Todo esto sucedía en el Paleolítico inferior, hace en torno a 1,6 millones de años. Con esto tenemos una prueba de una conducta del cuidado ya en la cuna de la humanidad, una conducta que no se daría entre los primates, aunque Jane Goodall cuenta cómo la hija de la chimpancé Bee cuidó a su madre herida de un ataque de otros chimpancés «acicalando [grooming] a su madre y tratando de espantar las moscas de sus heridas», hasta que murió (Goodall, 1990, cap. 10, «War»). Por otro lado, en algún sitio cuenta del chimpancé discapacitado por la polio al que no esperaban los otros.

Ya en la década de los noventa en, 1991, se encontró en Dnamisi, Georgia, Asia, unas mandíbulas, que despertaron dudas sobre su adscripción. Los antropólogos españoles Rosas y Bermúdez de Castro las identificaron en 1998 como *Homo sp. indet. (aff. ergaster)*, es decir, *Homo* pero especie aún indeterminada, aunque tiene afinidad con el *ergaster*. Pero al año siguiente, 1999, se descubrieron ya dos cráneos, lo que permitió identificar plenamente la especie. De acuerdo a esos descubrimientos, se piensa que el *ergaster* emigró de África hace 1,7 millones de años. La posición geográfica de Dnamisi, a 42 grados de latitud, equivalente en España a la provincia de Palencia,

indica que el *H. ergaster* ya habitaba en ambientes absolutamente alejados de la zona de los trópicos, donde habían vivido hasta entonces los antepasados del *Homo*, es decir, los australopitecos. El *H. ergaster* sale de África y coloniza los diversos nichos ecológicos. Naturalmente para ello debe llevar un implemento nada desdeñable de herramientas y, sobre todo, debe controlar el fuego. Posiblemente este elemento fue uno de los primeros descubrimientos del *H. erectus*. También se ha comprobado ese control en el *H. ergaster* africano de Koobi Fora y Swartkrans (Boyd y Silk, 376).

En Eurasia el *Homo ergaster* evolucionó en la dirección del *Homo erectus*, género al que pertenecen los fósiles encontrados en China y Java, con los que empezamos la historia de esta tercera etapa de la humanidad. Estos *Homo erectus* tienen una cultura fundamentalmente del **Modo técnico 1**. Lo que indica que el *Homo ergaster* saldría de África antes de haber descubierto el **Modo técnico 2**, pero también terminaron por disponer de esa industria. Se pensaba que no se encontrarían en Asia estas bifaces achelenses, pero por fin se encontraron en Bose Basin, con una antigüedad de 800.000 años, por tanto ya en el Pleistoceno medio o paleolítico medio.

Hace unos 400.000 años aparece en África un *Homo* con un cráneo ya más parecido al moderno, y que también se encuentra en Europa, por ejemplo, en Petralona, en Grecia. Se trata del *Homo heidelbergensis*, que es seguramente una evolución ocurrida en África desde el *H. ergaster*. En Europa y centro de Asia este *Homo* evolucionó hacia el *H. neanderthalensis*. El *H. heidelbergensis* se dedicaba ya a la caza mayor. En la estación de Torralba-Ambrona (Soria) se encontraron incluso restos de la técnica de caza ahuyentando a los herbívoros por el fuego. También se han encontrado en Schöningen, Alemania, tres lanzas de madera endurecidas al fuego. En ese yacimiento son muy abundantes los restos de caballos que muestran marcas de despiece y descarnación, lo que da una idea de lo que ocurrió en él. En la orilla de un lago, hace 400.000 años, los habitantes pertenecientes al *H. heidelbergensis* podrían cazar caballos con estas lanzas escondidos entre los cañaverales de la rivera del lago.

Hasta hace relativamente poco, tanto el *H. heidelbergensis* como el Neandertal eran clasificados en la categoría de *H. sapiens*, a saber *H. sapiens heidelbergensis* y *sapiens neanderthalensis*. La razón era que su in-

industria lítica tenía rasgos muy avanzados, en el caso del Neandertal con unos logros técnicos considerables, el llamado **Modo técnico 3**, lo que se llama la técnica **Levallois**, aunque esta técnica aparece primero en África hace unos 300.000 años, posiblemente producida por el nuevo *H. heidelbergensis*, que demostró, además, el indudable dominio de las técnicas de caza. La capacidad craneal del Neandertal ya sabemos también que era mayor incluso que la nuestra. Pero cuando se les dio la denominación de *sapiens* aún no había claridad sobre la génesis de nuestra especie en África a partir de la evolución en ese continente, primero, del *H. ergaster* que se quedó en África y, luego, del *Homo heidelbergensis*, que por tanto es una especie unitaria que posiblemente provocó la extinción de todo el resto de los homínidos que pudieran haber sobrevivido hasta cuando el *sapiens* se expandió por Eurasia, hace unos 100.000 años. En Europa los neandertales pudieron haber mantenido alguna mezcla con los *sapiens* que venían de África, pero pequeña, lo que indicaría que eran interfecundables. De todos modos el Neandertal, ante, seguramente, el empuje del *Homo sapiens*, desapareció, probablemente en el extremo occidental de Eurasia, Gibraltar, a pesar de disponer sin duda de una vida social intensa. Por otro lado también se pudo extinguir por las duras condiciones climáticas de la época glacial Würm. Sabemos que enterraban, al menos frecuentemente, a los muertos. También parece haber evidencias del cuidado, pues hay esqueletos con signos de enfermedades o graves heridas con secuelas que exigían un cuidado para seguir viviendo, como se ve en varios esqueletos de Shanidar (Trinkaus, 1983), tal como vimos también entre en el *Homo ergaster*.

Incluso hay otra teoría plausible que conviene citar. Hay que mirar para entenderla el mapa (fig. 21). En él se expone la situación de Eurasia y África en los periodos interglaciares (izquierda) y en los glaciares (derecha). En los periodos interglaciares la temperatura sube y si exceptuamos la taiga, que sustituye a los glaciares, el semidesierto del centro de Asia y el desierto frío de la meseta del Himalaya, todo el resto de Eurasia y África están comunicados, es decir, permite emigraciones y movimientos de fauna y de homínidos, seguramente siguiendo a los animales que emigraban. La imagen de la derecha es un mapa de cómo debían de estar los continentes en la época glacial, en la que todo el norte de Eurasia estaba cubierta de hielo, luego grandes zonas, por ejemplo la mitad de la actual Francia, ocupadas por fríos desiertos; después, todo el centro de

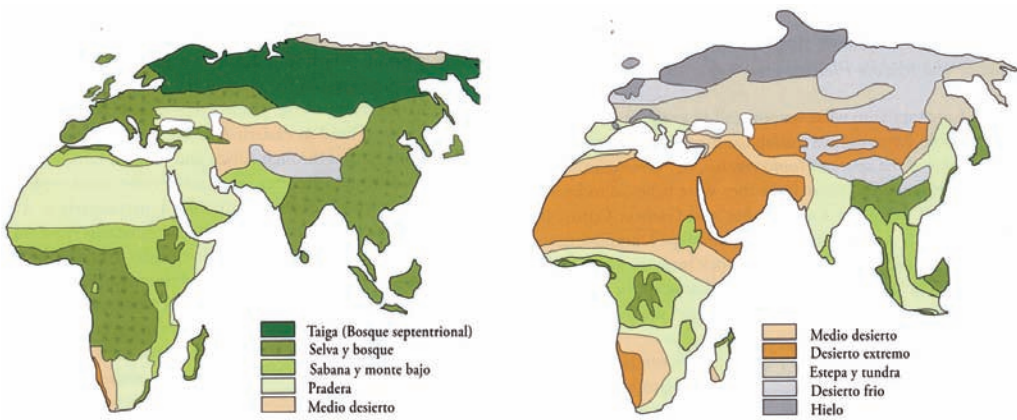


Figura 21. Mapas de la situación climática en los glaciares e interglaciares.  
(Adaptado de Boyd y Silk, pág. 380.)

África, Arabia, Irán, centro de Asia, por un desierto o semidesierto. En esas condiciones es muy posible que la vida homínida se extinguiera. No haría falta que el *H. heidelbergensis*, o el *Neandertal* fueran eliminados por los *sapiens*. La dificultad del clima pudo perfectamente acabar con ellos o con la inmensa mayoría de ellos<sup>19</sup>. En esos periodos glaciares por supuesto las islas de la Melanesia estaban todas unidas al continente asiático, aunque no el continente australiano, que incluía Tasmania y Nueva Guinea en lo que se llamó Sahul, que distaba unos 100 Km. del continente Euroasiático.

Veamos ahora cuáles son esos periodos interglaciares, desde poco menos de hace un millón de años, por tanto, en el Pleistoceno Medio, hasta hace 150.000 años, y luego en el Pleistoceno Superior, desde hace algo menos de 150.000 años. Si miramos la imagen de la figura 22, veremos que hay tres periodos cálidos, nos interesan los dos últimos, uno que abarca el interglaciar Mindel-Riss, de los 450.000 hasta los 200.000; luego, otro, el Riss-Würm, en torno a los 100.000 años. Es muy posible que los periodos glaciares prácticamente hicieran desaparecer las poblaciones de homínidos, ya que no quedaban muchos espacios habitables en Eurasia. Basta con ver

<sup>19</sup> Es lo que se deduce de los análisis de variación genética, que da una muy superior variación genética en África que en el resto, lo que quiere decir que fuera de Africa la población se había extinguido antes de o con la llegada del *Homo sapiens* y por eso no dejó diversidad genética. Ver Jorde *et alii*, 2000, 983.

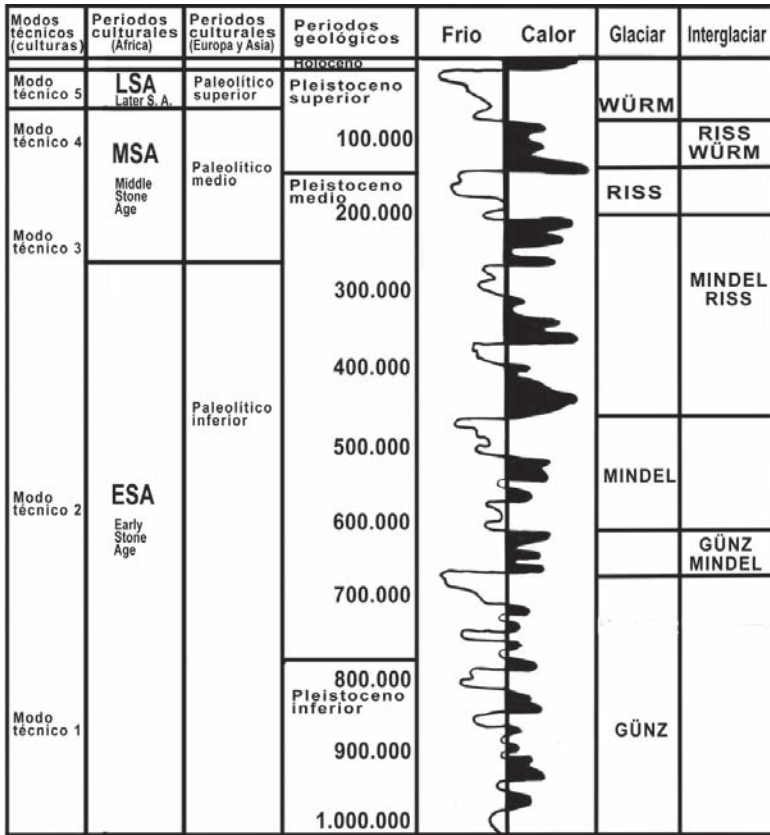


Figura 22. Correlaciones entre clima, periodos geológicos y culturales. (Tomado y adaptado de Arsuaga 1999, pág. 75.)

el mapa derecho de la figura 21 e imaginarse qué tenía que ser un invierno con temperaturas de muchos grados bajo cero, sin posibilidades apenas de conseguir alimentos. Por eso es razonable pensar que desde África emigraran de nuevo poblaciones en los periodos cálidos. Eso es lo que explicaría la distribución de los Modos técnicos. La primera emigración es del primer *Homo ergaster*, que lleva su **Modo técnico 1**. La segunda emigración sería del *Homo ergaster* que ya dispone del **Modo técnico 2**, que aparece en Eurasia a partir de hace 500.000 años, por tanto deben de proceder de una emigración ocurrida en el interglaciar Günz-Mindel. Por fin, el **Modo técnico 3** aparece, primero en África, hace unos 300.000 años y, posteriormente, hace unos 250.000 años, en el sur de Europa, dependiendo posiblemente de una emigración al final del periodo interglaciar Mindel-Riss.

También el **Modo técnico 4** aparece en África antes que en Paleolítico superior europeo, como se había creído, como inmediatamente veremos, hasta el año 2000.

### 3. LA ESPECIE *HOMO SAPIENS*

#### 3.1. El nacimiento del *Homo sapiens* en África

Llegamos a la cuarta etapa de nuestra evolución. Sin duda la más apasionante y por ahora la que más incógnitas ofrece. Todo el relato anterior, aun mantenido en sus trazos más generales, está destinado a poner a disposición del lector lo más importante de lo que la ciencia puede decir en la actualidad, y así operar en la filosofía sobreseguro. El relato, por ejemplo, de lo que debió de ocurrir hace seis millones de años obliga a ser muy prudente en las proyecciones que se han hecho desde la filosofía. He relatado con más detenimiento que el propio de los científicos en la actualidad el fraude de Piltdown o a las teorías de Arday porque en ambos están implicadas convicciones profundamente arraigadas en nuestras opiniones. Lo mismo ocurre con la teoría de Blumenberg, relativamente reciente y, sin embargo, de acuerdo al relato expuesto, difícil de mantener. También en el estudio de la génesis del *H. sapiens* se está invirtiendo mucho trabajo, pero no hay conclusiones convincentes. Es muy posible que la diferencia entre nosotros y el *H. ergaster* o incluso el *heidelbergensis* no sea sino de grado de competencia intelectual, y tal vez de mayor desarrollo lingüístico, sin grandes cambios. Pero, sobre la génesis del lenguaje no hay conclusiones seguras. Voy a exponer lo que en este momento más o menos sabemos.

Los fósiles más antiguos que se habían encontrado de *Homo sapiens* eran los cráneos que se encontraron en Herto, Etiopía, el llamado *Homo sapiens idaltu*. Estos fósiles fueron presentados el año 2003 como los *sapiens* más antiguos hasta la nueva datación de los anteriores. Estos cráneos podrían ser intermedios entre los humanos actuales y el *H. heidelbergensis*. Su edad se estima en 160.000 años (ver Boyd y Silk, 2006, 388). Pero el año 2008, la revista *Journal of Human Evolution* dedicó un número entero, el 55 (3), a reevaluar unos cráneos que habían sido encontrados muchos años antes, pero cuya datación se había mostrado errónea. Ahora, con las nuevas técnicas, en la nueva datación de esos cráneos, se les atribuye una antigüedad de 190.000 años. Se trata de fósiles encontrados en los



márgenes del río Omo, algunos ya en 1967 y 1974. Pero entonces aún no había un esquema de cómo había podido ser la secuencia de la génesis del *Homo sapiens*. Más aún, Richard Leakey, jefe de la expedición que los encontró, se queja de que, entonces, 1967, sus seniores y mentores —es decir, sus padres, Louis y Mary Leakey, y Clark Howel y Arambourg—, le reprocharon gastar el dinero en descubrir fósiles de hombres anatómicamente recientes, cuando tenía que buscar australopitecos. R. Leakey termina el prólogo al monográfico mencionado diciendo que le «gustaría que sus mentores y seniores estuvieran» con ellos para ver la utilidad de aquellos fósiles (Leakey, 2008, 359).



Figura 23. *Homo sapiens Idaltu*, u Hombre de Herto.

Se tardó mucho en datar correctamente estos hallazgos, porque a principios del siglo se los fechó como de hace 130.000 años (ver Boyd/Silk, 2004, 400). Pero las más recientes dataciones lo retrasan hasta los 190.000 años (Boyd/Silk, 2006, 356). La importancia de este retraso es suma. John J. Shea empieza su artículo en ese número 55 advirtiendo de que hasta hace poco se miraba «a la transición del Paleolítico Medio al Superior en Europa Occidental», como si fuera ahí donde se dio. Pero desde hace unos años se mira también para esta transición a África, y eso sí es muy reciente. En general hace muchos años que se tiene el convencimiento del origen de nuestra especie en África; pero no se tenían datos precisos, aparte de los cráneos de Palestina, que indicaban que hace unos 100.000 años ahí había *Homo sapiens*. Pero no se podía conectar esos *sapiens* con los africanos, por tanto no se sabía cómo y cuándo aparecieron esos humanos en Palestina.

Por eso esta datación es muy importante, porque demuestra que hace más de 200.000 años había ya humanos en África. Hay que pensar que el *H. ergaster* que se queda en África evoluciona hacia un *Homo* más avanzado, el *heidelbergensis* africano, y éste evoluciona hacia el *H. sapiens*, y que esta evolución ha sucedido hace más de 200.000 años, porque con estos descubrimientos queda claro que hace más de todos esos años en África ya vivía nuestra especie. Es posible que alguien se pregunte cómo se sabe que la evolución se dio en África. Pues bien, ahora se sabe, por el análisis del ADN de las mitocondrias, que todos descendemos de una Eva africana. Las mitocondrias son unos gránulos energéticos que rodean al óvulo de las hembras como reservas energéticas. También el espermatozoide lleva mitocondrias pero en él almacenan la energía que emplea y consume la cola para su movimiento y que, por tanto, cuando penetra en el óvulo ya no las tiene, así el óvulo fecundado solo posee las que provienen del óvulo, por tanto, de la madre. Las mitocondrias tienen una pequeña cantidad de ADN. Por este método sabemos que todos tenemos mitocondrias de una Eva africana. Justo este hecho refuta de raíz la teoría de Coon sobre las razas, que ya he citado y que había sido reprimada por Milford Wolpoff (ver Boyd y Silk, 424). Por otro lado esta teoría de la Eva africana ha sido confirmada por un análisis de los genes del cromosoma Y que, como se sabe, es propio de los machos (ver Boyd y Silk, 433 y s.). Otra de las pruebas del origen africano es que la diversidad genética que se da en África es muy superior a la del resto del mundo, lo que significa que todos los habitantes del mundo procedemos de un grupo que salió de África, donde llevaba ya bastantes años, quizás un par de cientos de miles, diferenciándose, al menos en relación con los que salieron de África.

Este *sapiens* se dispersó rápidamente por toda Eurasia. Los fósiles más antiguos en Eurasia podrían ser los de Kafzeh y Skuhl (Israel), a los que se atribuye en torno a 115.000 años, lo que se corresponde con un periodo cálido (Riss-Würm). Estos *sapiens* pudieron convivir miles de años con los neandertales, aunque también pudieron extinguirse con la explosión del volcán Toba, hace unos 73.000 años. Entonces se generaría un cuello de botella de la población, que sólo con nuevas migraciones de África se superaría. De ahí la escasa diversidad genética de nuestra especie actual comparada con la gran diversidad que se da en África. El *sapiens* llegó a Australia hace 60.000 años. Hay restos también en Asia, por un lado, en Sri Lanka, pero lo más interesante, cerca del círculo polar ártico, donde las

temperaturas podrían bajar más allá de los  $-50^{\circ}$ . Por supuesto, en el oeste de Eurasia está muy documentado. El conocido nombre de Cromagnon, con el que podría ser denominado este *sapiens*, procede del lugar donde fueron descubiertos fósiles de esa especie.

### 3.2. La hipótesis del gran salto y su plausible refutación

Las denominaciones de las culturas propias de la prehistoria están hechas fundamentalmente para las culturas líticas tal como se iban descubriendo en Europa y no es fácil encajarlas con los datos africanos. Por lo general, el Paleolítico superior coincidía con las técnicas más elaboradas propias del *Homo sapiens sapiens*, u Hombre de Cro-Magnon. Las técnicas se basan en el trabajo de láminas, en las que consiguen logros muy considerables. Se ha llamado a esta técnica el **Modo técnico 4**, que sería propio, en todo caso, de muchos de los habitantes de Eurasia. En África el tema es más complejo porque, si el **Modo técnico 4** se da en Eurasia en los últimos 40.000 años, en África es distinto porque esos modos llevaban bastante más tiempo.

Pero la explosión cultural del Paleolítico superior en Europa llevó a una teoría, mantenida hasta hace poco como la más plausible, de que el *Homo sapiens* europeo es protagonista de una revolución técnica debida a algún cambio en las capacidades cognitivas, que es lo que lleva realmente al humano que conocemos. Según esa teoría, el humano pleno no es tanto el *Homo sapiens* ya perfectamente configurado desde una perspectiva anatómica, sino, dentro de este, un humano, con alguna pequeña modificación cerebral que llevaría a un mayor manejo de los símbolos, fundamentalmente en relación con la perfección del lenguaje; este sería el que genera la revolución evolutiva-cultural que nos caracteriza. Esta es la teoría que, en 1989, defendió Richard Klein en su libro *The Human Career: Human Biological and Cultural Origins*, y luego, ya en 1992, Jared Diamond en su conocido libro *El tercer chimpancé*. Los defensores del modelo conocido como la «Revolución humana» afirman que los comportamientos humanos modernos aparecieron repentinamente, y casi simultáneamente, en todo el Viejo Mundo alrededor de hace 40 o 50.000 años.

Ahora bien, en el año 2000, Sally McBrearty y Alison S. Brooks publicaron un largo artículo de ciento diez páginas, que salió como número

especial del ejemplar 39 de la *Journal of Human Evolution*, «The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior», en el que achacan a la teoría de la «revolución humana» un sesgo eurocéntrico por ignorar los considerables logros que se habían dado en África antes de que aparecieran en Europa. El resultado de sus largas y bien argumentadas consideraciones es que: «Creemos que el modelo de la “Revolución humana” es totalmente inconsistente» (p. 454). Su argumentación se basa, primero, en mostrar el eurocentrismo de las categorías del Paleolítico, que solo valdrían para el Paleolítico europeo. Cierto que en Europa aparece el Paleolítico superior, con unos productos altamente novedosos y eficaces, pero esas categorías no son aplicables a la prehistoria africana, que ya en 1920 había establecido las tres categorías básicas, la ESA, MSA y LSA (Earlier, Middle y Later Stone Ages), Edad de la piedra antigua, media y última, como categorías que no se corresponden con las europeas.

La cuestión estaba en que los logros del Paleolítico superior europeo —que aparecieron en Europa de repente, además, coincidiendo con la extinción de los neandertales, que representaban una tecnología del Paleolítico Medio (la cultura musteriense), tecnología que por supuesto se da en África en la LSA, en la última edad de la piedra—, en África se dan mucho antes, de manera que al identificar esos logros propios del Paleolítico superior con la aparición del hombre pleno, en África se darían ya progresivamente desde la Edad Media de la piedra, ya en la época de la MSA. El largo texto de las profesoras McBrearty y Brooks expone de modo minucioso todos los lugares de África en los que se encontraron pruebas de lo que en Europa eran logros del Paleolítico superior. Incluso uno de los indicios más importantes del desarrollo del pensamiento simbólico, que sería el uso ya de pigmentos, el ocre, que en Europa habría aparecido hace unos 32.000 —cierto que en las pinturas maravillosas de la cueva de Chauvet<sup>20</sup>—, en Sudáfrica se pueden constatar hace ya 77.000 años, incluso mucho antes (ver McBrearty y Brooks, p. 528). En la tabla 3 (p. 492) se exponen todos los indicios del *Homo sapiens* que se habían dado como propios del Paleolítico superior europeo. Pues bien, en el amplio texto se muestra que todos ellos aparecen en la Edad Media de la piedra (la MSA) en África:

---

<sup>20</sup> La cueva se descubrió en 1994. Merece la pena ver el documental en 3D *La cueva de los sueños olvidados* en que Werner Herzog (2010) nos trasmite la inmensa belleza de esas pinturas.

### **Formas arqueológicas del comportamiento humano moderno**

#### **Ecología**

- Extensión del área campeo a regiones antes desocupadas (Bosque de tierra baja tropical, islas, el norte lejano en Europa y Asia)
- Ampliación del rango de la la dieta

#### **Tecnología**

- Nuevas tecnologías líticas: hojas, microláminas, hoja de respaldo
- Normalización dentro de categorías de herramienta formales
- Herramientas para poner un mango y compuestas
- Herramientas con materiales nuevos, por ejemplo, hueso, asta
- Herramientas para propósito especiales, por ejemplo, proyectiles, elementos geométricos
- Aumento de los tipos de herramientas
- Variación geográfica en categorías formales
- Diferencia temporal en categorías formales
- Control más grande del fuego

#### **Economía y organización social**

- Adquisición de larga distancia e intercambio de materias primas
- Selección de materias primas exóticas
- Caza especializada de animales grandes, peligrosos
- Planificación y estacionalidad en la explotación del recurso
- Reocupación del sitio
- Intensificación de la extracción de recursos especialmente acuáticos y de verdura
- Redes de intercambio de larga distancia
- Grupo y identidad - identificación individual a través del estilo de artefacto
- Uso estructurado del espacio nacional

#### **Comportamiento simbólico**

- Estilos de artefactos regionales
- La decoración de identidad, los adornos por ejemplos cuentas de collares y ornamentos
- Uso de pigmento
- Mellar e incidir objetos (hueso, cáscara de huevo, ocre, de piedra)
- Idea y representación
- Los entierros con artículos en la tumba, objetos, ocre, rituales.

Todos estos datos —incluida la caza de animales peligrosos como el jabalí, ya que hay pruebas de que los hombres de la Edad Media de piedra, de la MSA, los cazaba, por lo que no eran meros carroñeros, sino cazadores activos—, demuestran que los indicios del *Homo sapiens* aparecen en África al menos a lo largo de los últimos 200.000 años, por lo que, a falta de nuevos argumentos, quedaría totalmente rechazada la hipótesis del gran salto adelante propio del Paleolítico superior europeo.

### 3.3. El origen de nuestra especie: una cuestión debatida

Esto no obstante, también habría que explicar por qué el *Homo heidelbergensis* inició hace unos 300.000 años el camino hacia nuestra especie, un camino lento, y que empieza a mostrar sus efectos hace unos 150.000 años. El tema sigue siendo muy debatido en cuanto a las razones. Si lo que caracteriza a nuestra especie es el uso masivo de las funciones simbólicas, en especial el lenguaje de doble articulación, semántica y sintáctica, ahí es donde se puso el énfasis para poder establecer hipótesis sobre cómo pudo pasar de una fase anterior a nuestra especie. Se da por hecho que tuvo que haber alguna mutación pues el cerebro siguió con su aumento, y sobre todo poco a poco la cultura se fue enriqueciendo con diversos usos, hasta aparecer, ya en el Paleolítico superior, un dominio técnico y artístico que nos hace decir que ese humano no era en absoluto diferente de nosotros.

El tema, sin embargo, ha resultado más complicado de lo que parecía. No hay acuerdo casi se podría decir en nada, tanto que en el manual que tanto estoy citando de Boyd y Silk aparece un dato de lo más sintomático: en la edición traducida al castellano hay un capítulo dedicado al lenguaje, que, a todas luces, es la seña de identidad de nuestra especie, lo que supone que las otras, incluido el *Homo heidelbergensis* y el neandertal no tendrían un dominio como el nuestro. Pues bien, los estudios más recientes ponen en duda incluso eso, de manera que en la cuarta edición en inglés de este mismo manual se ha suprimido ese capítulo sobre el lenguaje. En el libro de Tim J. Crow *La especiación del Homo sapiens moderno*<sup>21</sup> se pueden ver las discrepancias sobre el tema. En el libro se trata de exponer el cambio que pudo llevar a la génesis de nuestra especie, partiendo de que la aparición del lenguaje es lo más importante de esa génesis. Esta aparición se pone en relación con la aparición masiva también, aparentemente propia de nuestra especie, de la lateralización cerebral, el predominio del hemisferio izquierdo en el control del lenguaje. La génesis de esa lateralización estaría en relación con la aparición de un gen que la controla. Son muchos los esfuerzos que en el libro se despliegan para mostrar cómo se pudo dar la aparición de ese gen que afectaría a los cromosomas XY. El editor del li-

---

<sup>21</sup> La suerte de este libro es un indicio del interés que despierta el tema. El libro, que recoge las actas de un Congreso del año 2000, se publicó, con bibliografía actualizada, el año 2002. La traducción española salió en 2005. La edición inglesa fue reimpressa por dos veces en 2003, año en que se hizo una edición en rústica. En 2006 fue reimpresso otra vez.

bro, Tim J. Crow, es un ferviente defensor de esa tesis. Sin embargo, tanto la tesis de Bickerton sobre la génesis del lenguaje como el texto de Norman D. Cook sobre la necesidad de colaboración de los dos hemisferios en el desarrollo del lenguaje parecen cuestionar las tesis de la lateralización.

Bickerton propone las bases primates para el lenguaje, con lo que no sabemos hasta qué punto no existió un protolenguaje en las especies *presapiens*. Ya sabemos que en los primates se da claramente una semántica, que puede ser más o menos rica. De hecho, hay especies, por ejemplo, los monos tota, que indican con diferentes señales el tipo de depredador que se acerca, bien un felino, una serpiente, una rapaz o un papión, que habitualmente también los caza, incluso un observador humano (Gómez, 2005, 150; Diamond, 1992, 204); según la señal, adoptan el resto de los monos un comportamiento u otro. Es decir, sus gritos conllevan un significado que entienden los coespecíficos. Conductas de este tipo se dan en varias especies de primates. También se puede echar mano del experimento de Emil Menzel, quien enseñó a un chimpancé dónde estaba escondido un objeto en un gran espacio exterior, mientras los otros chimpancés del grupo estaban encerrados sin ver nada. Llevado el chimpancé informado otra vez al grupo, «Menzel descubrió que sus chimpancés, en efecto, se las arreglaban para comunicar a los demás la situación del objeto» (J. C. Gómez, 2005, 155).

Pues bien, según Bickerton (2005, 123 ss.), la teoría del altruismo recíproco de Trives exige la existencia de una sintaxis porque el altruismo recíproco conlleva un cálculo de la reciprocidad. No puede existir ese altruismo sin ser capaz de calcular quién hace qué a quién, y ya esa estructura es una estructura sintáctica porque incluye nodos formales de una estructura. El desarrollo del lenguaje exigía juntar la semántica, que ya existía, con la sintaxis que también existía. Si eso se daba entre los primates por separado, ¿cuándo se juntaron semántica y sintaxis para las señales? Por otro lado, todos los esfuerzos en el estudio de la lateralización quedan en entredicho desde el momento que se ve, por los diversos tipos de lesiones, que el hemisferio izquierdo controla el habla, pero el derecho controla la comprensión del habla, al menos en lo que no es literal, es decir, los significados generales y contextuales, que son necesarios para el lenguaje humano. Por tanto, se llega a la conclusión de que las razones de la génesis de la especie humana no están aún nada claras. Cada día pueden salir nuevas teorías. Sabíamos, por ejemplo, que el adelantamiento del parto es esencial en la especie para la constitución del cerebro. Diríamos que el parto se da

en un momento en que la cabeza aun puede pasar por el canal del parto. Pues bien, en la actualidad hay otra teoría que dice que es el metabolismo basal el que determina el momento del parto, ese momento en que la madre ya no puede alimentar más al niño sin peligro para su vida. La verdad es que tampoco se ve oposición entre ambas teorías. Lo mismo que la teoría de Falk sobre las tendencias a la cerebralización consiguientes a la postura erguida, que llevaría a un cambio en el sistema de refrigeración del cerebro por el conjunto de venas y que llevan a la tendencia a aumentar el cráneo. La teoría de Falk ha vuelto a tomar importancia en los últimos años. Todo esto indica la apertura de todos estos temas a la investigación, que hace que sea un campo sometido a considerables cambios. Un hecho, por ejemplo, que puede ser todo un síntoma de la movilidad de las teorías. En el libro reciente que ya he citado de Fernando Diez Martín se habla del *Homo ergaster* como la especie que exige el «nuevo contrato» que constituiría la familia humana: «Somos una especie sexual, con un permanente deseo sexual. Y eso se lo debemos a las mujeres: su disposición constante para el sexo ha estimulado también la excitación sexual permanente del varón. Y es solamente de esa forma cuando al hombre le podía compensar el intercambio de sexo por una colaboración intensa en el cuidado y la manutención de la cría» (2011, 133). Pues bien, ya sabemos que Lovejoy traslada ese pacto al *Ardipithecus*, a varios millones de años antes, porque sería una consecuencia de la postura bípeda. Por eso, hay que estar abiertos a la investigación científica sobre esta apasionante historia.

Así, sigue siendo una cuestión pendiente el tema de la especiación del *Homo sapiens*. Incluso no se debe olvidar nunca las competencias que la educación desarrolla en un nicho cultural. Basta estar abierto a las competencias que adquieren algunas mascotas sumamente alejadas de lo que ocurre en el medio natural, por ejemplo, la capacidad que algunos perros tienen de señalar al humano la necesidad de hacer determinadas acciones. Quiere ello decir que en la vida animal hay competencias que solo se desarrollan en un medio determinado, en el caso humano, en un medio cultural. Eso tampoco quiere decir que nuestras competencias estén ya en los primates. Por mucho que se haya querido enseñarles, sus límites en el reconocimiento son patentes.

Una investigación en la actualidad de futuro es la influencia del lenguaje materno (*motherese*) en el niño. En ese lenguaje se modulan las vocales y consonantes de manera que se le facilita al niño la adquisición del mis-



mo, pero no hay duda de que en los dos primeros años de vida el cerebro del niño, ayudado por los estímulos del nicho socio-familiar y cultural en el que vive, desarrolla la competencia lingüística, que es la que lo hace plenamente humano.

Hay una experiencia sumamente ilustrativa para ver la capacidad lingüística de los humanos, el nacimiento de los lenguajes pidgin y los lenguajes criollos. Todos suponen ya la capacidad lingüística desarrollada en una familia o grupo humano, es decir, haberse educado en un medio lingüístico. La pérdida de esa experiencia puede tener consecuencias dramáticas. No tenemos experiencias rigurosas de niños «lobos». El de Aveyron es un caso sometido a muchas reservas porque las cicatrices que mostraba el niño no eran de la vida en la selva sino de malos tratos, con lo que el caso tiene una vertiente incontrolable. Es Bickerton el que ha estudiado el desarrollo de los lenguajes criollos desde los pidgin para llegar a la conclusión de que en el *Homo sapiens* hay un modelo lingüístico básico que actúa en el desarrollo de los lenguajes criollos, como el neomelanesio, que en poco más de un siglo ha pasado de una lengua pidgin a ser la lengua oficial de Nueva Guinea, isla en la que conviven 700 lenguas aborígenes y que impedirían cualquier posibilidad de comunicación (Diamond, 1992, 220 ss.). El neomelanesio, una vez que funciona como lengua materna, desarrolla todas las posibilidades de cualquier otro idioma. Evidentemente, esta posibilidad demuestra hasta qué punto el dominio del lenguaje es genético. Cómo se ha desarrollado, qué cambios ha habido para ello, está aún sometido a estudio.

Desde hace 300.000 hasta hace unos 100.000 en Eurasia vivía un descendiente del *H. erectus* y al final ya el hombre de Neandertal. Hace unos 120.000 el *H. sapiens* proveniente de África se instaló en el Medio Oriente. Ya usaba alimentación marina. Es posible incluso que pasara por el mar muerto resecaado en el periodo glacial Riss (ver fig. 22). Esa invasión pudo ser aniquilada por la explosión del volcán Toba, que produjo hace 73.000 años un invierno volcánico de más de un lustro. Es posible que solo poblaciones muy marginales y de África se salvaran. A partir de entonces, el *H. sapiens* vuelve a salir de África ya con unas competencias cognitivas altas, y consigue poco a poco establecerse por todo el Viejo Mundo. En algunos sitios ¿llegó a convivir con los neandertales autóctonos? En todo caso, ese *H. sapiens* ya era plenamente humano como nosotros.

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La bibliografía sobre este apartado es inmensa. En realidad se puede seguir en la que yo he utilizado en este apartado que relata una historia apasionante. Por otro lado, es un campo muy sometido a cambios. Los textos de hace veinte años pueden, aunque no siempre, estar ya caducados. Eso es lo que ocurre a los textos muy dependientes de los descubrimientos e interpretaciones de esos descubrimientos. Es un campo en el que las teorías van y vienen con una inmensa rapidez. Hay un montón de revistas en inglés de máximo rango científico publicando continuamente documentadas investigaciones sobre todo ello.

Personalmente los libros de Arsuaga me parecen de lo más atractivo. Sus esquemas son por lo general brillantes. De lo más reciente, el librito que he citado de Fernando Diez Martín es de lo más actualizado y asequible. No en vano a los pocos años de editarse se ha necesitado una segunda edición. Por otro lado, los libros de Franz de Waal son, además de geniales, interesantísimos para tomar nota de una realidad que hasta hace poco, muy poco, había sido ignorada por la filosofía. Es increíble lo que se aprende con sus libros y, por otro lado, el terror que da cuando se conoce lo que somos capaces de hacer a los animales, partiendo en gran medida de la idea cartesiana de que son autómatas. Hasta qué punto son un yo-sujeto, como decía Husserl, se ve leyendo cualquiera de los muchos libros de Franz de Waal, tal vez el más asequible es *El mono que llevamos dentro*, de 2005.

## EJERCICIOS PRÁCTICOS

1. Por qué es importante estudiar el comportamiento de los primates.
2. Exponga en diez líneas lo que supone la nueva interpretación del *Ardipithecus*.
3. Quién es el autor primero de los «choppers»
4. Qué representa el *Homo ergaster*
5. En definitiva, ¿dónde surgió la especie *Homo sapiens*?

## Tema XII

# El «biograma» o naturaleza humana: una cuestión polémica y los límites del naturalismo

1. Importancia del tema en la filosofía actual.
  - 1.1. Peculiaridad y dificultad de la pregunta por la naturaleza humana.
  - 1.2. Planteamiento del tema.
  - 1.3. Dificultad del tema y posible metodología para su estudio: los dos conceptos de cultura.
2. Límites de la pregunta sobre la naturaleza humana.
  - 2.1. Grupos homínidos *presapiens* y la prohibición del incesto.
  - 2.2. La irrupción de la cultura en la naturaleza.
3. La naturalización del ser humano: el *homo faber* o el comportamiento del ser humano desde una perspectiva estratégico-funcional.
  - 3.1. Razón estratégica funcional.
  - 3.2. Sentido preciso del concepto estratégico-funcional o de la instrumentalización de la razón.
  - 3.3. La problemática del animal y el animal humano: Heidegger y Ortega.
  - 3.4. Los dos comportamientos irreductibles a lo biológico o el nuevo nivel del *homo sapiens*.



Uno de los temas fundamentales de la antropología biológica en su relación con la filosofía, y especialmente con la antropología filosófica, es el que se refiere a la naturaleza humana. Son muchos los asuntos que esa cuestión, incluso ya la mera palabra, suscita. Vamos a dedicar el presente tema a estudiar algunas de las facetas que se incluyen en esa pregunta, porque todo lo que la biología pretende decirnos sobre el ser humano se refiere al tema de cuál es su naturaleza, y cómo ha llegado a ser esa naturaleza. Como con gran precisión decía Kant, esta antropología tiene la misión de exponer lo que la naturaleza ha hecho de nosotros, por tanto, darnos **nuestra naturaleza**. Un dogma, sin embargo, de la antropología filosófica de los tiempos modernos es que lo más definitorio del ser humano no estaría en lo que la naturaleza ha hecho de nosotros, es decir, en nuestra naturaleza, sino en aquello que la desborda. Incluso un filósofo de gran relieve en el terreno de la reflexión antropológica, Ortega y Gasset, llega a decir que el ser humano no tiene naturaleza sino historia (VI, 57, 64, 73). Precisamente, uno de los libros más provocativos de la actualidad al respecto, el libro de Steven Pinker, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana* (2002), empieza citando esta opinión de Ortega y Gasset para ilustrar el prejuicio usual respecto a la inexistencia de una naturaleza humana. En el primer apartado comentaremos la importancia del tema, tratando de delimitarlo y reflexionar sobre el modo de abordarlo. En el segundo veremos el sentido y los límites de la «naturalización» de lo humano, es decir, de pensar al ser humano solo desde lo que la naturaleza ha hecho de nosotros. En el tercer apartado veremos hasta qué punto la vida humana desborda cualquier planteamiento naturalizante.

## 1. IMPORTANCIA DEL TEMA EN LA FILOSOFÍA ACTUAL

### 1.1. Peculiaridad y dificultad de la pregunta por la naturaleza humana

Es curioso que el actual conjunto académico que llamamos filosofía sea incapaz de incorporar temas que movilizan intensamente la propia reflexión filosófica en un momento determinado. Si se preguntara a un filósofo profesional dónde trataría más adecuadamente la cuestión de la naturaleza humana, nos encontraríamos con respuestas de lo más dispares, desde la que nos negaría la pertinencia misma de la pregunta (sería tal vez el caso de Ortega), hasta la que nos diría que ése es un tema presente en prácticamente toda la filosofía, ya que, como diría Kant, toda la filosofía se resume en la pregunta de qué es el ser humano, aunque luego el mismo que da tal respuesta nos prohibiera tratarla en lugar específico, porque, en el fondo, no habría tal naturaleza. Habría quienes nos dijeran que ése es un tema de la antropología biológica, por lo que no sería una pregunta filosófica puesto que quien la responde es sencillamente el científico, por tanto es un tema exclusivamente científico. Además, dado que para muchos la antropología filosófica parece claramente una materia filosófica de segunda, la pregunta por la naturaleza humana parece también de cualquier modo una pregunta de segunda. Por otro lado no se puede olvidar que uno de los libros más influyentes de la filosofía moderna es el *A Treatise of Human Nature*, de Hume, aunque luego trate del conocimiento (libro primero); las pasiones (libro segundo) y la moral (libro tercero).

Sin embargo, la persistencia de la pregunta desde el Renacimiento — por no citar a Platón, Aristóteles, San Agustín o Santo Tomás, aunque en el caso de estos últimos se habla de una esencia *física*, por tanto, *natural*, incluyendo en el caso de Tomás de Aquino, la poco «natural» creación del alma por Dios— hasta nuestros días debería hacernos reflexionar sobre nuestra concepción de la filosofía. De todas maneras sería adecuado preguntar si esta es una cuestión que pueda tener en la actualidad un peso mayor o menor del que, por ejemplo, tenía en el siglo XVIII. Para responder a esta pregunta en una clara dirección me bastará con referirme a una nueva orientación de la polémica, que se puede ilustrar desde el libro que Celia Amorós publicó hace ya casi treinta años, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, y, en general, cada uno con sus matices, desde los estudios sobre el género, por ejemplo, de Judith Butler. En el primer caso, en efecto, todo el libro de Celia Amorós pivota en torno a la cuestión de la «naturaleza humana»; su eje

central radica en la demostración de que la cultura supone una redefinición de la naturaleza, de modo que esta ya no puede ser utilizada como norma; mas eso significa decir que es una ilusión pensar en una «naturaleza humana», dado que nunca es naturaleza sino cultura. Todo el argumento de Celia Amorós consistirá en mostrar que en la consideración de la mujer se comete el error que antes hemos denunciado ya con Engels en el darwinismo, proyectar en la naturaleza la sociedad, para luego convertir la naturaleza en norma (cfr. Celia Amorós, 1985, pp. 30, 33 s., 141, 146). En cuanto al caso de Judith Butler, principalmente en su libro *Gender Trouble* (1990), su teoría performativa del género iría mucho más allá, pues para ella:

El género es una construcción cultural; por consiguiente no es ni resultado causal del sexo ni tan aparentemente fijo como el sexo... Al teorizar que el género es una construcción radicalmente independiente del sexo, el género mismo viene a ser un artificio libre de ataduras; en consecuencia hombre y masculino podrían significar tanto un cuerpo femenino como uno masculino; mujer y femenino, tanto un cuerpo masculino como uno femenino.

Podríamos decir, por tanto, que la fisiología natural no parece contar para nada, pues el uso del sexo, que estaría muy cercano a lo que entendemos como «género», no tendría nada que ver con el sexo. Por eso dice que «No hay ninguna identidad de género detrás de las expresiones de género;... La identidad viene performativamente constituida por las mismas expresiones que son dichas para ser sus resultados» (Butler, 1990, p. 25). En otras palabras, el género es una interpretación o un producto; es lo que hacemos en determinadas ocasiones, antes que algo que seamos naturalmente, por tanto, de modo universal. La naturaleza humana se ha quedado, así, absolutamente muda. En su *Antropología* Kant distingue muy bien la cultura y la moralidad. Ya al final comenta que «la naturaleza [humana] tiende a ir de la cultura a la moralidad». Es decir, antes de la moralidad hay una cultura de supervivencia. (Kant, 1935, 285).

Hay otros muchos temas en los que se toca el tema de la naturaleza humana, para sacar conclusiones de la afirmación de la misma, por ejemplo, diciendo que somos malos por naturaleza, o agresivos por naturaleza. O que los hombres somos polígamos por naturaleza, o que la inteligencia es un rasgo natural heredado, por más que luego haya que cultivar. El curiosísimo caso de los gemelos llama mucho la atención y plantea retos



muy importantes a la filosofía y a la antropología filosófica. En todo caso obligan a no desdeñar la pregunta por la naturaleza humana.

En realidad, en el tema está presente la consideración de la relación de los humanos con el animal o, si se quiere, la consideración de la diferencia entre el humano y el animal no humano, dando por hecho, obviamente, que somos animales humanos. En este sentido expondré, aunque sea brevemente, algunos hitos importantes de este tema, advirtiendo que, como cualquiera de los otros temas, también este merece todo un estudio aparte. De todos modos ya mencioné (p. 270) la actualidad de este tema desde una perspectiva filosófica. Pondré especial atención en el tratamiento tanto de Ortega como de Heidegger, que con ciertas matizaciones, considero aún válidos.

## 1.2. Planteamiento del tema

Una cosa parece clara para nosotros, teniendo en cuenta la coherencia de los argumentos de la historia de la evolución de la especie humana, que LOS SERES HUMANOS NO HEMOS LLEGADO VÍRGENES a la sociedad humana; o expresado como una pregunta: dado que los prehomínidos tienen una naturaleza que no es muda, que se manifiesta en unos comportamientos que conocemos en los herederos de esos prehomínidos que en su momento fueron nuestros antepasados, ¿puede esa naturaleza ser abolida por la adopción de la cultura? Y puesto que lo que estamos diciendo tiene su concreción en las condiciones de vida, se puede preguntar si la prematuridad, que es consecuencia de las nuevas condiciones del bipedismo, supone la TOTAL —ahí está la clave— plasticidad del ser humano, o si esta plasticidad solo actúa dentro de unos marcos que supondrían o constituirían nuestra «naturaleza». De todos modos, parece claro que los problemas que aquí se tocan no carecen de importancia; e incluso aún me atrevería a ir más allá: a mi entender con estas preguntas se tocan problemas que nos atañen tanto que me parece que son verdaderamente básicos de la reflexión filosófica y, además, de acuerdo a lo expuesto, de rabiosa actualidad.

Ahora bien, ¿cómo abordar esta cuestión? Además, cabe preguntar si es una cuestión de la antropología biológica o de la antropología filosófica, es decir, de una *ontología del ser humano*. De hecho, en la antropología tradicional este tema se trataría en la última parte, en la que se aborda la cuestión de la esencia del humano, que, según la tradición, constaría de «alma»

y «cuerpo». Precisamente todo el sentido de la antropología filosófica, en sentido tradicional, radica en última instancia en mostrar la imposibilidad de derivar el «alma» desde el mundo animal y, en consecuencia, en mostrar la limitación de una antropología biológica que explique al ser humano totalmente. Para los filósofos-teólogos «tiene que haber en el hombre un “momento óntico” que respalde **objetivamente** su inalienable singularidad frente al resto de lo real», como dice J. L. de la Peña (1983, 209). Desde esta perspectiva, la pregunta por la naturaleza humana equivaldría a la pregunta por ese momento óntico peculiar del ser humano que, por definición, debe superar a cualquier otra realidad del mundo. Sabemos, por nuestra formación religiosa, que ese momento óntico peculiar ha sido identificado en la tradición religiosa y filosófica tradicional con el «alma», o principio divino (en algunos griegos), o creado directamente, y para cada uno de nosotros individualmente, por Dios en el cristianismo, y que por ser indivisible no podría morir —corromperse, disolverse, porque solo lo compuesto se puede corromper— por lo que sería inmortal ónticamente.

Pero desde una perspectiva que considere de un modo serio los resultados de la ciencia, tal como hemos defendido en los capítulos anteriores, la pregunta por la naturaleza humana se plantea en un nivel biológico, el mismo en el que también estaría planteada la pregunta por la anatomía humana o la pregunta por la naturaleza animal del ser humano. Es que desde cualquier punto de vista no podemos saber plenamente qué es el ser humano mientras no sepamos qué es el humano biológicamente. Y responder a esta cuestión no entraña una tarea fácil. En cuanto el humano es un ser natural, en el sentido antes mencionado, debemos saber qué es lo natural del humano.

### **1.3. Dificultad del tema y posible metodología para su estudio: los dos conceptos de cultura**

Mas cómo saber cuál es la naturaleza humana si la naturaleza humana está mediatizada por la cultura. La explicación ofrecida en el tema diez, de que la cultura nos ha hecho, no significa que no haya naturaleza, sino que ésta ha incorporado exigencias propuestas por la cultura, convirtiéndose en naturaleza. Si cada época —de las perdidas en la oscuridad de los tiempos, al menos ya en la segunda y tercera etapa de la evolución—, tiene un nivel de naturaleza y otro de cultura que, de algún modo,

termina siendo incorporado en la naturaleza, es cierto que también ahora tendríamos un nivel de naturaleza y otro de cultura. Sin embargo, es sensato preguntarse si, dado el desarrollo de la cultura, la complejidad del aprendizaje humano, del que sabemos por el sencillo expediente de conocer, por la antropología cultural, la enorme diversidad del ser humano, ¿es posible aún conocer esa hipotética naturaleza humana? ¿Se puede decir siquiera que en la actualidad la haya, más allá de la estricta anatomía y fisiología, o que, en todo caso, sea algo significativo? O ¿no estará toda naturaleza mediada y definida por la cultura, desde la cual nunca podríamos volver a la naturaleza, porque está irremediabilmente hollada por la cultura? Esta pregunta es coherente con el hecho que señala Celia Amorós de que es imposible el camino inverso al de la falacia naturalista. Porque, si no es posible pasar del es, de lo que las cosas son, al debe, a lo que las cosas deben ser, —paso que afirma la falacia naturalista—, tampoco sería posible recorrer el camino inverso, el del debe al es (Amorós, 1985, 171). Si estamos en la cultura, que ha introducido un orden en la naturaleza humana, esta nos resulta ya inasequible, inalcanzable, porque no existe más que *culturalizada*, es decir, mediada por la cultura. Como decía Frans de Waal, «la naturaleza humana prístina es como el Santo Grial: eternamente buscado, nunca encontrado» (2007, 106). Algo así se puede entender cuando se habla de que ya no estamos en un mundo darwiniano, en el que funcione la selección natural o sexual. Es la cultura la que ha asumido todas estas funciones.

Cabalmente la objeción que C. Amorós hace a Marx consiste en no haber pensado la reproducción —las relaciones familiares y entre los sexos— bajo el signo de la mediación (Amorós, 1985, 253), es decir, como algo cultural, sino como algo natural. En esto Judith Butler es absolutamente clara y contundente. El sexo fisiológico no determina ningún comportamiento de género. Porque este es cultural, «performativo», social y culturalmente construido, el sexo no determinaría, según ella, nada.

Sin embargo, en un momento apunta Celia Amorós una salida a la dificultad aparentemente insalvable, salida que ciertamente no está mencionada por ella como salida posible sino todo lo contrario, como salida frustrada. A mi modo de ver, sin embargo, no es tan frustrada; y creo que todo lo que llevamos dicho, sobre todo en el tema anterior, no nos puede dejar indiferentes, pues no se puede olvidar toda la investigación que está surgiendo en torno a ese tema. En efecto, rechazando el recurso a la biología

para explicar «por qué son los hombres los que intercambian a las mujeres y no a la inversa, que es la teoría de Lévi-Strauss para explicar el parentesco, dice que «la respuesta a este interrogante no la tiene ni Lévi-Strauss ni nadie», prefiriendo no enredarse en «discusiones tan tediosas como inútilmente abstractas, cuando no mal planteadas, acerca del origen de la opresión» (1985, 121). Remitirse a la biología, como hace Shulami Firestone:

... no es sino un círculo vicioso y una forma de escamotear el problema; la explicación de un fenómeno cultural no puede ser un hecho biológico, la biología está aquí desde siempre redefinida por la cultura: para volver a encontrarla en estado puro tendríamos que dirigirnos a las sociedades animales. Pero, justamente, lo que ocurre en estas sociedades poco nos explica acerca de las sociedades humanas. [porque] Una explicación en términos de determinismo biológico o bien es tautológica y nos explica hechos biológicos, no hechos culturales, o bien es insatisfactoria como explicación, porque es la redefinición cultural del fenómeno lo que debe ser explicado (ib.).

La cita es larga, pero merece la pena, ya que en ella se expresa con gran claridad tanto las dificultades del tema planteado así como lo que yo considero un prejuicio en torno a nuestra visión sobre las relaciones entre la naturaleza y la cultura, pues el corte entre naturaleza y cultura no parece ser tan tajante como se podría deducir de este texto. La antropología biológica actual está demostrando ese camino de ida —de la naturaleza a la cultura— y de vuelta, —de la cultura a la naturaleza. Si no hay corte tan tajante, y a pesar de eso Celia Amorós postula la imposibilidad de llegar a la parte natural, debe ser porque tal vez se entienda como cultura solo el reino del deber-ser, el de la ética, que aparece en la crítica a la falacia naturalista. Mas entonces no cabe el paso de la naturaleza —por estar ya culturalizada— a la ética (esta como cultura en el sentido del deber ser). Parece que, según esa concepción, la cultura normativa sería la única, del mismo modo que el conocimiento evidente, es decir, verificado con criterios de certeza y seguridad, sería el único, como si no hubiera otro nivel de conocimiento anterior no sometido a ese control ya regulado normativamente. Esa es la razón de la última cita de Kant, distinguir la cultura de la moralidad. En la cultura lítica no hay necesariamente ética, siendo, sin embargo, cultura.

Cierto que de una situación de hecho, lo que es (naturaleza culturalizada, por tanto cultura) y lo que fue (pura naturaleza), no se puede deducir una situación de derecho, pero SÍ SE PUEDEN DEDUCIR ALGUNOS MARCOS DE

ACTUACIÓN (en este sentido me parece equilibrada la postura de Michael Ruse en torno al sexismo de la sociobiología — ver 1983, 148), siempre que se respete la totalidad de lo que es de hecho y se diseñen metas de actuación, que no parece que sea disparatado ni sexista verlas también naturalmente diseñadas en la fisiología del sexo. No toda cultura es un reino del «deber ser» ético. En la cultura hay un NIVEL FUNCIONAL BÁSICO en el que no hay aún ética alguna. Incluso, creo que podemos decir con seguridad que la cultura empezó con ese nivel funcional, que es el que se va incorporando en el organismo al seleccionar las mutaciones más en consonancia con la utilización de instrumentos que la cultura funcional iba poniendo a disposición de los grupos de homínidos. Este punto de vista tiene más alcance que el que se le puede conceder en este momento, porque también nos va a servir para evaluar la posición de Ortega al pensar el proceso evolutivo de la vida animal a la vida humana mediante la técnica como un paso en el que las necesidades quedarían tan redefinidas que prácticamente desaparecerían a la hora de determinar la cultura y la vida humana

Y ahí entra la salida que antes he anunciado. Menciona Celia Amorós que la naturaleza pura solo la podemos encontrar en las sociedades animales. Pues bien, me permito preguntar si no tiene para nosotros su estudio ningún interés antropológico-filosófico, aparte de la curiosidad que pueda suscitar. Si queremos estudiar los mecanismos perceptivos, investigamos tanto en psicología animal como en psicología humana, por cierto, evaluando positivamente la ventaja de la psicología animal (*supra*, p. 237), por no introducirse en ella los prejuicios propios; ¿no será también sumamente ilustrativo y necesario acercarse a las sociedades animales y compararlas con las nuestras para ver los mecanismos mediante los cuales se ha podido pasar de esas sociedades a las nuestras? ¿Quiere esto decir que debemos proyectar primero en ellas nuestra sociedad para después derivar de ellas normas sobre nuestras sociedades?

Creo que no se trata de eso, sino más bien de un EXPERIMENTO DECONSTRUCTOR a partir del que podemos conocer efectivamente por qué fueron hombres quienes dominaron e intercambiaron mujeres y no al revés. Podemos en definitiva acercarnos a la naturaleza humana, por más que este acercamiento deba ser efectuado con todas las reservas para no dar por naturaleza lo que es por cultura. Ni que decir tiene que muchos de los temas expuestos en el tema anterior es una muestra de este procedimiento. A continuación de la cita anterior sobre el santo Grial, afirma el primatólo-

go Frans de Waal: «Pero tenemos al bonobo» (ib.). En efecto, su cercanía a nosotros y su conducta es un muy buen mirador para saber sobre nosotros desde el plano natural. En el estudio de la percepción, tenemos un modelo para entender lo que quiero decir. La percepción siempre está «como tamizada» por el lenguaje. Siempre percibimos cosas ya aisladas lingüísticamente, por tanto la percepción humana está culturalmente determinada. Pero eso no significa que no seamos capaces de estudiar los *mecanismos animales* de la percepción. Justo esa es la tarea de la psicología experimental, tratar de aislar los mecanismos animales de la percepción porque nuestros sentidos son animales.

En nuestro caso, la mirada a las bandas de primates y los estudios pormenorizados de los grandes simios, sobre todo, los chimpancés y bonobos, pueden cumplir un papel semejante. La comprensión de cómo funcionaban las bandas de homínidos antecesores nuestros, a lo que llegamos viendo cómo funcionan las más cercanas a nosotros, nos ayuda a comprender el nivel estratégico-funcional en el que surgió una situación de hecho, de la cual, por otro lado no se puede derivar ninguna de derecho, sobre todo si esa situación de hecho es incompatible con el ejercicio mismo de las posibilidades de todas las personas. En el reciente libro de Franz de Waal, *La edad de la empatía*, se nos enseña mucho de cómo mirar a los animales para entender nuestra naturaleza. «Lo que necesitamos es una revisión completa de las suposiciones sobre la naturaleza humana» (2009, 22), porque nuestra naturaleza incluye tanto el egoísmo como el altruismo. Pero este altruismo, según lo expuesto, no es una adquisición reciente, pues ya está inscrito en la propia naturaleza. Si el hombre es un lobo para el hombre, dice Franz de Waal, lo es en los dos sentidos, el negativo pero también el positivo porque el lobo también es un animal extraordinariamente colaborador.

## **2. LÍMITES DE LA PREGUNTA SOBRE LA NATURALEZA HUMANA**

### **2.1. Grupos homínidos *presapiens* y la prohibición del incesto**

Teniendo en cuenta todo lo anterior, hay que empezar por no olvidar la amplitud del concepto de cultura, no ignorando ningún nivel de la misma. Porque de lo dicho anteriormente, es decir, de la posibilidad de conocer la naturaleza humana, no se deduce que de ese eventual conocimiento se nos pueda ofrecer alguna orientación sobre cuestiones de ética, es decir,

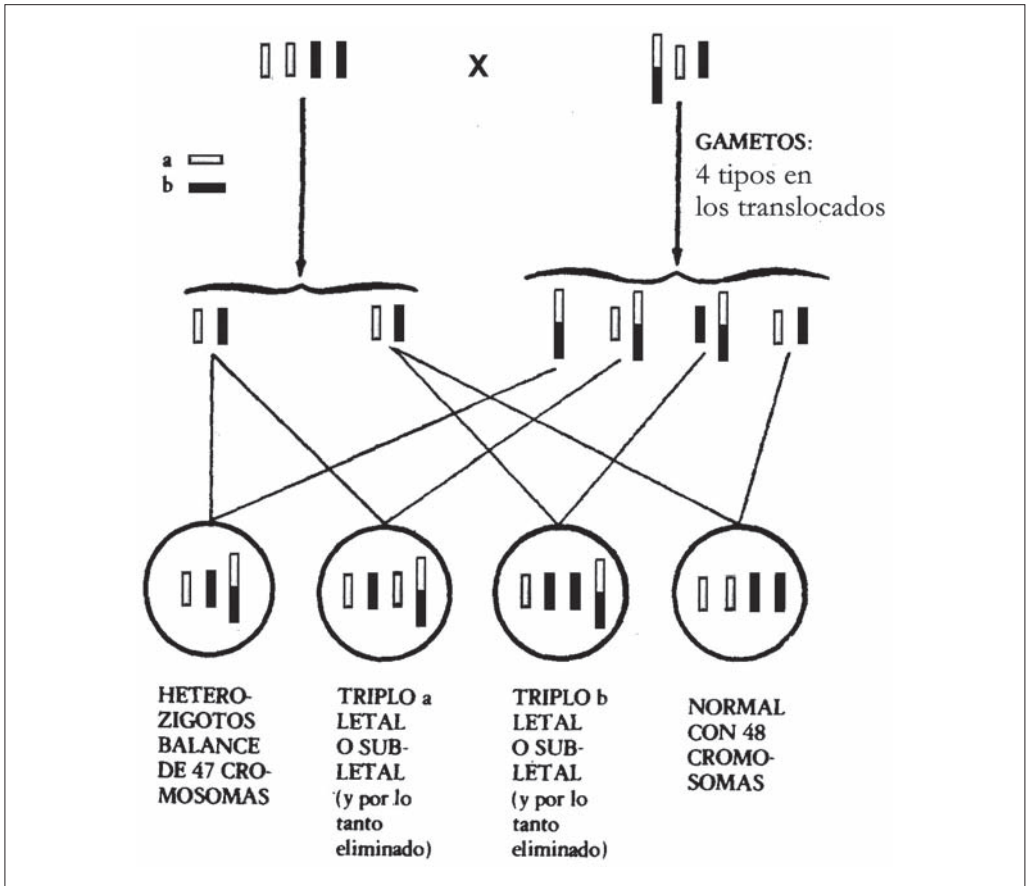


Figura 24. Paso de 48 a 47 cromosomas por una traslocación (equilibrada). Ruffié 1982, 209.

sobre el deber ser concreto, por ejemplo, sobre las relaciones de poder de los hombres y las mujeres. De hecho, creo que los etólogos humanos están aportando razones más que suficientes para explicar situaciones universales de nuestra realidad humana que siempre sería preciso tener en cuenta.

La nueva explicación parte de una revisión de esa naturaleza en la que se introduce la cultura, por ejemplo, mediante el intercambio de mujeres. Tal intercambio, por otro lado, por más que introduzca un orden en la naturaleza, no indica un *deber ser*, sino un *nivel funcional*, como ocurre con el uso de instrumentos que pasan, de ser instrumentos para la caza, a instrumentos para la guerra y, de ahí, a instrumentos para el dominio. Tales socie-

dades de prehomíninos que utilizaban instrumentos seguramente tenían ya 46 cromosomas, ya que el paso de 48 a 46 solo es genéticamente viable en un grupo endogámico. Para ello tiene que darse una *traslocación equilibrada* que lleva a un individuo a tener 47 cromosomas. Cruzado éste con uno de 48 cromosomas (figura 24), por tanto con un individuo hasta entonces normal, produce individuos de 47 y 48 cromosomas. Pero ahora, para pasar a 46 cromosomas, tienen que cruzarse dos de 47 cromosomas, por tanto padre con hija (porque madre con hijo parece no darse en las bandas primates), los dos de 47, según la figura 25. Se producen, además de muchas combinaciones inviables, una de 46, otra de 48, la de la esquina inferior derecha, y dos de 47, la de la esquina derecha superior e izquierda inferior; de modo heterocigótico (cfr. Ruffié, 1982, 209 ss.). Dado que triunfó la combinación de 46 cromosomas —la casilla izquierda arriba con el círculo—, la endogamia, o en este caso, un incesto, fue un requisito previo a la prohibición del incesto, con la que no hubiera sido posible el paso de 48 cromosomas a 46.

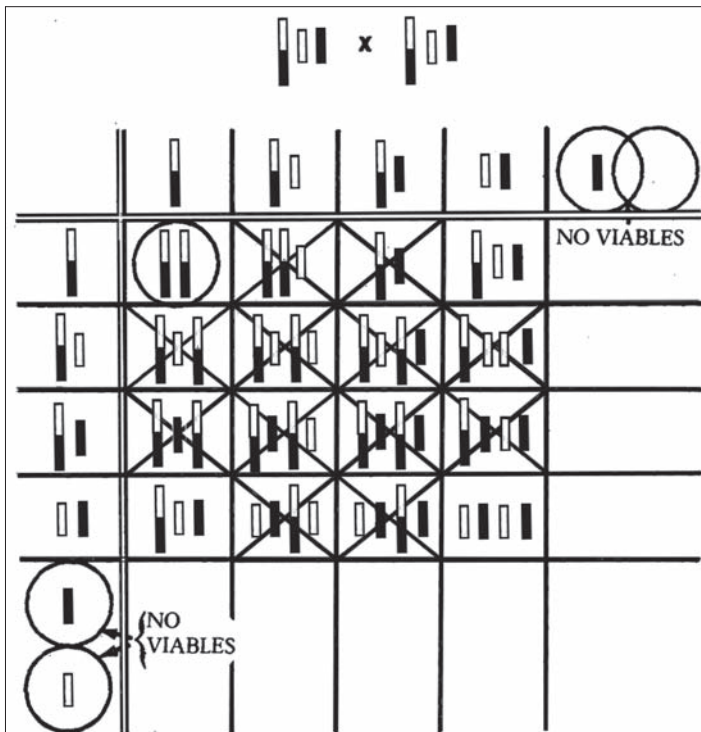


Figura 25. Cuadro para ver el paso de 47 a 46 cromosomas.  
Ruffié, 1982, 211.



Es, pues, en un grupo relativamente homínino desde una perspectiva genética en la que actúa la cultura o la irrupción de la cultura definida por la teoría de Lévi-Strauss. En el prefacio a la segunda edición de su obra magna *Las estructuras elementales del parentesco* supo Lévi-Strauss rectificar la fuerte oposición entre naturaleza y cultura con la que había operado hasta entonces, ya que la línea de demarcación parece mucho más tortuosa de lo que inicialmente se suponía<sup>1</sup>.

## 2.2. La irrupción de la cultura en la naturaleza

Una filosofía del ser humano abierta a la ciencia del humano tiene que asumir como tarea suya fundamental el discutir todos estos problemas y leer críticamente las aportaciones que los etólogos o incluso los sociobiólogos nos están haciendo en torno a la cuestión del *biograma humano*. Es evidente que lo que ocurrió hace uno o dos millones de años no nos determina totalmente, pero algo nos dice sobre lo que somos naturalmente. El paso de 48 a 46 cromosomas es una cuestión científica. Sólo se pudo hacer de un modo que ahora sería imposible. También nos resulta, de momento, imposible deducir las ventajas que pudo tener disponer solo de 46 cromosomas, o si la ventaja vino más bien del orden instaurado por la prohibición que una vez dada esa reducción se introdujo. Nunca debemos olvidar que, además, todo eso se dio con un nivel cultural o, como se verá en la *Antropología Filosófica II*, más bien protocultural, que no debemos ignorar. Es posible que los homínidos que vivieron esos acontecimientos usaran instrumentos, que constituyen un nivel CULTURAL FUNCIONAL, y esos instrumentos, a diferencia de lo que ocurre con los primates que no usan, o apenas usan instrumentos, SIRVEN PARA MATAR FÁCILMENTE. Y es aquí donde la cultura funcional introduce el deber ser, el orden, orden que se introduce una vez producida la reducción cromosómica.

De todas maneras, estas ideas constituyen un marco correcto para encuadrar el tan traído y llevado problema de la agresividad. Es obvio que existen unos mecanismos psicológicos de acercamiento o de rechazo a otras personas según se detecten en ellas signos de favor o de desfavor; pero de ahí a pensar en los grandes genocidios de la historia de la humani-

---

<sup>1</sup> Cfr Lévi-Strauss, 1966, p. 28. Ver también la interesante nota 30, p. 426, que Serge Moscovici dedica a esta cuestión en el libro que ya hemos citado de 1972.

dad, y principalmente los más recientes, como una maldición que llevamos en nuestra «naturaleza» por razón de nuestro «origen», existe un abismo y desde luego ninguna continuidad ni experimental ni teórica; por lo que de los datos de la ciencia no se pueden extraer tales conclusiones.

Ni siquiera el deber ser que se introduce, a saber, el presumible *intercambio de mujeres a cambio de no tocar a las propias*, lo que se consigue con la prohibición del incesto, no es ya natural sino cultural, y por la misma razón, podía haber sido un deber ser inverso, solo que, muy posiblemente, la división del trabajo llevaría más bien al manejo de los instrumentos de caza (instrumentos de matar) a los hombres antes que a las mujeres, con lo que *estos ya tenían un dominio fáctico en el grupo*, seguramente muy atemperado por motivos obvios de que la mujer era la que aseguraba la reproducción del grupo. De ahí cierto grado de facticidad en el comienzo de la historia cultural, que no determina nada. Por eso, teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, cualquier atribución de los problemas del deber ser a la naturaleza carece totalmente de apoyo, además, hay algunos comportamientos para los cuales *no encontramos en el biograma humano ningún referente*. De ahí los límites de naturalización de la vida humana.

Vamos a dar, para terminar este número, algunas de las aportaciones de E. W. Count sobre la NATURALEZA humana, lo que él llama el BIOGRAMA del *homo sapiens* y que desarrolla en su decisivo artículo «The Biological Basis of Human Sociality», de 1958, que termina dando a la naturaleza humana una amplia capacidad de determinación biológica. Para Count, el determinismo biológico debería completarse con las diferencias culturales. Con ello Count apoya que el ser humano debe ser entendido desde dos principios, el *determinismo biológico* y el *relativismo cultural*. Por eso, globalmente Count queda fuera de lo que defendemos en esta antropología filosófica, ya que con esos principios, como ya lo he dicho, no da cuenta de las producciones del ser humano, por ejemplo, la discriminación entre la verdad y la falsedad, que no entra en ninguno de esos principios, u otros tipos de normatividades. Pero interesa ver la parte de lo que sería el determinismo biológico, lo que él llama el BIOGRAMA, que además lo pone en relación directa con los descubrimientos de la etología europea.

Count parte de un dato que en la etología actual es básico: la organización de un ser vivo incluye una estructura anatómico-fisiológica y un

modo de vida como preinscritos en el código genético; este modo de vida innato es lo que Count llama el *biograma*. Con las reservas mencionadas a su cientificismo, la conclusión de Count es un buen punto de partida para establecer los límites de su propia imagen del ser humano. También es muy recomendable, aunque haya que depurar algunos excesos desde la diferencia que se establece en el número siguiente, la propuesta de la *biogramática* de Tiger y Fox muy en la línea de Count (cfr. Tiger y Fox, 1971).

No hace falta decir que el *biograma* pertenece al filotipo y, por tanto, que es universal dentro de cada especie, y que está sometido a las fuerzas evolutivas, explicándose su génesis del mismo modo que la de cualquier otro rasgo del que trata la teoría de la evolución. Desde una perspectiva anatómica el ser humano es un primate que, como ya lo hemos dicho anteriormente, ha modificado su estructura ósea de cara a afianzar la postura erguida, con las consecuencias que ello conlleva para el embarazo, parto y conjunto de la señalización y respuesta sexual<sup>2</sup>; la estructura dentaria, perdiendo los caninos prominentes con las consiguientes modificaciones en el conjunto de la defensa y organización social; y que ha modificado en último término el cerebro; pues bien, de la misma manera el humano ha desarrollado su biograma también a partir de los primates.

La base biológica de la conducta humana —la *naturaleza* humana— solo puede ser un desarrollo evolutivo a partir del de los primates. Pero este implica elementos básicos de los vertebrados y mamíferos. A ese biograma el humano añade la peculiaridad de un biograma montado con un cerebro capaz de simbolización. Pues bien, el primer rasgo del biograma de los vertebrados es la diferencia entre la fase reproductiva y la no reproductiva. La primera implica el despliegue sexual y, al menos, en los pájaros y mamíferos el cuidado de la prole. El biograma humano modifica justo este punto, porque en él se padece la diferencia entre esas dos fases. El segundo elemento se refiere a la socialidad de los vertebrados, que se basa, no en diferenciaciones instintivo-anatómicas, como en los insectos, sino en la estimulación y reacción interindividual, que lleva a relaciones jerárquicas. En la fase no reproductiva hay que señalar los periodos de impregnación y la constitución de grupos de edad que se da ya entre los peces (cfr. Eibl-Eibesfeldt, 1969). En la fase reproductiva la socialidad cuenta con el

---

<sup>2</sup> Por la reevaluación de *Ardipithecus* que se ha explicado anteriormente, ya conocemos las consecuencias de las *crispis* ovulatoria.

dimorfismo sexual, ya que el macho muestra una mayor actividad que la hembra, siendo además quien dirige la actividad externa sexual. Las relaciones intrasexuales, dentro de cada sexo, mediatizan la actividad sexual, es decir, las relaciones con el otro sexo, con una acentuación de la diferenciación individual. Por otro lado, la conducta específica y diferencialmente sexual no depende de estructuras neurofisiológicas diferenciadoras sino de una actuación hormonal, de la presencia de ciertas glándulas, que a su vez sí está genéticamente causada.

En el biograma de los pájaros y mamíferos aparece una conducta peculiar, a saber, la presencia de las crías desencadena una conducta tendente a unir las crías a los padres, en los pájaros, a cualquiera de los padres, con una considerable variedad de acuerdo a las especies; en los mamíferos a la madre que las alimenta. Con eso se constituye una configuración familiar. La especialización anatómica para el cuidado de las crías por parte de la madre es lo que da nombre a los mamíferos; esa situación implica disminución del papel del padre; así, mientras el macho solo tiene una orientación hacia la hembra como pareja sexual, la hembra la tiene hacia el macho como su pareja sexual y hacia las crías. Por otro lado, entre los mamíferos la defensa del grupo la asumen los machos, aunque entre los primates esto ya solo valga estadísticamente (Count, 1958, 1064).

Podríamos añadir los estudios sumamente interesantes de la dependencia ecológica de la diferenciación de roles y aparición de jerarquías entre los primates (cfr. Chance, M., 1974, 83 ss.). Entre estos, por otra parte, la dominación del macho se suaviza por el ofrecimiento sexual. La constitución de grupos de edad se da por emancipación progresiva del cuidado de la madre, de la que se deja de depender físicamente para orientarse hacia la compañía de los de la misma edad. Este fenómeno sigue a las relaciones socio-psíquicas con la madre y lo que predomina entre tales grupos es el juego. En último lugar, en los mamíferos más desarrollados se da un crecimiento en la rapidez de maduración del huevo, con lo cual desaparece el periodo fijo de estro en el seno del grupo; en ese momento evolutivo en la vida del grupo, aunque esto no valga para la vida de cada individuo, ya no existen las dos etapas características del biograma de los vertebrados hasta la llegada de los mamíferos, la reproductiva y la no reproductiva. Además, en los primates los mecanismos psico-neurales adultos están ya siempre en mayor o menor medida bajo el influjo hormonal sexual, por lo cual siempre son sexualmente interpelables y pueden preocuparse de

las crías de diversas edades y diferentes necesidades, con lo cual la variabilidad psíquica es muy superior (cfr. Count, *ib.*). Así mientras los pájaros y muchos mamíferos solo se preocupan de las crías de la *misma edad*, los primates atienden a la vez a *crías de diversa edad*.

El biograma humano es una elaboración de los datos aportados sobre los biogramas anteriores. Según Count no hay acción en el humano que sea puramente aprendida o puramente innata, porque en último término todo es resultado de una actividad psico-neural altamente complicada y dotada de estructuras antiguas y profundas (*ob. cit.*, 1066). No hay ningún condicionamiento sin sustrato que condicionar, dotado de estructuras innatas; incluso el cortex cerebral, estructuralmente muy homogéneo, solo cumpliría funciones de conexión. La coordinación y organización se daría en capas filogenéticamente mucho más antiguas, en el diencéfalo o sistema límbico<sup>3</sup>; por eso a las acciones el cerebro no solo les pone límites externos, sino que en toda acción juegan algún papel factores orgánicos en la forma de estímulos internos, impulsos, necesidades, etc. (*ob. cit.*, 1071). La cultura debe satisfacer las necesidades del biograma humano; las modificaciones más importantes se orientarán, según Count, hacia una elaboración cultural de la diferencia sexual (*ob. cit.*, 1078) y de los rasgos de diferenciación jerárquica que llevan a acentuar la imbricación de la fase reproductiva y de la no reproductiva. Por otro lado y en conexión con esos datos, el compañero sexual de la madre puede asumir, pero no es ineludible que lo haga y no lo hace en todas las culturas, el papel de padre o responsable de los hijos. Se sabe que hay lugares en los que el responsable masculino de los hijos es el hermano uterino de la madre.

En todo caso aquí se abre una vía de investigación fundamental de elementos biosociales que me parece que no se debe rechazar, y que comprende, por un lado, a la etología y, por otro, a la antropología cultural. Pongamos, por ejemplo, la confluencia que desde esta perspectiva se puede observar entre esta aproximación y el principio de la estructura elemental del parentesco, el intercambio de la mujer por su hermano o padre en la teoría de Lévi-Strauss, con el objeto de configurar un esquema de alianzas con otros hombres. La comprensión de la realidad femenina en la estructura binaria casaderas/no-casaderas, que subyace a ese esquema, se puede

---

<sup>3</sup> Sobre la importancia del sistema límbico en el cerebro pueden verse las anotaciones de Campbell, 1973.

comprender como un desarrollo del biograma primate proveniente de un cerebro que ve toda realidad inmediata en términos de oposiciones binarias. Si esta teoría de lo biosocial es correcta, una de las tareas fundamentales de la antropología cultural y social será descubrir los elementos básicos de la lógica social como invariantes biogramáticos de toda sociedad humana. Ahora bien, todo esto son ARGUMENTOS ESTRATÉGICOS que llevan a tomar unas decisiones en unas situaciones concretas, en las que predomina esa razón estratégica. Por ejemplo, estratégicamente parece normal que fueran los hombres, los hermanos, quienes intercambiaran a las mujeres, es decir, que vieran a las mujeres como casaderas y no casaderas. En todo caso parece que ocurrió así, porque esos machos debían de estar organizados para la defensa del grupo, por lo que ellos disponían del poder, lo que no ocurría con las mujeres como grupo por estar más ocupadas con las crías y en la recolección. Pero eso no implica que debemos someternos a esa razón estratégica, porque lo que debe de haber de innato en el asunto es la tendencia a ver la sociedad de modo bipolar; pero no a que el contenido de la bipolaridad fuera necesariamente el de casaderas/no-casaderas, porque esa realidad depende de circunstancias concretas que la historia superó. Otra cosa es que ahí se generaran adscripciones de roles que a los que detentaron el poder, los hombres, siempre les interesó mantener y profundizar. Como dice Blumenberg (2011, 412), ya no estamos en un mundo darwiniano, del que dependa la supervivencia de la especie. Más bien, esta depende de la capacidad que tengamos de instaurar un orden moral del mundo que supere el desarrollo orgánico, como dirá Husserl.

### **3. LA NATURALIZACIÓN DEL SER HUMANO: EL *HOMO FABER* O EL COMPORTAMIENTO DEL SER HUMANO DESDE UNA PERSPECTIVA ESTRATÉGICO-FUNCIONAL**

#### **3.1. Razón estratégica funcional**

Hemos expuesto en los temas anteriores la cuestión del origen del humano a partir del mundo animal, en un proceso a través del cual ha ido surgiendo la configuración del ser humano que nosotros conocemos. En el último apartado nos referíamos a un problema ante el cual las respuestas se diversifican ostensiblemente. De acuerdo a los datos de la biología actual se puede pensar en una naturaleza humana de carácter biológico, que no solo afectaría al cuerpo sino también al comportamiento; aunque

de acuerdo a las condiciones de la prematuridad, tal comportamiento solo es humano si madura en un nicho humano, en un *útero social*. De todas maneras, esa inmadurez afecta más a las zonas superiores del cerebro que al tronco cerebral, las zonas más antiguas del cerebro. Se puede presumir, desde una hipótesis científica, que ese comportamiento o, mejor si se quiere, esas pautas o marcos en cuyo ámbito transcurre el comportamiento han surgido en un proceso de selección natural y cultural.

Dentro de esa capacidad de comportarse hay dos comportamientos o, mejor dicho, dos tipos de comportamiento que según la biología, como vamos a ver, también se enmarcan en ese cuadro, si bien tienen un sentido que desborda la biología. Si desde la perspectiva biológica tales comportamientos son comportamientos adaptativos, es decir, **estratégicos**, siendo como instrumentos o herramientas de las que la naturaleza ha dotado al humano para sobrevivir, por lo que el ser que ha resultado de ese proceso está, desde esa perspectiva, perfectamente definido como un *homo faber*; desde otra perspectiva, esos comportamientos ANUNCIAN UN SENTIDO RADICALMENTE IRREDUCIBLE A LA BIOLOGÍA, por lo que en ellos se anuncia una nueva orientación de la realidad, sobre la cual la biología, la naturaleza culturalizada o no, ya no tiene alcance.

De acuerdo a la tradición es conveniente, por lo que anuncia de acierto de la propia ciencia biológica, mantener la denominación de *homo sapiens*, con la cual se alude a una vertiente cuyo sentido trasciende la biología y la realidad natural del humano. El objetivo de este apartado debe ser precisamente mostrar los límites de cualquier intento de comprender al *homo sapiens* como un *homo faber* logrado evolutivamente. Con esta distinción creo que se puede resolver el problema planteado en el apartado anterior respecto a la aparente contradicción entre la existencia de una «naturaleza humana» y un proyecto emancipador.

Un estudio de la génesis del género *homo* y de la especie *homo sapiens* no puede dejar de considerar la adecuación y correspondencia entre el fuego, la caza, la inteligencia y la cooperación. Para cazar es necesario, en el sentido de estrictamente FUNCIONAL, cooperar, por lo menos si se trata de caza mayor, especializada en piezas grandes, tales como elefantes o manadas de caballos. Pero esto vale también para el carroñeo, que hay que disputarlo con otros animales. Parece claro que para estas tareas los niños no cuentan y presumiblemente tampoco las mujeres ocupadas la mayor parte

de su vida fértil con la gestación y crianza. Todo esto son necesidades estratégicas. La inteligencia es, en este contexto, un asunto funcional, de modo que cualquier fallo en la evaluación de la realidad supondría un fracaso.

De lo que hemos explicado se pueden deducir el paso de los grupos endogámicos en los que se expulsaba a los varones, a grupos exogámicos en los que se emplea a las hembras para el intercambio. Todo esto constituiría la base del comportamiento del *homo faber*, es decir, la acción estratégica de la caza implicó tales procesos, sin los cuales hubiera sido poco eficaz, o incluso ineficaz. Podemos pensar también que *la prohibición del incesto*, como la obligación de casarse fuera al no poderse casar con las mujeres del propio grupo familiar, *es el sistema funcional empleado para coordinar grupos exogámicos con grandes o mayores unidades endogámicas*, que asegurarían una convivencia en un territorio, de modo que el grupo máximo fuera endogámico (de tribu o etnia), mientras que los pequeños núcleos de convivencia fueran exogámicos (cfr. Moscovici, ob. cit., cap. VIII). Todo esto son ACCIONES ESTRATÉGICAS, o si se dan ya institucionalmente, por ejemplo, sedimentadas en el acervo cultural de las comunidades o en el sistema de parentesco, son efectivamente instrumentos de la reproducción social, técnicas orientadoras de la acción instrumental, funcionalmente seleccionadas, es decir, con carácter adaptativo en las condiciones de vida del *H. sapiens*.

### **3.2. Sentido preciso del concepto estratégico-funcional o de la instrumentalización de la razón**

Ahora bien, ¿nos basta esta explicación para comprender al ser humano?, ¿nos basta la biología, por muy lejos que nos pueda llevar? Y como vemos, nos ha llevado bastante lejos, porque hemos llegado a comportamientos culturales porque no son impuestos por la naturaleza. Pues bien, no nos basta en absoluto, porque el nivel del *homo sapiens* no es alcanzado por la explicación biológica. El carácter del *homo sapiens* que aparece actuante en la acción estratégica, tanto en su faceta de articulación con la naturaleza, fundamentalmente en el trabajo, organizado mediante la técnica, como en la de articulación con la sociedad, es decir, en cuanto organización social, no se reduce a este carácter estratégico, sino que MUESTRA UN NIVEL AUTÓNOMO ya no abordable con categorías de la biología o con categorías funcionales.



Por otro lado, la reivindicación del *homo sapiens* no se puede hacer rechazando su nivel de naturaleza o ese nivel de adecuación funcional de su razón en la relación con la naturaleza y con los otros, pero TAMPOCO SE PUEDE REDUCIR LA RAZÓN A ESOS ASPECTOS FUNCIONALES, a una mera técnica, como dice Wilson, convirtiéndose en portavoz último de una opinión o corriente propia de toda la actualidad (cfr. Wilson, 1980, 15). A mi modo de ver, la tentación mayor del siglo xx ha estado en comprender toda razón como razón estratégica, al ser humano como *homo faber*, cuyas acciones no tendrían otro sentido o razón que la de CONTROLAR la naturaleza, incluyendo en ella a los otros, sean los otros bien los otros pueblos, las mujeres, otros hombres, otras clases sociales, etc. En cierto modo esta será la acusación que Heidegger haga a toda posibilidad de pensar desde la metafísica tradicional. Pero, en mi opinión, no toda filosofía del siglo xx incurre en esa tendencia a pensar la razón solo como estrategia y adaptación.

### **3.3. La problemática del animal y el animal humano: Heidegger y Ortega**

Toda esta problemática nos lleva en definitiva a la necesidad de pensar en la diferencia que puede detectarse entre el ser humano contemporáneo, es decir, el que somos nosotros, o que venimos siendo desde hace 100.000 o 200.000 años, es decir, el que se llamaba hasta hace poco *Homo sapiens sapiens*, cuyo último ejemplar es el actual, y los antepasados evolutivos de esta misma especie o, si se quiere, también el resto de los animales, por más que el paso de estos al humano actual haya sido, como ahora sabemos, gradual. Se quiera o no, en toda referencia a la cuestión de la naturaleza humana está presente, de modo latente o explícito, esta cuestión. Voy a exponer brevemente la posición al respecto de dos autores, Heidegger y Ortega, porque me parecen muy significativos por dos razones. Una, por lo que suponen para dibujar una ventana desde la que ver la posición propia de la antropología filosófica como filosofía primera, que es el tema que se ha dilucidado en la primera Unidad Didáctica, cuando se decía que la antropología filosófica se convertía en una filosofía antropológica, indicando con ello que asume el papel funcional de filosofía primera, como decía Marquard —aunque lo dijera para oponerse a esa pretensión—, de «*amtierende Grundphilosophie*». Y segundo, porque para ambos la exposi-

ción de la diferencia entre el animal no humano y el animal humano es un capítulo fundamental de su propia filosofía. Este es, pues, el lugar idóneo para tratar este aspecto.

En cuanto al primer punto, es muy ilustrativo, tanto desde una perspectiva historiográfica como desde una perspectiva sistemática, considerar el lugar desde el que se hace este planteamiento. Aquí hemos partido desde la consideración biológica del ser humano, por tanto, hemos tomado al ser humano desde fuera, como un animal más. Desde esa perspectiva, podemos seguir buscando rasgos diferenciales. Y los rasgos diferenciales van a ser los distintos mundos que ambos grupos han creado, pensando —si es posible, como parece serlo, tanto más en la actualidad— el grupo animal no humano como opuesto al grupo animal humano. Pero aún estamos en una taxonomía biológica, por tanto estaríamos en lo que Landsberg llamaría una *antropología de rasgos*, en la cual incluso podríamos introducir como otro rasgo que el animal humano habla, es decir, que se comunica con otros especímenes con un tipo de sonidos muy diferenciados, que conllevan unas respuestas también muy diferenciadas por parte de los otros congéneres.

Esta antropología de rasgos sería incluso la antropología filosófica en que había pensado Scheler, o la que, siguiendo a este filósofo alemán, tenía en la cabeza Ortega y Gasset, al menos en el periodo de los años 20. Pero la cuestión está en por qué o cuál es la razón de esa inmensa diferencia entre la presencia del animal humano en el mundo y la presencia del resto de los animales no humanos. Y aquí, en esta pregunta está la necesidad de cambiar la posición del lugar desde el que se pregunta, porque para poder responder tengo que cambiar la perspectiva, porque debe haber algo que mirado desde fuera se escapa, impidiendo, por tanto, responder a la pregunta por esa diferencia. Y justo esta consideración hace que me sitúe en el interior del ser humano mismo para ver si ahí encuentro la diferencia con el resto de los animales. Pero en ese momento he abandonado la anterior antropología filosófica (la antropología de rasgos) porque no me servía para entender realmente al ser humano, y tengo que cambiar la perspectiva. Si hasta ahora tenía una visión taxonómica del humano, ahora me sitúo en este mismo, es decir, en mi experiencia, para ver desde ella por qué el mundo creado por los animales humanos es tan diferente del entorno en que vive el resto de los animales, que apenas inciden en él.

Y ahora una pequeña consideración para responder a la razón primera que he anunciado antes. En el semestre de invierno de 1929/1930 Heidegger impartió una lección sobre *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*. La lección, publicada en alemán en 1983, está dedicada a Eugen Fink, que había muerto en 1975, y del que Heidegger dice que escuchó esta lección «con una reserva reflexiva», [*nachdenklicher Zurückhaltung*], «experimentando en ello algo suyo propio que estaba impensado y que hubo de determinar su camino». Pero lo importante es que Fink expresó «durante las pasadas décadas [...] reiteradamente el deseo de que estas lecciones se publicaran antes que todas las demás» (Heidegger, 2007, dedicatoria)<sup>4</sup>. Al citar Heidegger este deseo de Fink está indicando, de modo discreto, como dice Agamben (Agamben, 2002, 52) el lugar arquitectónico que tiene esta lección, ya que, en efecto, es una introducción a la metafísica que siempre ha sido la filosofía primera, y lo interesante es que la mitad de la lección, desde el tercer capítulo de la segunda parte, está dedicada a estudiar la deferencia entre el animal no humano (Heidegger no lo llama así, sino con la palabra alemana: *das Tier*) y el humano (*der Mensch*), mientras que la otra parte está dedicada al temple o actitud emotiva en que empieza la filosofía, el aburrimiento. Y eso se nos ofrece como parte fundamental de la metafísica como filosofía primera que debe anteceder a todo lo demás en la filosofía. Lo verdaderamente significativo es que esa metafísica, en ese momento, es fundamentalmente una antropología filosófica, no en el sentido de la antropología taxonómica anterior, sino en el nuevo sentido de una antropología filosófica (porque nos dice qué es el ser humano) en la nueva función que desempeña en este momento.

Lo mismo le va a pasar a Ortega y Gasset, que en los años 20 concibe una antropología filosófica al estilo de la de Scheler, por tanto taxonómica, pero a partir de 1929, cuando termina de formular con toda precisión el lugar de la vida humana como punto de partida de la filosofía, por tanto, cuando considera que la vida humana es la *vida radical* en la que todo se da, llega un momento en el que se ve impelido a mostrar la diferencia entre la vida humana, esa vida humana radical, y la vida animal. En ese momento Ortega ha superado la antropología filosófica taxonómica para centrarse en una antropología filosófica como filosofía primera. En esa nueva

---

<sup>4</sup> Traigo a colación esta reflexión de Heidegger no solo por la indicación arquitectónica, para mí decisiva, sino también por la influencia que Eugen Fink tiene en el desarrollo de la fenomenología y en mi propia antropología filosófica.

posición de la antropología filosófica, que no es distinta de aquella a la que Kant habría encomendado responder a la pregunta de qué es el ser humano (*Was ist der Mensch*), el tema de la diferencia con el animal humano es fundamental.

Es posible pensar que en ese momento ya no se está haciendo antropología filosófica sino metafísica. Estoy profundamente de acuerdo con lo segundo, pero también en profundo desacuerdo con lo primero. Lo único que se debe decir es que no se está haciendo una antropología filosófica taxonómica, sino una antropología filosófica como filosofía primera, con la ventaja de estar legitimado para decir que solo en este segundo caso se está haciendo la auténtica antropología filosófica, porque en la taxonómica se perdía lo fundamental del ser humano, por tanto, se hacía una antropología filosófica en la que no se llegaba a lo *fundamental* del humano, por lo que no podía ser sino una preparación para la verdadera antropología filosófica, que debe asumir la posición funcional que el ser humano tiene<sup>5</sup>.

La posición de Heidegger es relativamente conocida, pues establece tres tesis, de las cuales elabora pacientemente las dos primeras, el humano tiene (configura) mundo; el animal es pobre de mundo; la piedra no tiene mundo. A partir de estas tres tesis, dedica decenas de páginas a elaborar lo que él llama la *esencia de la animalidad*, que nos dé razón de su modo de operar. Y llega a la conclusión de que no se puede decir que el animal tenga comportamiento, sino solo conducta, por tanto, que no actúa sino que hace u opera. Utiliza una palabra compleja, que creo que el traductor al español ha captado erróneamente, por eso en castellano no se entiende bien el texto. Dice Heidegger que el animal está *benommen* en sus operaciones. El traductor traduce «perturbado»; pero no se trata de eso, no se puede decir que los animales, todos, estén «perturbados»; el sentido correcto es «embargado»<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Esta posición es la que defiende en el tema del cuerpo, que no puede ser descrito sólo como un objeto en el mundo sin atender a la posición funcional que ocupa de ser el centro del campo de aparición de los objetos. Si se olvida esto, el cuerpo humano no es tal. Sobre este problema ver, J. SAN MARTÍN, «El contenido del cuerpo», en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad* (2010). José LASAGA ha explorado este tema en una dirección opuesta a la aquí considerada. Ver su texto «Notas sobre la Antropología defectible en Ortega», en J. SAN MARTÍN y T. DOMINGO MORATALLA, *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 53-67. Sobre el cuerpo como dimensión fundamental de la vida humana, ver *Antropología filosófica II*.

<sup>6</sup> Embargado viene de «embarricado», puesto a seguro entre barras, para que no se escape, era el modo como se ponían los contenedores en las bodegas de los barcos. De ahí las «barricas». Un producto «embargado» es un producto retenido, asegurado. Esa es la palabra correcta para traducir la *Benommenheit* heideggeriana.

en su mundo reducido, por eso es pobre de mundo, porque no puede salirse de ese embargo. La consecuencia de esto es muy importante porque el animal no podrá distanciarse de su ruta, de su conducta, enfrentándose a las cosas en cuanto tales. Heidegger, maestro del lenguaje, juega aquí muy bien con las palabras, que le permiten ofrecer un conjunto coherente de lo esencial de la animalidad. El animal está *benommen* (embargado) en su conducta (*Benehmen*), y por eso le está tomada (*genommen*), en el sentido de sustraída, toda captación o percepción (*Vernehmen*) *de algo en cuanto algo*, que exige una separación de las rutas de la conducta. El animal se rodea de un «anillo de desinhibición», en el que está prefigurado qué lo puede motivar a operar, a moverse, a iniciar su conducta, pero solo ese anillo le puede mover, y por tanto queda embargado por él. Por otro lado, con esta consideración sobre el anillo de desinhibición «ponemos rumbo a la diferencia que expresamos como configuración de mundo del ser humano» (Heidegger, 2007, 309).

Aquí querría hacer una muy importante consideración respecto a la aproximación de Heidegger, que resulta obligada después de todo lo expuesto en el tema anterior. La animalidad que Heidegger considera abarca el mundo de los insectos, puede incluir algunos vertebrados, pero difícilmente a todos los pájaros<sup>7</sup>, y en ningún caso a los primates. Lo que hoy en día sabemos sobre estos problematiza hasta lo inimaginable esa «pobreza» del mundo propuesta por Heidegger. Es muy posible que el mundo de los primates —o el de las mascotas— se parezca de largo más al humano que al de los insectos, y que de aquellos no se pueda decir que tienen círculos de desinhibición como lo tienen los insectos, sino que disfrutan de un considerable margen de actuación, previsión y apertura para resolver problemas que el entorno les plantea. Hecha esta grave reserva, por otro lado, fundamental y plenamente justificada, además, por todo el capítulo anterior, podemos seguir con la argumentación de Heidegger.

Frente a este comportamiento, el humano *tiene y configura* un mundo. La argumentación de Heidegger es muy detenida y sumamente interesante, pues es toda una exposición desde la definición griega de que el ser humano es el animal que habla (*ζῷον λογον ἔχον* [dzoon logon ejon]), así toda su impresionante explicación es buscar las bases del lenguaje, de la enunciación. En ella llega a la conclusión de que el enunciado no es lo ori-

---

<sup>7</sup> Por citar un ejemplo llamativo, ¿cómo explicar con el concepto de «anillo de desinhibición» las estrategias que siguen muchos pájaros monógamos para engañar a su pareja? Ver Diamond, 1992.

ginal porque detrás del enunciado, en la medida en que en él se da noticia de que «un a es b», hay un «subyacente experimentar el a en tanto que b» (2007, 361). Por eso, el lenguaje, más precisamente, el enunciado afirmativo, el λόγος ἀποφαντικός (logos apofantikós), no produce la referencia al ente, sino que hace uso de ella, por lo que hay que hablar de una «verdad prelógica» (2007, 405), o una «manifestabilidad antepredicativa» (ib.). Por eso detrás del enunciado está la manifestabilidad original de los entes. Y cómo se manifiestan los entes lo muestra Heidegger en un enunciado tal como «la pizarra está mal colocada», porque, para decir esto tengo que tener una apertura al aula en su conjunto como aula, pues, si ese espacio fuera una sala de baile, ni siquiera debería haber una pizarra como para decir que está mal colocada. Así, en ese enunciado, aunque no aparezca en el mismo, está presente el aula, el ente en su conjunto, solo desde el cual se puede hacer ese enunciado que, por tanto, supone que el ente se da a partir de un conjunto que exige un «completamiento» de la experiencia siempre parcial, podríamos decir en buen castellano, «redondear» la experiencia parcial fragmentaria; ese «redondeo» de la parcial experiencia es él mismo resultado de un «previo configurar de lo que ya impera en su conjunto» (2007, 413). Previamente Heidegger había hablado de que esa experiencia solo se da «en un ser libre para lo ente en cuanto tal», aunque esa libertad implique la vinculación con el ente, un dejarse vincular al ente tal como es, que es el que da la medida de la «adecuación o inadecuación del enunciado» (2007, 406). Puesto en términos más familiares, aunque tal vez desaprobados por Heidegger, podríamos decir que en esa experiencia se experimenta la vinculación que tenemos con el objeto que se nos muestra y que percibimos, de manera que ese objeto dado en la experiencia es la medida del lenguaje.

Y concluye Heidegger que con esa vinculación, el carácter de complemento y descubrimiento del ser del ente se ha «caracterizado un acontecer fundamental unitario de la existencia del ser humano, del cual surge siempre y por primera vez el λόγος (logos)» (2007, 413). Es ese acontecer fundamental «del que ahora afirmamos que en él sucede una *configuración de mundo*» (2007, 415). En esta «configuración de mundo», la esencia del mundo aparece como el *imperar* del mundo en cada ente, por tanto, se da la pertenencia de cada uno de los entes al conjunto del mundo. Los tres rasgos que ha señalado Heidegger como elementos conjuntos de la «configuración de mundo» propia del ser humano, la *vinculación*, el *aparecer de*

*conjunto* —la complementación (el redondeo)—, y el *ser del ente*, muestran la brecha entre el animal no humano, embargado en sus rutas, y el animal humano que, por ser libre, es configurador de su entorno. Es muy posible que en los primates más inteligentes se den algunos momentos de separación de la su experiencia propia, que esos rasgos suponen, pero sin llegar nunca al nivel humano, que solo se debió de dar en una gradualidad de al menos dos millones de años, acelerados en los últimos 200.000 años.

La posición de Ortega es muy interesante y aún dará que hablar porque, a pesar de la inmensidad de la bibliografía sobre el pensador madrileño, quedan muchos puntos sin explorar detenidamente. Aquí voy a dar unas indicaciones sobre sus planteamientos a expensas de una ampliación posterior, en todo caso como invitación a que el alumno lea los dos textos fundamentales en que Ortega explicita su concepción de la relación animal/ser humano. El primer texto es el de la conferencia que Ortega pronunció en 1939 como introducción a las conferencias de Buenos Aires sobre «El hombre y la gente», que se titula «Ensimismamiento y alteración», y que luego publicó como introducción para su «Meditación de la técnica». El segundo es la conferencia que pronunció en Darmstadt que lleva el título «El mito del hombre tras la técnica»<sup>8</sup>.

En el primer texto Ortega quiere comprender cuál es la diferencia entre el animal no humano y el hombre, poniéndola en la capacidad del humano de ensimismarse, de retirarse del mundo. De acuerdo a Ortega, el animal viviría entregado al mundo, es decir, *alterado* en el mundo, en continua *alerta* a los estímulos, sin poderse apartar del mundo. Es, en cierta medida, lo que Heidegger había conceptualizado como «embargado» en el ambiente. Es obvio que justo por eso su mundo no es mundo sino las rutas prefijadas de su conducta. Con toda precisión dice Ortega que «son los objetos y acontecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y llevan como una marioneta.» (V, 535), por tanto, el animal «no

---

<sup>8</sup> Utilizo el título correcto de la conferencia, que proviene del propio Ortega, quien había informado de ella en 1952, en la revista *España* (ver OC, VI, 800). La conferencia sólo se tiene en la versión alemana, que se titula «Der Mensch hinter der Technik». La palabra «allende» con que se ha traducido es un craso error, que, de acuerdo a los datos, no podemos atribuir a Ortega, y que, además, tergiversa el texto. Como se dice en la parte crítica de las *Obras completas* VI, 993: «El texto en español es una traducción del alemán, al no hallarse el manuscrito original», la traducción la había realizado Fernando Vela y corregido Paulino Garagorri. Sin embargo, en la nueva edición se debería haber respetado la traducción que Ortega había ya dado del título de su conferencia.

vive desde sí *mismo*», sino que está atento a lo otro, por tanto está alterado (en el *alter*), enajenado. Curiosamente, al utilizar Ortega la palabra «enajenado», se acerca al significado de la palabra heideggeriana «*benommen*», que también tiene uno de los sentidos de la palabra, que es el que ha elegido el traductor del texto heideggeriano al castellano, tal como lo decíamos anteriormente, «perturbado». El sentido, sin embargo, tanto de Heidegger como de Ortega es, sencillamente, *estar dirigido por lo otro* (alterado, de *alter*, enajenado, como estar en lo ajeno), a saber, estar dirigido por el círculo de desinhibición, que decía Heidegger, o, en el caso de Ortega, por el mundo del que es «prisionero», palabra en la que resuena el carácter de «embargo» con que he traducido la palabra heideggeriana, pues estar prisionero es estar «entre barras», embarricado.

El texto que estoy comentando procede de 1939, pero lo publica para introducción de un texto de 1933, «Meditación de la técnica», que aparecerá después como libro. En efecto, en este texto está el origen de la tesis que defiende ahora Ortega. La tesis principal de «Meditación de la técnica» es la primera frase que pronuncia Ortega en el curso de verano en la Menéndez Pelayo, de donde procede el texto: «Señores: Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca. Así, ni más ni menos» (IX, 27). Y un poco más adelante da la razón fundamental de la diferencia entre el animal y el humano, que desarrollará en el texto de 1939: el hombre experimenta sus necesidades, por ejemplo, calentarse o comer, no «como lo suyo, como aquello en que su verdadera vida consiste... Lo cual inesperadamente nos descubre la constitución extrañísima del hombre», (V, 557), no coincidir con sus condiciones objetivas, «sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia», y «esto aclara un poco que el hombre pueda desentenderse provisionalmente de estas necesidades, las suspenda o contenga y distanciado de ellas pueda vacar a otras ocupaciones que no son su inmediata satisfacción. El animal no puede retirarse de su repertorio de actos naturales, de la naturaleza porque no es sino ella y no tendría, al distanciarse de ella, dónde meterse» (V, 557). En esta primera lección de 1933 ya está, por tanto, la idea del ensimismamiento: «el hombre (...) puede en algunos momentos salirse de ella [de su circunstancia], y meterse en sí, recogerse, ensimismarse y solo consigo ocuparse de cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos o necesidades de su circunstancia» (ib.).

Por tanto, según Ortega, frente a la actitud del animal «el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas,



desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical —incomprensible zoológicamente— volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo *otro*, de las cosas» (ob. cit. 535). Esa operación es pensar, meditar, ensimismarse, lo cual es salirse del mundo para meterse en uno mismo. Mas en ese interior habitan las ideas. Ahora bien, con estas ideas vuelve al mundo para reorganizarlo, para configurarlo. Ahí está el origen de la técnica, porque proyecta su interior, haciendo que lo otro «se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo» (p. 537), es decir, en las ideas con las que ha vuelto al mundo para configurarlo.

La diferencia entre el humano y el no humano está, entonces, en ese «hecho más antinatural, más ultrabiológico» (p. 538), de volver a sí mismo, y fijarse en «las ideas que han *suscitado* [cva. JSM] las cosas y que se refieren al comportamiento de estas» (ib.). Se trata de «una idea tosquísima de mundo» (ib.), pero que permite un primer plan de defensa. Esa torsión atencional, ese primitivo ensimismamiento «va a separar radicalmente la vida humana de la vida animal» (p. 539), porque en adelante el humano ya siempre volverá al mundo con un plan, con un proyecto de trato con el mundo, con las cosas, produciendo una transformación de las mismas, «lo suficiente para que le opriman un poco menos» (ib.).

Los cuatro pasos son, por tanto, la *alteración*, *ensimismamiento*, *contemplación* de las ideas como proyección de acciones futuras, y la *vuelta* ilustrado por esos planes. Por tanto, el pensamiento no le es dado al humano sino como una herramienta para poderse defender en el entorno. Por eso el hombre es ante todo acción, pero para la acción humana es necesario un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento.

A Ortega le preocupa cómo se pudo dar esta retirada al interior de sí mismo, a un sí mismo en el que pulularon multitud de ideas y productos, de los cuales unos sirvieron para volver al mundo con la acción inmediata, en la técnica, pero otros no sirvieron para eso. En gran medida, muchos de los textos posteriores de Ortega están dedicados a estudiar ese mundo interior, esa intimidad y cómo se ajusta a la realidad. En su escrito «Ideas y creencias», esos mundos interiores adquirirán especial relieve; pero Ortega diferenciará en él las ideas de las creencias. De todos modos, a resultas de esa retracción al interior surge todo un mundo, el mundo del sentido,

que hace que la vida humana esté realmente en el sentido mismo, porque la vida no será lo exterior sino la interpretación que hacemos de nosotros mismos, es decir, la biografía que vamos ejecutando, por tanto, los proyectos que deseamos cumplir y que vamos realizando, haciendo así nuestra biografía, nuestra vida.

Ortega se preguntará cómo ha podido llegar a surgir ese mundo interior a partir de la vida animal. Como de ese momento no tenemos ningún dato, sino solo conjeturas, cuenta un mito, porque de esos momentos fundacionales solo se podría hablar míticamente, y ese es el sentido del texto antes aludido del «El mito del hombre tras<sup>9</sup> la técnica». La tesis que aquí defiende Ortega es que el humano es un animal extrañado de la naturaleza, deficiente, incluso, y en esto está el mito, que, por vivir en zonas pantanosas, adquiere una enfermedad, la malaria o de otra naturaleza, pero que no le produjo la muerte, así la especie quedó intoxicada, con una intoxicación que llevó a una hipertrofia de los órganos cerebrales; con esa hiperfunción cerebral el primer hombre se encontró con una gran cantidad de figuras imaginarias, por tanto, estaba loco, lleno de fantasías, con lo que, frente al mundo exterior, se encontró con todo un mundo interior; hacia el que dirigió la atención, a diferencia del resto de los animales, que siguieron en la ruta prefijada de su entorno. Por tanto el humano «entró *en sí mismo*: era el primer animal que se encontraba dentro de sí, y este animal que ha entrado en sí mismo es el hombre.» (VI, 815). Este animal tiene que elegir entre los instintos y los proyectos fantásticos. Tiene que elegir, está en una disyuntiva. Por eso somos hijos de la fantasía, de la necesidad de elegir, y elige cambiar o modificar el mundo para adaptarlo a sus gustos, a sus deseos, que provienen de la fantasía. Pero los deseos fantásticos lo desbordan y por eso es coherente que seamos infelices: «El hombre es esencialmente un insatisfecho» (VI, 816), esa insatisfacción es el motor de la historia porque, por ser un inadaptado al mundo, «necesita un mundo nuevo», que es el mundo que crea la técnica, pero que también está rodeado de una estructura de significatividad, por las cuales la vida humana trasciende masivamente lo inmediato. La capacidad de producir ese sentido, que está depositado en el lenguaje, es el lugar de su vida, que hace que no vivamos tanto en la experiencia inmediata como en la experiencia prevista, deseada, imaginada, planificada. Quizás en la tradición no se insistió en que esta trascendencia de

---

<sup>9</sup> Ver la nota 8.

lo inmediato es la característica del humano porque muchos animales también trascienden lo inmediato pero para volver a lo inmediato, no así el humano, que está en su verdadera casa en lo no inmediato.

Hasta aquí las dos teorías, sumamente interesantes. Puestas las dos, una detrás de otra, nos enseñan, primero, que Ortega está volcado en la consideración práctica. La cultura, que es la forma en que el hombre vive, «cultivando» el mundo con la técnica, es la que hizo al humano. Segundo, que entre el animal no humano y el humano hay una ruptura, por más que la configuración definitiva de esa ruptura haya durado sobre dos millones de años. Tercero, que, comparados ambos filósofos, pueden ser puestos en relación, porque la base de la técnica, o de la cultura, en el caso de Ortega, exige esa apertura del humano a los entes, porque esas ideas que el modo de ser de las cosas *suscita* (ver página 396) en el humano tiene que mantenerse en el plano de la objetividad, lo que Heidegger ha llamado la vinculación, porque, de no hacerlo, el fracaso en la técnica estaría garantizado. Esa frase de Ortega, que he citado, de que el humano se vuelve para fijarse en las ideas «que han suscitado las cosas y que se refieren al comportamiento de estas» aproxima a Heidegger y Ortega. Esas ideas no pueden dejar de ser objetivas o adecuadas a lo que las cosas son. En ese momento se da el nivel que descubría Heidegger de *vinculación* con lo que es el ente en cuanto ente. La técnica, que se basa en ese momento, da testimonio de la competencia cognitiva de la especie, lo que en nuestra filosofía llamamos la competencia racional. En el estudio de la cultura veremos que ahí se enraíza la parte no étnica de la cultura así como la fácil difusión de lo técnico a través de las diferentes culturas. No hace falta añadir que las objeciones que hemos hecho a Heidegger sobre su noción de animal, valen, en gran medida, también para Ortega porque los primates también planifican acciones, al menos los chimpancés, que tienen una teoría incipiente de la mente y cooperan en la caza y en la «guerra», para lo cual hace falta una considerable reciprocidad, que está muy lejos de la alteración indicada por Ortega.

### **3.4. Los dos comportamientos irreductibles a lo biológico o el nuevo nivel del *homo sapiens***

Frente a esta competencia racional, la instrumentalización de la razón significa que el carácter racional depende de las circunstancias y que una acción que en unas circunstancias es racional en otras podría no serlo o,

lo que es lo mismo, aquello que en un momento puede ser humanamente válido, puede no serlo en otro momento. Es patente el relativismo que se anuncia en esta perspectiva, que, por otro lado, parece bastante elemental. Pues bien, el nuevo nivel instaurado por el *homo sapiens* nos indica que la razón, entendida ya como competencia cognitiva vinculante, es un principio que afecta a dos tipos de comportamientos, que se escapan del entramado funcional. Estos comportamientos son los que podemos llamar, por un lado, la *relación a la verdad y realidad* y, por otro, el *reconocimiento del otro como persona*. El sentido de ambas actitudes o comportamientos desborda todo planteamiento funcional y son los que constituyen verdaderamente al ser humano como *homo sapiens*. La materia de ambos comportamientos está naturalmente dada. En la vida animal hay conocimiento, conciencia, presencia de la realidad, pero no hay dación de las cosas en cuanto tales, posición de la realidad en cuanto realidad, lo que es el principio de la realidad. También hay conocimiento del otro y de sus estrategias. Hay seguramente una teoría de la mente (Guillén-Salazar, 2005b, 31), pero el sujeto de esa mente no está asumido como un igual con derechos. Más aún, esta posibilidad, que constituye la base de la moral, ni siquiera es algo de todos los humanos sino un proceso de desarrollo histórico y educativo, del que, por otro lado, depende el porvenir de la humanidad.

En cuanto al primer aspecto del carácter *sapiens*, como muy bien demuestra Heidegger, aunque sea con otro lenguaje, ese carácter late en el uso mismo del lenguaje, que, como es sabido, trasciende cualquier sistema de señales biológicas —aunque también lo sea—, para representar la donación de argumentos y fundamentos. El lenguaje dice la realidad, lo que se presenta como lo que es; por eso si bien el lenguaje es instrumento de señalización o comunicación entre los individuos, y él mismo sería derivado de una experiencia anterior, aunque sea en el orden de la fundamentación, también es configurador tanto de la realidad como de la vida mental de los individuos, que no se concibe como una vida separada de la realidad, sino como una vida en la que se desvela y aparece la realidad. Esta función reveladora del lenguaje, que es la que le hace ser, a la vez, fundamento o razón, es un elemento que constituye al ser que habla como un ser que trasciende la constricción o los marcos del presente. Le bastará para dar a esa función toda su relevancia tener noción del tiempo, que implica una noción de la permanencia a través del tiempo. El lenguaje dice las cosas a través del tiempo.

Así lo referido en el lenguaje no se queda solo en el momento en que es tal, sino que trasciende ese momento y además los seres humanos son capaces de reconocer esa misma capacidad a todos aquellos sujetos con los que puede iniciar un diálogo, porque eso implica interpelar al otro sobre los fundamentos, sobre las razones, sobre la realidad de la que tenemos experiencia. Con esto tenemos señalado el otro principio básico del *homo sapiens*, el reconocimiento o posición del otro como seres racionales, es decir, como seres que hablan, y por tanto que tienen experiencia del mismo mundo que yo, por tanto, como personas, lo que está implícito en el uso mismo del lenguaje.

Es evidente que la razón estratégica no siempre ha puesto a los otros como tales. Más bien hay que decir que nunca o casi nunca lo ha hecho. El inicio de la historia de la humanidad se ha basado más bien en el no reconocimiento de este carácter a las mujeres. La continuación de la historia después, en lugar de proyectar una sociedad en la cual se pudiera cumplir ese principio del *homo sapiens*, ha avanzado por derroteros radicalmente opuestos, además mistificando esa negación, cargando normalmente en la cuenta de la naturaleza esa falta de reconocimiento. Una tarea fundamental de la crítica antropológica, ética e ideológica, será describir la imagen del ser humano que subyace en las formaciones socio-políticas para desvelar el nivel en el que se desenvuelven.

Con esto hemos invertido la perspectiva de la biología, ya que el surgimiento del ser humano desde el reino animal, que aparentemente podríamos abordar *desde fuera*, comparando sin más a los humanos con el resto de los animales, en una antropología taxonómica, por tanto, de rasgos, se nos muestra como una posibilidad esencialmente limitada, porque en esa génesis emerge un nuevo nivel, el de lo humano, que ya no es categorizable con categorías de la biología, ni siquiera con las de una sociología funcional, error con el que algunos creen poder superar la biología. Una sociología funcional considera en acción una razón solo estratégica, con lo que no puede hacerse cargo de una razón que PONDERE ARGUMENTOS QUE LEGITIMEN LAS PROPOSICIONES, no por la adecuación de lo que estas señalan en una cadena funcional, sino porque se remiten a la realidad, a la percepción en la cual se da la realidad. Como se verá en el tema de la fenomenología de la cultura, en la *Antropología filosófica II*, este principio de la razón, que se manifiesta en el lenguaje, se hace presente sobre todo en la invención cultural, más allá de los argumentos estrictamente funcionales

que pueden existir en los comportamientos de los primates más cercanos al ser humano. No cabe invención cultural, en el sentido que anida en la cultura humana, sin ese ejercicio de una razón no estratégica. En ese tema veremos los argumentos de este USO NO ESTRATÉGICO DE LA RAZÓN. Por supuesto, la moral y la política solo son entendibles desde este mismo uso de la razón, que se la reconoce a los otros, basándose en el reconocimiento de su igualdad como seres humanos. También, una vez más, con solo una razón estratégica no podríamos hablar ni de moral ni de política en sentido fuerte, más allá de los juegos estratégicos de la fuerza que se tenga en cada momento.

Como se ve, la conclusión de esta parte de la antropología lleva en sí consecuencias de largo alcance y que la filosofía no debería obviar nunca.

## ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La discusión que se establece en el texto con la Profesora Celia Amorós obligaría a un acercamiento a su interesante, profunda y bien pensada obra, merecedora de ser leída, evidentemente, por sus propios méritos, pero que además para nosotros es un ejemplo sumamente ilustrativo de la incidencia filosófico-cultural de estos temas antropológicos, que por otro lado no terminan de encontrar un acomodo en la «filosofía de los profesores», es decir, en las asignaturas convencionales de la tradición filosófica. El libro de Celia Amorós está publicado en la editorial Anthropos y se titula *Hacia una Crítica de la razón patriarcal*. Una aproximación muy equilibrada a la problemática de este tema es la realizada por A. Montagu en un pequeño libro que se titula *Qué es el hombre*, editorial Paidós, especialmente la parte II, que directamente se pregunta «Cuál es la naturaleza de la naturaleza humana».

El artículo de Count, está publicado en la revista *American Anthropologist*, pero no está traducido. Ahora es asequible en Internet. También habrá que aproximarse a este tema desde la etología. Una lectura recomendable sería la del etólogo alemán, discípulo de K. Lorenz, I. Eibl-Eibesfeldt, de quien se puede leer con aprovechamiento *El hombre preprogramado*, Alianza Editorial, o bien *Amor y odio*, publicado en Siglo XXI. De todos modos sobre el tema de la agresividad enfocado desde la etología el libro ya clásico es el de Konrad Lorenz, *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Siglo XXI, Madrid. Un estudio más amplio del tema y que trasciende todo reduccionismo biológico es el de E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid. Por otro lado no se debe olvidar a Robert Ardrey, que defiende una perspectiva reductora y da un peso que yo creo inadmisibles al factor violencia preprogramada, una visión de la historia claramente opuesta a la defendida en esta antropología filosófica. De él se puede leer *La hipótesis del cazador*, Alianza Editorial.

Para ver el rasgo trascendente del ser humano respecto a la consideración naturalista, se impone la lectura o relectura del libro de Scheler *El hombre y la historia*, ya que nadie mejor que él destaca la oposición entre la imagen clásica del ser humano, de la que depende la posibilidad de pensar la ciencia e incluso la democracia, y la imagen contemporánea que, a mi entender, compromete el sentido de la ciencia y en esa misma medida la propia democracia; desde el momento en que esta oposición es funda-

mental para esta antropología filosófica, nos parece una lectura necesaria. En este mismo sentido la lectura del enjundioso librito de Marshal Sahlins *Uso y abuso de la biología*, Siglo XXI, 1982, sería obligada para entender el alcance de lo defendido como conclusión de esta parte de la antropología. Especialmente recomendables son las páginas 129 s. sobre los límites del utilitarismo. También el otro libro de Sahlins *Cultura y razón práctica*, en la editorial Gedisa, 1988, es una lectura muy recomendable para este tema. Por otra parte conviene aludir a Ruffií, el cual termina la segunda parte de su libro con el cap. IX titulado «De la evolución biológica a la evolución cultural», y con el cap. X, «Moral y biología», donde parece aceptar una ética utilitarista. Como un buen resumen de las ideas básicas y la fundamentación de esa ética, que parece derivarse directamente, según ellos, de la consideración científica del ser humano, merece la pena leerlo.

Sobre muchos de los aspectos aquí señalados puede leerse los apartados 3 y 4 del capítulo IV de mi libro *Para una superación del relativismo cultural*, Tecnos, 2009, pp. 144-185, así como el libro de Steven Pinker citado, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2003.

Para terminar, sería muy interesante leer los dos textos de Ortega que señalo en el apartado III.3.



## **EJERCICIOS PRÁCTICOS**

1. ¿Cuál es la base de la concepción instrumentalista de la razón?
2. ¿Cuáles son los dos conceptos de cultura que se manejan o se deben manejar en el tema de la relación naturaleza/cultura?
3. Exponga los límites que parecen ser inherentes al concepto de razón instrumental.
4. ¿Qué parecido ve usted en la aproximación de Heidegger y en la de Ortega?

## BIBLIOGRAFÍA<sup>1</sup>

- AGAMBEN, G. (2002): *L'Aperto. L'uomo e l'animale*. Turín, Bollati Boringhieri. Trad. cast. *Lo abierto, el hombre y el animal* (trad. Antonio Gimeno Cuspinera), Pre-textos, Barcelona.
- ACOSTA, José de (1954): *Historia Natural y Moral de Indias*, en: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra, <http://www.cervantesvirtual.com/>, edición digital a partir de *Obras del P. Acosta*. B.A.E., n.º 73, Atlas, Madrid, pp. 2-247.
- ABELLÁN, J. L. (1979): *Historia crítica del pensamiento español*, tomo 2, Espasa Calpe, Madrid.
- ADORNO, Th. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. Trad. de A. Brotons, Akal, Madrid, 2005. La cita se refiere a esta edición.
- ALMEIDA CARVALHO, M. J. de (2009): «Introducción histórica», en *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Dykinson, Madrid, pp. 13-134.
- ALTHUSSER, L. (1972): *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI.
- AMORÓS, Celia (1983): «El problema del sujeto en Sartre y Lévi-Strauss», en *Actas del Congreso de Filósofos Jóvenes*, Facultad de Filosofía, Zorroaga, San Sebastián.
- (1985): *Hacia una Crítica de la razón patriarcal*. Anthropos. Segunda ed., 1991.
- APEL, K.O. (1971): «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Hinsicht», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt.
- ARDRAY, R. (1969): *Génesis en África*, trad. del original *African Genesis*, Editorial Hispano Europea, Barcelona.
- (1970): *El instinto de dominio*, trad. del original *The territorial Imperative*, por H. Rodríguez Suárez, Editorial hispano Europea, Barcelona.
- (1994): *La hipótesis del cazador*, Alianza Editorial, Madrid.
- ARENDET, H., 2 (1998): *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- ARISTÓTELES (1970): *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe por V. García Yebra, Ed. Gredos, Madrid. Dos tomos.
- ARMENDÁRIZ, L. M.<sup>a</sup> (1974): «La creencia cristiana y la evolución» en Crusafont, Meléndez y Aguirre, pp. 958-989.

---

<sup>1</sup> La bibliografía, excepto en algún caso puntual, es sólo la bibliografía citada

- ARSUAGA, Juan Luis, y MARTÍNEZ, Ignacio (1999): *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Ediciones Temas de hoy, Madrid.
- AUGÉ, Marc (1977): *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, París.
- BASTIDE, Roger (1972): *Antropología aplicada*. Amorrortu, Buenos Aires.
- BECKER, E. (1980): *La estructura del mal*, FCE, México.
- BENAVIDES, M. (1994): «La antropología estructural de Cl. Lévi-Strauss» en J. de Sahagún Lucas, *Antropologías del siglo xx*.
- BEORLEGUI, C. (1988): *Lecturas de antropología filosófica*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- BICKERTON, D. (2005): «Del protolenguaje al lenguaje», en T. J. Crow, 2005, pp. 119-136.
- BLEIBTREU, Hermann K. (1985): «Anthropology», *Britannica Book of the Year*, pp. 163-165.
- BLUMENBERG, Hans (2011): *Descripción del ser humano*, Edición póstuma a cargo de Manfred Sommer, F.C.E., Buenos Aires. Traducción de G. Mársico, con la colaboración de U. Schoor. Original de 2006, *Beschreibung des Menschen*, Surkamp Verlag, Frankfurt.
- BOLK, L. (1926): *Das Problem der Menschenwerdung*, Jena, trad. en Morin y otros *La nueva imagen del hombre*, «El problema de la evolución del hombre», Rodolfo Alonso, editor, Buenos Aires 1971.
- BORDE, L. B.; WATKINS, W. S.; BAMSHAD, M. J.; DIXON, M. E.; RIQUER, C. E.; SEIELSTAD, M. T. y BATZER, M. A. (2000): «The Distribution of Human Genetic Diversity: A Comparison of Mitochondrial, Autosomal, and Y-Chromosome Data», *American journal of human genetics*, 66, pp. 979-988.
- BOYD, Robert, SILK, Joan B. (2004): *Cómo evolucionaron los humanos*. Edición española a cargo de Jaume Bertranpetit y David Comas, Editorial Ariel, Barcelona, 2.<sup>a</sup> edición. Primera edición, 2001. Trad. de la 1.<sup>a</sup> edición en inglés.
- (2006): *How Human evolved*. W. W. Norton & Company, Nueva York y Londres. 4.<sup>a</sup> edición.
- BRAIN, C. K. (1970): «New Finds at the Swartkrans Australopithecine Site», en *Nature*, 225, 1112-1119.
- BRANDT, R. (2001): *Immanuel Kant. Política, Derecho y Antropología*, edición, trad. y prólogo de G. Leyva, Plaza y Valdés y UAM, México.
- BUBER, M. (1948): *Qué es el hombre*, F.C.E., México, trad. de E. Imaz, 1973.
- BUENO, G. (1971): *Etnología y utopía*. Azanca, Valencia. 2.<sup>a</sup> edición, Jucar, Madrid.
- BUTLER, Judith (1990): *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York.
- CABADA, M. (1975): *El humanismo premarxista de Feuerbach*, BAC, Madrid.

- CABADA, M. (1980): *Feuerbach y Kant, dos actitudes antropológicas*, Universidad de Comillas, Madrid.
- CALL, Joseph (2005): «La evolución de la inteligencia ecológica en los primates: el problema de encontrar y procesar el alimento», en Guillén-Salazar 2005a, pp. 47-73.
- CAMPBELL, H.J. (1973): *The Pleasure Areas*, trad. cast. *Las áreas del placer*, Vicar, Guadarrama, Madrid, 1976.
- CAMPILLO ÁLVAREZ, José Enrique (2005): *El mono obeso. La evolución humana y las enfermedades de la opulencia: obesidad, diabetes, hipertensión, dislipemia y arterosclerosis*, Crítica, Barcelona (Drakontos bolsillo, 2011, edición actualizada en Drakontos bolsillo, se cita por esta edición actualizada).
- (2007): *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, Crítica, Barcelona. Nueva edición en 2011.
- CAPARRÓS, A. (1976): «El pensamiento antropológico de S. Freud», en J. de Saha-gún Lucas, *Antropologías del siglo XX*, pp. 38-57.
- CARO BAROJA, J. (1985): *Los fundamentos del pensamiento antropológico*, CSIC, Madrid.
- CASSIRER, E. (1964): *Philosophie der symbolischen Formen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt*. Trad. cast. *Filosofía de las formas simbólicas*. FCE, México.
- (1972): *Las ciencias de la cultura*, FCE, México,
- (1977): *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, FCE, México. Original, *An Essay on Man. Introduction to Philosophy of Human Culture*. New Haven.
- CELA CONDE, C. J. y AYALA, Francisco J. (2001): *Senderos de la evolución humana*, Alianza Editorial, Madrid, 5.ª reimpresión 2009.
- CELENTANO, Marco (2010): «Kant e il trasformismo. Il rapporto fra stori naturale e antropologia nel pensiero kantiano», en *Etica, antropologia religione. Studi in onore di Giuseppe Cantillo*, a cura di R. Bonito Oliva, A. Donise, E. Mazzarella, F. Milano, Guida, Nápoles, pp. 171-183.
- CHANCE, Michael (1974): «Sociétés hédoniques et sociétés agonistiques chez les primates», en Morin/Piatelli-Palmarini, 1974, pp. 83-100, con la discusión.
- CHARDIN, Teilhard de (1939): «El descubrimiento del sinántropo», en *Étude*, 5 de julio. Actualmente en Chardin 1965.
- (1965): *La aparición del hombre*, Taurus, Madrid, 5.ª edición.
- CHOZA, Jacinto (1990): «Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Santo Tomás y en Dilthey» en Choza, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid.

- CHOZA, Jacinto (2002): *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- COLELL MIMÓ, Montserrat (2005): «Del autorreconocimiento a la autoconciencia: la imagen y el yo», en Guillén-Salazar 2005a, pp. 129-146.
- COLLARD, Mark (2005): «Grados y transiciones en la evolución humana», en Crow 2005, pp. 75-116.
- COMAS, J. (1957): *Manual de antropología física*, F.C.E., México.
- COOK, Norman D. (2005): «El lenguaje bihemisférico: cómo colaboran los dos hemisferios en el procesamiento del lenguaje», en Crow 2005, pp. 189-217.
- CORETH, E. (1976): *Qué es el hombre. Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona.
- COROMINAS, Jordi y VICENS, Joan Albert (2006): *La soledad sonora*, Editorial Taurus, Madrid.
- COUNT, E.W. (ed.) (1950): *This is race*, Henry Schuman, Nueva York.
- (1958): «The Biological Basis of Human Society», en *American Anthropologist*, 60, pp. 1049-1085.
- CROW, Tim J. (2005): *La especiación del Homo sapiens moderno*, Triacastela, Madrid, 2005. Original *The Speciation of Modern Homo sapiens*, The British Academy. Trad. esp. por N. Cases, A. Martínez de Andrés y L. Ríos Fuentes. Se cita por esta edición.
- CRUSAFONT, M., MELÉNDEZ, B., y AGUIRRE, E. (2<sup>a</sup>1974): *La Evolución*, B.A.C., Madrid.
- DARWIN, Ch. (1859): *Origin of Species by Means of Natural Selection*, trad. cast. de Barroso-Bonzon, *El origen de las especies por la selección natural*, dos tomos, Ediciones Ibéricas, Madrid, 1963.
- (1871): *The Descent of man*, trad. cast. de J. E. Sarroso Bonzo, *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, dos tomos, Ediciones Ibéricas, Madrid, 2<sup>a</sup>1966.
- (2002): *Textos fundamentales*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- DAWKINS, R. (1979): *El gen egoísta*, Editorial Labor, Barcelona.
- DELEULE, D. (1972): *La psicología, mito científico*, Anagrama, Barcelona.
- DEMPF, A. (1933): *Filosofía de la cultura*, traducción del alemán por J. Pérez Bances, *Revista de Occidente*, Madrid.
- DERRIDA, J. (1979): *L'écriture et la différence*, Point, París.
- DESCHOUX, M. (1972): «Le paradoxe anthropologique», en *Revue de Métaphysique et Moral*.
- DEVEREUX, G. (1973): *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Barral Editores, Barcelona.
- DIAMOND, Jared (1992): *El tercer chimpancé. Origen y futuro del animal humano*. Trad. de María Corniero, Debate, Barcelona, 2007.

- DIAMOND, Jared (1997): *¿Por qué el sexo es divertido? La evolución de la sexualidad humana*. Trad. de Victoria Laporta, Debolsillo, 2008.
- (1998): *Armas, gérmenes y acero*. Trad. Fabián Chueca. Randon House Mondadori (2006). Edición de Bolsillo, Barcelona, 6.ª edición, 2010.
- (2005): *Colapso*. Trad. de Ricardo García Pérez, 2006, Randon House Mondadori 2006. DeBolsillo, Barcelona, 4.ª edición 2009.
- DIAMOND, Stanley y BELASCO, B. (1982): *De la cultura primitiva a la cultura moderna*, Anagrama, Barcelona.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio (2011): *La evolución del conocimiento*. De la mente animal a la mente humana, Biblioteca Nueva, Madrid.
- DIEZ MARTÍN, F. (2011): *Breve historia del homo sapiens*, Nautilus, Madrid. Original de 2009.
- DILTHEY, W. (1944a): *Obras de Wilhelm Dilthey II. Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. y prólogo de E. Imaz, FCE, México. Segunda reimpression, 1978.
- (1944b): *Obras de Wilhelm Dilthey VII. El mundo histórico*, trad. y prólogo de E. Imaz, FCE, México. Primera reimpression, 1978.
- DIXSON, Alan F. (1998): *Primate Sexuality*. Comparative Studies of Prosimians, Monkeys, Apes, and Human Beings. Prólogo de John Bancroft, Oxford University Press, Nueva York.
- DOBZHANSKY, Td. (1941): *Genetics and the Origin of Species*, Columbia University Press, Nueva York. Trad. Revista de Occidente, 1955. Hay nueva edición en el Círculo de lectores.
- DONAT, P. y HERBERT, U. (1972): *Wie sich der Mensch aus dem Tierreich erhob*. Kinderbuchverlag, Berlín, traducción en español, *Así se elevó el hombre sobre el reino animal*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1975.
- DUCHET, M. (1975): *Antropología e historia en el siglo de las Luces*, Siglo XXI.
- DUMONT, L. (1981): *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, PUF, París.
- DUNSWORTH, H. M. (2010): «Origin of the genus *Homo*», *Evolution: Education and Outreach* 3: pp. 353-366.
- DUNSWORTH, H. M.; WARRENERB, Anna G.; DEACON, T.; ELLISON, P. T. y PONTZERD, H. (2012): «Metabolic hypothesis for human altriciality», *Proceedings of National Academy of Sciences* 2012; publicado antes de la impresión, agosto de 29, 2012, doi:10.1073/pnas.1205282109.
- DURÁN, Manuel (1981): *La ambigüedad el Quijote*, Universidad Veracruzana, Veracruz, Xalapa, México.
- DURKHEIM, Emile y MAUSS, Marcel (1971): «De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas», en M. Mauss, *Obras, II. Institución y culto*, Barral Editores, Barcelona.

- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus (1969): *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, Piper Verlag; trad. cast. de E. Costa, *Etología Introducción al estudio comparado del comportamiento*, Omega, Barcelona.
- (1970): *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichtliche elementarer Verhaltensweisen*, Piper, Munchen; trad. cast. *Amor y Odio: historia natural de las pautas de comportamiento elementales*, Siglo XXI, México, 1972 (<sup>3</sup>1977).
- (1972): «Stammesgeschichtliche Anpassungen im Verhalten des Menschen», en Gadamer Vogler, tomo II, 3-59.
- (1997): *El hombre preprogramado*, trad. esp. de P. Gálvez, Alianza Editorial, Madrid.
- ENGELS, F. (1970): *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en C. Marx-F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, México.
- (1877): *Antidühring*, Edición y traducción de M. Sacristán, Grijalbo, México, 1968.
- (1962): «Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen» [1876], tomo XX de las obras Marx-Engel, Dietz Verlag, 20, pp. 444-455, texto en castellano, «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre», en Donat-Herbert.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1974): *Ensayos de antropología social*, trad. de Manuel Rivera Dorado, Siglo XXI de editores, Madrid.
- FAHRENBAACH, H. (1970): «Heidegger und das Problem einer philosophischen Anthropologie», en *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M.
- FEUSTEL, Rudolf (1983): *Abstammungsgeschichte des Menschen*. VEB Gustav Fischer Verlag, Jena.
- FINK, Eugen (1957): *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Karl Alber, Friburgo en B./Munich,. Trad. esp. de Elsa Cecilia Frost, *Oasis de la felicidad*, UNAM, México, 1966.
- (1960): *Spiel als Weltsymbol*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- (1976): *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber Verlag, München/Freiburg.
- FOUCAULT, M. (1971): *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI.
- FRAJÓ, Manuel (1997): *El cristianismo. Una aproximación*, Editorial Trotta, Madrid.
- (1998): *A vueltas con la religión*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra).
- FREUD, Sigmund (1913): *Totem y tabú*, Obras completas, Vol. II, pp. 511-599. Trad. de L. López-Ballesteros, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- *El malestar en la cultura*, en Obras completas, Vol. III, pp. 1 ss.

- FROMM, E. (1960): *La misión de Sigmund Freud, su personalidad e influencia*, FCE.
- (1975): *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI editores.
- GADAMER, H. G. (1971): *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 91977.
- (1971): «Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik», en Habermas, 1971 *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt.
- GADAMER, H. G. y VOGLER, P. (eds.) (1972s): *Neue Anthropologie*, George Thieme Verlag, Stuttgart, siete tomos.
- Tomos 1 y 2: *Biologische Anthropologie*. Traducido el tomo primero.
- Tomo 3: *Sozialanthropologie*.
- Tomo 4: *Kulturanthropologie*.
- Tomo 5: *Psychologische Anthropologie*
- GALIANO, M. F., et alii (1955): *El concepto del hombre en la antigua Grecia: (tres conferencias)* Fac. de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.
- GAOS, J. (1945): *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*. Actualmente en Obras completas III, *Ideas de la filosofía (1938-1950)*: UNAM, 2003.
- (1967): *De antropología e historiografía*. Actualmente en Obras completas XV, UNAM, 2008.
- (1970): *Del hombre*. Actualmente en Obras completas XIII, UNAM, 1992.
- GARCÍA BACCA, J. D. (1982): *Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias 1955)*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957. Edición revisada: Anthropos, Barcelona, Reimpresión: 1987.
- (1983): *Antropología y ciencia contemporáneas (Curso de diez lecciones)*: Caracas: Instituto Pedagógico, 1961. Edición revisada en Anthropos, Barcelona.
- GARCÍA GAINZA, Josefina (1997): *Heidegger y la cuestión del valor*. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927): Newbook Ediciones, Pamplona.
- GEERTZ, Clifford (1987): *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- GEHLEN, Arnold (1940): *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Junker und Dünnhaupt, Berlin. 3.<sup>a</sup> ed. 1944. 11.<sup>a</sup> ed. 1976, Athenaion, Wiesbaden. Trad. cast., *El hombre. El hombre, su naturaleza, y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca (1980)
- (1961): *Anthropologische Forschung*, Rowohlts, Hamburgo.
- GEISSLER, E. y HÖRZ, H. (eds.) (1983): *Darwin today. The 8th Kühlungsborn Colloquium on Philosophical and Ethical Problems of Biosciences*, Akademie Verlag, Berlín.
- GÓMEZ, Juan Carlos (2005): «Humpty-Dumpty y el eslabón perdido: sobre la evolución del lenguaje a partir de la comunicación de los primates», en Guillén-Salazar, 2005a, pp. 145-169.



- GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (1998): *Freud, crítico de la Ilustración*, Editorial Crítica, Barcelona.
- (2002): *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*, Biblioteca Nueva-Asociación Psicoanalítica de Madrid, Madrid.
- GONDAR PORTASANY, Marcial (1991): *Mulleres de mortos: cara a unha antropoloxía de muller galega*, Edicions Xerais, Vigo.
- GONDAR, M. y SAN MARTÍN, J (1980): «Racionalidad campesina y relativismo cultural. Para un análisis de la racionalidad antropológica», en *Antropología y racionalidad*, pp. 25-136, Editorial Sálvora, Santiago.
- GONZÁLEZ, Agustín (1993): *La pregunta por el hombre*, PPU, Barcelona.
- GONZÁLEZ, Moisés (1987): *Introducción al pensamiento filosófico*, Tecnos, Madrid.
- GOODALL, Jane (1990): *Through a Window. My thirty year with the Chimpanzees in Gombe*, Soko Publications, Nueva York.
- (2005): «Prólogo», en Guillén-Salazar, 2005a, pp. 21-28.
- GRAMSCI, A. (1975): *Il materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma.
- GRANEL, M. (1959): *El humanismo como responsabilidad*, Taurus, Madrid.
- (1968): *El hombre, un falsificador*, Revista de Occidente, Madrid.
- (1969): *La vecindad humana*. Fundamentación de la Ethología, Revista de Occidente, Madrid.
- GRIMM, Jacob y Wilhelm (1991): *Deutsches Wörterbuch (Nachdruck)* D.T. Verlag, Munich.
- GROETHUYSEN, Bernard (1975): *Antropología filosófica*, tr. por J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.
- GRÜNERT, Heinz (von einem Autorenkollektiv unter Leitung von) (1982): *Geschichte der Urgesellschaft*, VEB, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin.
- GUILLÉN-SALAZAR, Federico (ed.) (2005a): *Existo, luego pienso. Los primates y la evolución de la inteligencia humana*. Con un prólogo de Jane Goodall. Ateles editores, Alcobendas, Madrid.
- (2005b): «La evolución de la inteligencia humana: una larga historia de 4.000 años», en Guillén-Salazar 2005a, pp. 29-46.
- (1966): *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Payot, París.
- GUSDORF, G. (1947): «Métaphysique et anthropologie», en *Revue de Métaphysique et Moral*.
- HABERMAS, Jürgen (1958): «Antropologie», en *Philosophie*, Fischer Lexikon 11, editado por A. Dimmer e I. Frenzel, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. Recogido en *Kultur und Kritik. Versträute Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, pp. 89-110.
- (1968): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, <sup>2</sup>1970.
- (1970): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt.

- HABERMAS, Jürgen(1971a): «Zu Gadammers “Wahrheit und Methode”», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt.
- (1971b): «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*.
- (<sup>2</sup>1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, dos tomos, Frankfurt. <sup>2</sup>1985. Cito por esta edición. (Hay trad. castellana):
- HAMILTON, William D. (1964): «The genetical evolution of social behaviour I and II», en *Journal of Theoretical Biology* 7, 1-16 & 17-52.
- (1967): «Extraordinary sex ratios», en *Science* 156, 477-488.
- (1971): «Geometry for the selfish herd», *Journal of Theoretical Biology*, 31, 295-311.
- (1975): «Innate social aptitudes of man: an approach from evolutionary genetics», en R. Fox (ed.): *Biosocial Anthropology*, Malaby Press, Londres, pp. 133-153.
- HAMILTON, W. D. y ZUK, M. (1982): «Heritable true fitness and bright birds: a role for parasites?», *Science*, 218: 384-387.
- HARRIS, M. (1964): *The Nature of Cultural Things*, Randon House, N.Y.
- (1969): *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Crowell, Nueva York y Routledge and Kegan, Londres; hay trad. cast. de R. Valdés del Toro en Siglo XXI, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, 1978.
- (<sup>2</sup>1975): *Culture, People and Nature, An Introduction to General Anthropology*, Crowell, Nueva York; hay una tercera edición ligeramente modificada, *Introducción a la antropología*, por Juan Oliver Sánchez, Alianza Editorial, Madrid, 1981. Luego, varias ediciones más.
- (1978): *Cannibals and Kings: the Origins of Cultures*, Random House, N. York; trad. cast. de H. González Tresos, en Argos Vergara, 1978.
- HEIDEGGER, M. (1957): *Der Satz vom Grund* [El principio de razón], Neske, Pfullingen.
- (1960): *Sendas perdidas* [Holzwege] (contiene la conferencia «La época de la imagen del mundo»): Editorial Losada, Buenos Aires.
- (2007): *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza editorial, Madrid. Trad. por de Alberto Ciria de las lecciones del Semestre de Invierno de 1929/1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamausgabe tomo 29/30, Vittorio C Klostermann, Frankfurt a. M., 1983. <sup>3</sup>1992.
- *Ser y tiempo*, trad. de José Gaos. FCE. Trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Trotta, 3 ed. 2012.
- HEIDEGGER, M. y FINK, E. (1970): *Heraklit*, Klostermann, Trad. esp. *Heráclito*, Ariel, Barcelona, 1986.

- HELLER, A. (1977): *Instinto, agresividad y carácter*, Paidós, Barcelona.
- (1980): *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona.
- HENSHILWOOD, C., et alii (2002): «Emergence of modern human behaviour: Middle Stone Age engravings from South Africa». *Science* 295: 1278-1280.
- HERDER, Johann Gottfried (1959): *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- HINSKE, Norbert (1966): «Kants Idee der Anthropologie», en *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, editado por H. Rombach, pp. 410-27.
- HORTON, R. (1970): «African traditional Thought and Western Science», en Bryan R. Wilson (ed.): *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 131-171. Ed. reducida del original en *Africa*, 37 (1967) 50-71, 155-87.
- HUSSERL, Ed. (1907): *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Husserliana II, editado por Walter Biemel, La Haya, 2.<sup>a</sup> edición, 1973. Trad. castellana de Miguel García Baró, F.C.E., México.
- (1922): «Londoner Vorträge», en Hua XXXV. Trad. al español de Ramsés Leonardo Sánchez Soberano, *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2012.
- (1923/24): *Erste Philosophie I y II*. Hua VII y VIII. La Haya, 19
- (1936): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Einführung in die transzendente Phänomenologie. Hua VI, 1956.
- IGNATOW, Assen (1979): *Heidegger und die philosophische Anthropologie*. Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension der Heideggerschen Denkens. Verlag Anton Heine, Meisenheim/Glan.
- IMANISHI, Kinji (2011): *El mundo de las cosas vivientes*, [1941], Edición al cuidado de Bernardo Urbani, Presentación de Tetsuro Matzusawa. Prólogo de Misato Nishimura. (Traducción a partir de la versión en inglés: *A Japanese View of Nature. The World of Living Things by Kinji Imanishi*. 2002. Asquith P. J., Ed. Londres: Routledge Curzon. Traducción del japonés de Asquith P. J., Kawakatsu H., Yagi S., Takasaki H.): Ediciones IVIC. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- JAEGER, Werner (<sup>2</sup>1967): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. F.C.E. México.
- JOHANSON, Donald, y EDEY, Maitland (1982): *El primer antepasado del hombre*. Trad. de Miguel Muntaner Pascual y M.<sup>a</sup> del Mar Moya Taxis, Planeta, Barcelona. Original 1981.
- JOLIF, J. Y. (1969): *Comprender al hombre*, Sígueme, Salamanca.
- JONAS, Hans (2000): *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Editorial Trotta, Madrid.

- KAHN, J. S. (1975): *El concepto de cultura: textos fundamentales*, compilados y prologados por J. S. Kahn, Editorial Anagrama, Barcelona.
- KAMLAH, W. (1976): *Antropología filosófica y ética*, Alfa, Buenos Aires.
- KANT, Immanuel (1831): *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, edición de Fr. Ch. Starke, Die Expedition des eupäischen Aufsehers, Leipzig.
- (1935): *Antropología. En sentido pragmático*, versión española de J. Gaos, Revista de Occidente. Alianza Editorial, 1991. La paginación se refiere a esta edición. Original, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, ahora en Akademie Ausgabe, VII.
- (1942): «*Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*», en el Tomo XX de la Akademie Ausgabe, pp. 1-192, Walter de Gruyter Berlín. Tercera reimpresión fotomecánica, 1972.
- (1958): *Crítica del juicio*, traducción por Manuel G. Morente, Librería General Victoriano Suárez, Madrid.
- (1990): *Antropología práctica*. (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius. fechado en 1785): Edición preparada por Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid.
- (21994): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo, traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Editorial Tecnos, Madrid.
- (1997): *Kant's Schriften 25. Vorlesungen*, Band II, en dos tomos, edición preparada por Reinhard Brandt y Werner Strak, con un prólogo de los editores, Walter de Gruyter, Berlín.
- KEIPER, Helmut (2006): «Ist Popes Essay on Man bei Brockes wirklich nur aus dem Englischen übersetzt?», en *Deutsche Gesellschaft für das achzehnte Jahrhundert*, 30 Jahrgang, Heft 1, pp. 79-88, Wofenbütel, 2006.
- KIRSCHKE, S. (1983): «Darwin and Marxism — Including a Consideration of the Personal Contacts between Marx, Engels and Darwin», en Geissler and Hörz.
- KLOPFER, P. H. (1973): *An introduction to animal behaviour*, Prentice-Hall, Nueva Jersey. Trad. cast. de J. J. Utrilla, *Introducción al comportamiento animal*, F.C.E., Madrid,
- KOENIGSWALD, G. H. R. (1960): *Die Geschichte des Menschen*, Springer Verlag, Heidelberg; trad. cast. de F. J. Segovia, *Historia del hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1971. 2.<sup>a</sup> ed. 1972.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1957): *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid.
- (1961): *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente, actualmente en Alianza, 1988.

- LAÍN ENTRALGO, P. (1978): *Antropología de la esperanza*, Guadarrama, Madrid.
- (1989): *El cuerpo humano*. Teoría actual. Espasa-Universidad, Madrid.
- (1993): *Crear, esperar, amar*. Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores.
- (1996): *Ser y conducta del hombre*. Espasa-Calpe. Madrid.
- (1997): *Idea del hombre*. Círculo de Lectores, Madrid.
- (1997): *Alma, cuerpo, persona*. Galaxia Gutenberg. Madrid.
- (1996): *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Espasa-Calpe, Madrid.
- LANDMANN, M. (1961): *Antropología filosófica*, UTEHA, México.
- LANDSBERG, Paul L. (1960): *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- LASAGA, J. (2010): «Notas sobre la antropología defectible de Ortega», en J. San Martín y T. Domingo Moratalla, *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 53-67.
- LASSO DE LA VEGA, José S. (1955): «El concepto de hombre y el Humanismo en la época helenística», en F. Galiano *et alii*, 1955 pp. 81-126.
- LEPENIES, W. (1977): *Soziologische Anthropologie, Materialien*, C. Hanser Verlag, Múnich.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1949): *Les structures elementaires de la parenté*, P.U.F., París, 2<sup>a</sup> 1966, Mouton; trad. cast. de M.T. Cevasco, Paidós, 1969.
- (1968): *Mitológicas I; Lo crudo y lo cocido*, trad. de Juan Almela, FCE, México.
- (1966): *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969. Incorpora el importante prólogo de la 2.<sup>a</sup> edición francesa. Cito por esta.
- (1965): *El totemismo en la actualidad*. F.C.E. México.
- (1968): *Antropología estructural*, editorial EUDEBA, Buenos Aires.
- (1971): «Introducción a la obra de Marcel Mauss» en M. Mauss, *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos, Madrid, pp. 13-42.
- (1979): *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Traducción J. Almela, de *Anthropologie structurale deux*. Siglo XXI Editores, México
- LLEDÓ, E. (1983): «Unidad y pluralismo en el mundo antiguo», en *Actas del IV Congreso Español de Estudios Clásicos*, editorial Gredos, Madrid.
- (1984): *La memoria del Logos*, Taurus, Madrid.
- LLINARES, J. B. (1982s): *Materiales para la historia de la antropología*, Nau libres, Valencia, tres tomos.
- LORENZ, K. (1980): *Sobre la agresión. El pretendido mal*, Siglo XXI, Madrid.
- LÖTHER, R. (1983): «The Philosophical Approach to the Evolution of Organisms in Darwin's Theory and After Darwin», en Geissler and Hörz.

- LOVEJOY, C. Owen (1981): «The Origin of Man», en *Science*, New Series, Vol. 211, No. 4480, pp. 341-350.
- (1988): «Evolution of Human walking», *Scientific American*, 259 (5): pp. 82-89.
- (2009): «Reexamining Human Origins in Light of *Ardipithecus ramidus*», en *Science*, 326, art. 74.
- MANGANARO, Paolo (1983): *L'Antropologia di Kant*, Guida Editori, Nápoles.
- (2002): «Le lezioni kantiane di antropologia: nuove edizioni, vecchi problemi», Paolo Manganaro. En *Filosofía ciencia, cultura. Studi in onore di Corrado Dollo*, Giuseppe Bentivegna, Santo Burgio, Giancarlo Magnano San Lio, Rubbetino, Calabria, pp. 497-516.
- MARÍAS, Julián (1973): *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid.
- (<sup>10</sup>1976): *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, original, 1947.
- MÁRKUS, G. (1974): *Marxismo y antropología*, Grijalbo.
- MARQUARD, Odo (1965): «Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts», en *Collegium Philosophicum. Studien J. Ritter zum 60. Geb.*, Basel-Stuttgart, pp. 209-239.
- (1971): «Anthropologie», Ritter, J.; Gründer, K. y Gabriel, G. (Eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Verlag Schwabe, Basilea, tomo I, pp. 362-374.
- MARTÍN IZQUIERDO, H. (1980): *El hombre en el pensamiento filosófico de Occidente*, publicaciones de la E.G.B., Valladolid.
- MARX, K. (1972): *Marx Engels Werke*, tomo 30, Dietz Verlag, Berlín, DDR.
- MASIÁ, Juan (1997): *El animal vulnerable*, Publicaciones Universidad de Comillas, Madrid.
- MAUSS, Marcel (1971): *Obras, II. Institución y culto*, Barral Editores, Barcelona.
- MCBREARTY, S. y BROOKS, Alison S. (2000): «The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behaviour», en *Journal of Human Evolution* 39, 453-563.
- MCDOUGALL, I., BROWN, F. H. y FLEAGLE, J. G. (2005): «Stratigraphic placement and age of modern humans from Kibish, Ethiopia», *Nature*, Vol. 433, n.º 7027, pp. 733-736.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris. Trad. al español, Península, Barcelona.
- (1953): *L'éloge de la philosophie*, Gallimard, París.
- (1960): *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Buenos Aires.
- MERTON, Robert K. (1964): *Teoría y estructura sociales*, FCE, México.
- MOLTMANN, J. (1973): *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Sígueme, Salamanca.
- MONDOLFO, R. (<sup>2</sup>1973): *El humanismo de Marx*, FCE. México.

- MONOD, J. (1972): *El azar y la necesidad*, Seix Barral, Barcelona.
- MONTAGU, A. (1993): *Qué es el hombre*, Paidós, Buenos Aires, trad. de Florial Mazia.
- MONTAIGNE, M. de (1962): *Ensayos*, Editorial Aguilar, Buenos Aires.
- MONTALENTI, G. (1975): *El evolucionismo*, Editorial Martínez Roca, Barcelona.
- MORGAN, C. Lloyd (1923): *Habitat and Instinct*, E. Arnuld, Londres. Nueva edición, 1973, Arno Press, Nueva York.
- (1923): *Emergent Evolution*, Willian and Forgate, Londres.
- MORGAN, L.H. (1971): *La sociedad primitiva*, Editorial Ayuso, Madrid.
- MORIN, E. (1973): *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Editions du Seuil; trad. cast. de D. Bergadá, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado* (Ensayo de bioantropología): Kairós, Barcelona, 1974.
- MORIN, E. y PIATELLI-PALMARINI, N. (eds.) (1974): *L'Unité de L'homme: invariants biologiques et universaux culturels*. Essais et discussions présentés et commentés por el Centre Royaumont pour une Science de l'homme, Editions du Seuil, París.
- MOSCOVICI, S. (1972): *La société contre Nature*, Union Général d'Édition, París. Hay trad. cast.
- MUGA, J., CABADA, M. (1984): *Antropología filosófica. Planteamientos*, Luna, Madrid.
- NICOL, E. (1941): *Psicología de las situaciones vitales*. Tesis doctoral, El colegio de México.
- (1946): *La idea del hombre*. México: Editorial Stylo; nueva versión en México: Fondo de Cultura Económica, 1977; versión facsimilar, México: Herder, 2004.
- (1953): *La vocación humana*. El Colegio de México,
- (1957): *Metafísica de la expresión*. Fondo de Cultura Económica, nueva versión, México, 1974.
- (1980): *La reforma de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1939): «Ensimismamiento y alteración», en el libro del mismo nombre, *Obras completas* (2004): V, pp. 529-550.
- (1952): «El mito del hombre allende [tras] la técnica», en *Obras completas* VI, Taurus, pp. 811-817.
- (1983): *Obras completas*, en 12 tomos, Alianza Editorial, Madrid.
- (2004 ss.): *Obras completas*, en 10 tomos, Taurus / Fundación Ortega y Gasset, Madrid. Si no se advierte, se cita esta.
- PACHO, Julián (1995): *¿Naturalizar la razón? Alcance y límites del naturalismo evolucionista*, Siglo XXI, Madrid.
- PACHO, J. y URSÚA, Nicanor (1990): *Razón, evolución y ciencia. Problemas de la teoría evolucionista 160 del conocimiento*. Desclee de Brouwer, Bilbao.
- PARÍS, Carlos (1970): *Hombre y naturaleza*. Tecnos, Madrid.

- PARÍS, Carlos (1973): «Hacia una antropología filosófica», en Varios, *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo*, Editorial Tecnos, Madrid.
- (1984): «Biología y cultura en la realidad humana», en Muga-Cabada, *Antropología filosófica: planteamientos*, editorial Luna, Madrid.
- (1994): *El animal cultural*. Biología y cultura en la realidad humana. Editorial Crítica, Barcelona.
- PÉREZ DE LABORDA, Alfonso (2001): *La filosofía de Teilhard de Chardin*, Editorial Encuentro, Madrid.
- PETERS, H. M. (1973): «Aspectos históricos, sociológicos y epistemológicos de la teoría de Darwin», en Gadamer-Vogler, tomo 1.
- PINKER, St. (2003): *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Editorial Paidós, Barcelona.
- PINTOR RAMOS, A. (1978): *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid.
- (1996): «La antropología filosófica de Max Scheler», en J. de Sahagún Lucas, *Antropologías del siglo XX*.
- PLESSNER, Helmut (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Tercera edición, Walter de Gruyter, Berlín. En *Gesammelte Schriften*, tomo IV.
- (1931): *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*. En *Gesammelte Schriften*, tomo V, 135-234.
- (1960): *La risa y el llanto*, Revista de Occidente, Madrid. Original de 1941. En *Gesammelte Schriften*, tomo VII, 201-388.
- (31975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlín. Original de 1928
- (1978): *Más acá de la utopía*, Editorial Alfa, Buenos Aires.
- PÖGGELER, O. (1966): «Existenciale Anthropologie», en *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie, Festschrift f. M. Müller zum 60. Geburtstag*, Alber, Friburgo-Múnich.
- (1986): *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial.
- POLITZER, Georges (1969): *Crítica de los fundamentos de la psicología*, Ed. Martínez Roca, Barcelona.
- POPPER, K. R. y ECCLES, J. (1973): *El yo y su cerebro*, Ed. Labor, Barcelona. Nueva edición en 1987.
- PORTMANN, A. (1968): *Nuevos caminos de la biología*, Ediciones Iberoamericanas, Madrid.
- PRICHARD, J. C. (1973): *Researches into the Physical History of man*, University of Chicago Press, ed. facsímil del original de 1813.
- RADHAKRISHNAN Y RAJÚ, P. T. (1966): *El concepto del hombre*, FCE, México.



- RAHNER, K. (1976): «Espíritu en el mundo. La antropología de K. Rahner» en Juan de Sahagún Lucas (1976), pp. 180-201.
- RAHNER, K. y OVERHAGE, P. (1973): *El problema de la hominización*, editorial Cristiandad, Madrid.
- RAPPAPORT, Roy A. (1979): *Ecology, Meining and Religion*, North Atlantic Books, Richmond.
- (1987): *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*, Siglo XXI, Madrid.
- REMANE, A. (1972): «Die Bedeutung der Evolutionslehre für die allgemeine Anthropologie», en Gadamer-Vogl I, 293-325. Trad. cast. «El significado de la teoría de la evolución para la Antropología general».
- RENAUT, A. (1997): «La place de *L'Anthropologie* dans la theorie kantienne du sujet», en *L'année 1798. Kant el la naissance de l'anthropologie au siècle de Lumière*, bajo la dirección de J. Ferrari, Vrin, París, pp. 49-64.
- RENO, Philip L. et alii (2003): «Sexual dimorphism in *Australopithecus afarensis* was similar to that of modern humans», *Proceeding of the Academy of Sciences of USA*, 2003,
- RICOEUR, P. (1973): *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI.
- (1982): *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid.
- ROBINSON, J.T. (1965): «Homo "habilis" and the Australopithecines», *Nature*, 205 (n.º 4967), pp. 121-124.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1955): «El concepto de hombre en la edad ateniense» en *El concepto de hombre en la antigua Grecia*, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía y Letras.
- RODRÍGUEZ MOLINERO, José Luis (1978): «Datos fundamentales para una historia de la antropología filosófica», Kadmos, Salamanca.
- (1994): «La concepción de la antropología filosófica como saber específico en Ortega y Gasset», en Paredes Martín, M.<sup>a</sup> del Carmen (ed.): *Ortega y Gasset: Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad, Salamanca, pp. 133-153.
- ROMBACH, H. (ed.) (1966): *Die Frage nach dem Menschen*, Alber, Friburgo/Munich.
- ROMERO, Francisco (1952): *Teoría del hombre*. Editorial Losada, Buenos Aires.
- RORTY, J. (1989): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- ROSAS, A. y BERMÚDEZ DE CASTRO, J. M. (1998): «On the Taxonomic Affinities of the Dmanisi Mandible (Georgia)», en *American Journal of Physical Anthropology*, 107, 145-162.
- ROUSSEAU, J. J. (1974): *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, edición de J. Beltrán, Editorial Aguilar, Madrid.
- RUBIO CARRACEDO, J. L. (1976): *Lévi-Strauss, Estructuralismo y ciencias humanas*, Editorial Istmo.

- RUBIO CARRACEDO, J. L. (1984): «Crítica, teoría y utopía: el estatuto epistemológico de la filosofía del hombre», en Muga-Cabada.
- RUFFIÉ, J. (1974): «Le mutant humain», en Morin/Piatelli-Palmarini 1974, pp. 107-173.
- (1982): *De la biología a la cultura*, Muchnik Editores.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. (1983): *Las nuevas antropologías: un reto para la teología*, Editorial Sal Terrae, Santander.
- RUSSELL, Bertrand (1977): *El conocimiento humano*. Su alcance y sus límites. Taurus, Madrid.
- SAHAGÚN LUCAS, Juan de (coord.) (1976): *Antropologías del siglo xx*. <sup>3</sup>1983, Sígueme, Salamanca.
- SAHLINS, M. (1982): *Uso y abuso de la biología*, Siglo XXI, Madrid.
- (1988): *Cultura y razón práctica*, Gedisa, Barcelona.
- SAN MARTÍN, Javier (1982): «Métodos y objetivos de las ciencias sociales según J. Habermas», en *Universidad y Sociedad*, Rev. del C. Regional de la UNED, Madrid.
- (1985): *La Antropología, ciencia humana, ciencia crítica*, Montesinos, <sup>3</sup>2000.
- (1986): *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid.
- (1987): *La fenomenología como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona.
- (1991): «Phénoménologie et anthropologie», en *Études phénoménologiques. Edmund Husserl*, pp. 85-114. Traducción como cap. V de San Martín 1994.
- (1994): *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid.
- (1995): *Antropología y filosofía*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- (1997): *Antropología y fenomenología*, Ed. Almagesto. <sup>2</sup>2005, UNED/Lectour, Buenos Aires.
- (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid.
- (1999): *Teoría de la cultura*, Editorial Síntesis, Madrid.
- (2009): *Para una superación del relativismo cultural*. Antropología cultural y antropología filosófica, Tecnos.
- (2010): «La antropología de Ortega como filosofía primera», en J. San Martín y T. Domingo Moratalla 2010, pp. 69-79.
- SAN MARTÍN, J. y DOMINGO MORATALLA, T. (2010): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- SAVATER, F. (1995): *Diccionario filosófico*, Editorial Planeta, Barcelona.
- SCHELER, M. (1928): *El puesto del hombre en el cosmos*.
- (1974): *La idea de hombre y la historia*, Editorial La Pléyade.
- SCHERER, G. (1977): *Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischen Anthropologie*, Luttergerus, Essen.

- SCHINDEWOLF, O. E. (1972): «Phylogenie und Anthropologie aus paläontologischer Sicht» en Gadamer-Vogler, I, 230-290. Trad. cast. «Filogenia y antropología desde el punto de vista paleoantropológico», *Nueva antropología, I*, pp. 223-282.
- SCHMIDT, A. (1971): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlag Anstalt.
- (1971): *Geschichte und Struktur*, C. Hanser Verlag, Munich. Hay trad. cast., *Historia y estructura*, Comunicación, Madrid.
- (1975): *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Taurus, Madrid.
- SEPP, Hans Rainer (1997): *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Verlag Karl Alber, Freiburg/ München.
- SERRALLONGA ATSET, Jordi (2005): «No estamos solos: australopitecos y chimpancés habilidosos», en Guillén-Salazar, 2005a, pp. 171-251.
- SIMMEL, Georg (1986): *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, traducción y prólogo de Salvador Mas Torres, Península, Barcelona.
- SOLER GRIMA, Francisco (1965): *Hacia Ortega I. El mito del origen del hombre*, Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- SPERBER, Dan (1974): *Le symbolisme en général*, Hermann, París.
- (1975): *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- STEVENSON, Leslie (1980): *Siete teorías sobre la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.
- STIKKERS, Kenneth W. (1997): «Value as Ontological Difference», en Hart y Embree, pp. 137-154.
- SUANCES, Manuel (1993): *Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental*, UNED, Madrid.
- TEMPLADO, Joaquín (1974): «El desarrollo histórico de las ideas evolucionistas», en Crusafont *et alii* 1974, pp. 85-109.
- TIGER, L. y FOX, R. (1971): *The Imperial Animal*, Delta, Nueva York; trad. cast. de E. Laurora, *El Hombre: animal imperial*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1973.
- TRAN DUC THAO (1971): *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- TRINKAUS, Erik (1983): *The shanidar neandertals*, Academic Press, Nueva York.
- TRIVERS, Robert L. (1971): «The evolution of reciprocal altruism», *Quarterly Review of Biology*, 46, 35-57.
- TYLER, Stephen A. (1975): «una ciencia formal», en José R. Llobera, *La antropología como ciencia*, Editorial Anagrama, Barcelona.

- TYLOR, Edward Barnett (1975): «La ciencia de la cultura», en Kahn (1975), pp. 29-46.  
(Se trata del cap. I del siguiente libro):
- (1977 s.): *Cultura primitiva*, Dos tomos, Editorial Ayuso, Madrid.
- UNAMUNO, Miguel de (1993): *Del sentimiento trágico de la vida*, introducción de Pedro Cerezo Galán, Editorial Espasa Calpe, Madrid.
- VATTIMO, G. (1986): *El fin de la Modernidad*, Gedisa, Barcelona.
- WAAL, Frans de (1982): *La política de los chimpancés: El poder y el sexo entre los simios*. Trad. de Patricia Teixidor, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- (1996): *Bien natural*. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales. Trad. de Isabel Ferrer, Herder, Barcelona, 1997.
- (2001): *El simio y el aprendizaje de sushi*. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura. Trad. de Patricia Teixidor Monsell, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2002.
- (2005): *El mono que llevamos dentro*. Trad. de Ambrosio García Leal, Tusquets editores, Barcelona, 2007.
- (2006): *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*. Trad. Vanesa Casanova Fernández. Paidós Ibérica, Barcelona 2007.
- (2009): *La edad de la empatía*. Lecciones de la naturaleza para una sociedad más justa y solidaria. Trad. de Ambrosio García Leal, Tusquets editores, Barcelona, 2011.
- WAAL, F. de y TYACK, P. L. (2003): *Animal Social Complexity: Intelligence, Culture and Individual*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- WALKER, A.C., LEAKEY, R.E.F. (1978): «Les hominides du Turkana oriental». *Pour la Science* 39, 48-65.
- WALKER, A., M. R. ZIMMERMAN, and R.E. F. LEAKEY (1982): «A Possible Case of Hypervitaminosis A in Homo Erectus» *Nature*, 296, March 18, 1982, pp. 248-250.
- WEIDENREICH, F. (1940): «Some problems dealing with ancient man». *American Anthropologist* 42, pp. 375-383.
- WHITE, D. Tim, *et alii* (2006): «Asa Issie, Aramis and the origin of Australopithecus», en *Nature*, 440, pp. 883-889.
- WILDMAN D. E., UDDIN, M., LIU, G., GROSSMAN, L. I. and GOODMAN, M. (2003): «Implications of natural selection in shaping 99.4% nonsynonymous DNA identity between humans and chimpanzees: Enlarging genus Homo», *PNAS*, 100 (12): 7181ss.
- WILSON, Ed. (1975): *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Harvard Univ. Press; trad. cast. *Sociobiología*, Ómega, Barcelona 1980.
- (1983): *Sobre la naturaleza humana*, FCE, Madrid.
- WOLFF, H. Walter (1975): *Antropología del antiguo testamento*, Editorial Sígueme, Salamanca.

WOOD, B. y COLLARD, M. (1999): «The Human Genus», en *Sciences*, 284, 65-71.

ZUBIRI, Xavier (1962): *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid. 5.<sup>a</sup> edición Alianza Editorial, Madrid.

— (1986): *Sobre el hombre*, ed. preparada por Ignacio Ellacuría, Alianza Editorial, Madrid.

— (2006): *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abellán, J. L., 166, 181, 405  
Acosta, José de, 167, 188, 280, 405  
Adorno, Th., 50, 133, 134, 405  
Agamben, G., 270, 390, 405  
Aguirre, E., 408  
Agustín, de Hipona, 246, 370  
Alejandro, 80, 137, 157  
Almeida Carvalho, M. J. de, 43, 405  
Alsberg, Paul, 270, 298, 308, 327, 331, 338, 339  
Althusser, L., 72, 240, 244-247, 405  
Amorós, Celia, 242, 246, 370s., 374-376, 402, 405  
Apel, K.O., 41, 81, 82, 115, 405  
Arambourg, C., 356  
Ardray, R., 335-337, 339, 355, 402, 405  
Arendt, H., 405  
Aristóteles, 37, 47, 110, 154, 264, 370, 405  
Armendáriz, L. M., 280, 405  
Arsuaga, Juan Luis, 59, 321, 341, 365, 406  
Augé, Marc, 80, 406  
Ayala, Francisco J., 246, 281, 407  
  
Baldwin, James M., 292, 293  
Bamshad, M. J., 406  
Bastide, Roger, 94, 406  
Batzer, M. A., 406  
Baumgarten, A. G., 189, 192, 194, 198  
Becker, Ernest, 76, 84, 216, 406  
Belasco, Bernard, 409  
Benavides, M., 246, 406  
Benito del Rey, Luis, 340  
Bennet Mathiew R., 294  
Beorlegui, C., 55, 84, 112, 246, 406  
Bergk, Johann Adam, 188  
Bermúdez de Castro, J. M., 350, 420  
Bickerton, D., 362, 364, 406  
Black, Davidson, 345  
Bleibtreu, Hermann K., 290, 406  
Blumenbach, Johann Friedrich, 264  
Blumenberg, Hans, 20, 36, 37, 50, 270, 295, 297-299, 302, 308, 331, 338s., 355, 385, 406  
Bolk, L., 297, 298, 302, 310, 406  
Borde, L. B., 406  
Boyd, Robert, 277, 287, 290, 308, 310s., 313s., 318s. 324, 342s. 348, 351, 355-357, 361, 406  
Brace, Loring, 343  
Brain, C. K., 336, 406  
Brandt, R., 188, 189, 196, 198, 406, 415  
Brehier, Émile, 38, 51  
Brockes, Barthold H., 190, 415  
Brooks, Alison S., 358, 359, 417  
Broom, Robert, 334  
Brown, F. H., 417  
Buber, M., 158, 245, 406  
Bueno, G., 75, 84, 406  
Buffon, conde de (G. L. Leclerc), 264, 280  
Busolt, Gotthilf Chr. Wilhelm, 193  
Butler, Judith, 370, 371, 374, 406  
Butler, Samuel, 72, 277,

- Cabada, M., 30, 51, 200, 215, 220, 302, 406s., 419, 421
- Call, Joseph, 321, 407
- Campbell, H.J., 384, 407
- Campillo Álvarez, José Enrique, 279, 287, 290, 308, 313s., 326, 407
- Caparrós, A., 220, 407
- Carlos III, 190
- Caro Baroja, J., 200, 407
- Cases, N., 408
- Cassirer, E., 407
- Cela Conde, C. J., 281, 407
- Celentano, Marco, 191, 407
- Chance, Michael, 383, 407
- Chardin, Teilhard de, 337, 345, 407, 418
- Chetverikov, Sergei, 276
- Chomsky Norman, 240
- Choza, Jacinto, 407s.
- Colell, Montserrat, 322, 408
- Collard, Mark, 343, 408, 424
- Comas, J., 408
- Cook, Norman D., 362, 408
- Coon, Carleton S., 347, 357
- Coreth, E., 58s., 84, 408
- Corominas, Jordi, 233, 408
- Count, E.W., 110, 381-384, 402, 408
- Cousins, Frank W., 287
- Crow, Tim J., 361, 362, 406, 408
- Crusafont, M., 405, 408, 422
- Danto, Arthur C., 125
- Dart, Raymond, 333, 334, 335, 336, 337, 346
- Darwin, Ch., 12, 17, 34, 207, 227, 236, 252, 268, 270-273, 275s., 280s., 285, 293, 320, 338, 408, 411, 415s., 419
- Dawkins, R., 408
- Dawson, Charles, 334
- Deacon, T., 409
- Deleule, D., 246, 408
- Dempf, A., 61, 408
- Derrida, J., 123, 158, 408
- Descartes, R., 10, 39, 153, 173-176, 191, 201
- Deschoux, M., 76, 408
- Devereux, G., 242, 408
- Diamond, Jared, 307, 314, 358, 362, 364, 392, 408s.
- Diamond, Stanley, 142, 242, 409
- Diderot, Denis, 178, 179, 187, 200
- Diéguez, Antonio, 321, 409
- Diez Martín, F., 343, 363, 365, 409
- Dilthey, W., 82, 95, 101, 115, 120s., 143, 169, 407, 409
- Dixon, M. E., 406
- Dixson, Alan F., 316s., 329, 331, 409
- Dobzhansky, Td., 276, 278, 346, 409
- Dohna Wundlacken, conde Heinrich zu, 186
- Domingo Moratalla, T., 391, 416, 421
- Donat, P., 409, 410
- Douglas, James, 337
- Driesch, Hans Adolf E., 275
- Dubois, Eugene, 285, 344, 345, 346
- Duchet, M., 177s., 200, 280, 409
- Dumont, L., 72s., 83s., 409
- Dunsworth, H. M., 409
- Durán, Manuel, 125, 409
- Durkheim, Emile, 409
- Eccles, J., 419
- Edey, Maitland, 59, 333, 335s., 342s., 347, 414
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, 382, 402, 410
- Eldredge, Nil, 277
- Ellison, P. T., 409

- Engels, F., 271-274, 371, 410, 415, 417  
 Escher, Maurits Cornelius, 6, 18  
 Evans-Pritchard, E. E., 123, 410
- Fahrenbach, H., 229, 410  
 Fernández de Palazuelos, Antonio, 190  
 Feuerbach, L., 11, 30, 46, 200, 205, 215s.,  
 220, 271, 406, 410, 422  
 Feustel, Rudolf, 290, 410  
 Fink, Eugen, 36, 38, 97, 219, 220, 390,  
 410, 413  
 Firestone, Shulami, 375  
 Fisher, Ronald A., 276  
 Flacius, 120  
 Fleagle, J. G., 417  
 Foucault, M., 11, 72, 240, 243, 246s., 410  
 Fox, R., 382, 413, 422  
 Fraijó, Manuel, 410  
 Frazer, James G., 212  
 Freud, Sigmund, 11, 31, 34, 141, 143,  
 149, 216-218, 220s., 240, 245, 336,  
 407, 410s., 420  
 Fromm, E., 220, 402, 411  
 Fuhrlott, von Johann, 285
- Gabás, R., 143  
 Gadamer, H. G., 69, 123-129, 143, 280,  
 302, 411, 413, 419s., 422  
 Galiano, Manuel F., 411, 416  
 Galileo, G., 174-176, 191  
 Gaos, J., 231, 234, 411, 413s.  
 Garagorri, Paulino, 394  
 Garber, Paul Alan, 328  
 García Bacca, J. D., 234, 411  
 García Gainza, Josefina, 411  
 García Yebra, V., 37, 405  
 Geertz, Clifford, 296, 411
- Gehlen, Arnold, 46, 49, 57s., 62s., 84,  
 134, 246, 293, 411  
 Geissler, E., 275, 411, 415s.,  
 Gibbons, A., 327  
 Goethe, Johann W., 264, 265s., 282  
 Gómez, Juan Carlos, 362, 411  
 Gómez Sánchez, Carlos, 220, 412  
 Gondar, Marcial, 41, 412  
 González, Agustín, A., 30, 51, 73, 119,  
 247, 412,  
 González, Moisés, M., 200, 412,  
 González Azaola, Gregorio, 190  
 González Tresó, H., 413  
 Goodall, Jane, 308, 321, 350, 412  
 Goodman, Morris, 278s., 311, 423  
 Gould, Stph., 277, 287, 337  
 Gramsci, A., 110, 412  
 Granel, M., 234, 412  
 Gray, Tom, 333  
 Grimm, Jacob y Wilhelm, 412  
 Groethuyssen, Bernard, 164, 412  
 Grossman, L. I., 423  
 Groves, Colin P., 288  
 Grünert, Heinz, 412  
 Guillen-Salazar, Federico, 412  
 Gusdorf, G., 48, 77, 136s., 412
- Habermas, Jürgen, 40, 47, 125-128,  
 130, 139, 142s., 410, 412s., 421  
 Haeckel, E., 285, 297  
 Haldane, J. B. S., 276  
 Hamilton, William D., 13, 318-320, 413  
 Harris, M., 267, 280, 413  
 Hegel, G. W. F., 157, 215, 216, 272  
 Heidegger, M., 11, 14, 31, 51, 56-8, 65,  
 84, 95, 99, 101, 115, 128, 131, 141,  
 149, 225, 228-231, 233, 238, 245s.,



- 270, 372, 388, 390-395, 398s., 404, 410s., 413s., 419
- Heinroth, J. Chr. A., 30
- Heller, A., 110, 148, 169, 413
- Henshilwood, C., *et alii*, 414
- Heráclito, 136, 154, 414
- Herbert, U., 409s.
- Herder, Johann G., 150, 189, 227, 414
- Herodoto, 206
- Herzog, Werner, 359
- Hinske, Norbert, 186, 189s., 193s., 414
- Hinton, Martin A. C., 337
- Horton, R., 142, 414
- Hörz, H., 275, 411, 415, 416
- Hovasse, R., 293
- Howel, Clark, 356
- Hume, D., 370
- Husserl, Ed., 19, 38-42, 44, 49, 99, 100, 127, 134, 143, 161, 191, 198, 220, 231, 255, 365, 385, 414, 421
- Ignatow, Assen, 101, 230, 414
- Imanishi, Kinji, 414
- Jaeger, Werner, 137, 414
- Jakobson, Roman, 240
- Johanson, Donald, 59, 331-333, 335s., 341-343, 347, 414
- Jolif, J. Y., 65, 69, 78, 84, 414
- Jonas, Hans, 414
- Jorde, L. B., 353
- Kahn, J. S., 415, 423
- Kamlah, W., 31, 413
- Kant, Immanuel, 10, 15, 17, 30, 32s., 45s., 56, 81, 101, 110, 115, 133, 179, 184-201, 205, 208, 227, 259, 266, 280, 369-271, 375, 391, 406s., 414s., 417, 420
- Keiper, Helmut, 415
- Keith, Arthur, 334, 337
- Kellog, V. L., 276
- Kimeu, Kimoya, 349
- Kirsche, S., 271, 272, 415
- Klein, R., 358
- Klinger, H., 278
- Klopfer, P. H., 292, 415
- Koenigswald, G. H. R., 336, 344, 346, 415
- Lafiteau, Joseph F., 205, 206
- Laín Entralgo, P., 231, 233, 391, 415s., 421
- Lamarck, Jean-B., 280
- Landmann, M., 58, 63, 84, 416
- Landsberg, Paul L., 49, 59-61, 63, 100, 134, 219, 259, 275, 389, 416
- las Casas, fray Bartolomé de, 166s., 181
- Lasaga, J., 391, 416
- Lassalle, Ferdinand, 271
- Lasso de la Vega, José S., 156, 157, 416
- Lavrov, Piotr L., 273
- Leakey, Louis, 308, 341-343, 346s.
- Leakey, Mary, 342, 347, 356
- Leakey, Richard, 342, 347-349, 356, 423
- Leibniz, G., 176
- Lepenies, W., 69, 416
- Lévinas, E., 123, 158
- Lévi-Strauss, C., 11, 71-73, 79, 175, 179, 183, 184, 240-243, 246s., 375, 380, 384, 405s., 416, 420
- Lévy-Bruhl, L., 19
- Liu, G., 423
- Lledó, E., 38-41, 51, 138, 156s., 157, 416

- Llinares, J. B., 167, 188, 280, 416  
 Lorenz, K., 245, 269, 402, 416  
 Löther, R., 276, 416  
 Lovejoy, C. Owen, 327-329, 331s.,  
 337s., 363, 417
- MacArthur, R. H., 332  
 Malinowski, B., 63  
 Malouet, Pierre-V., 178, 205  
 Malthus, Th., 271s.,  
 Manganaro, Paolo, 186, 417  
 Marías, Julián, 24, 96, 99, 101s., 115,  
 231, 233, 391, 416s., 421  
 Márkus, G., 217, 417  
 Marquard, Odo, 30, 47, 50, 62, 64, 93,  
 134, 186, 188-191, 196s., 205, 388,  
 417  
 Martín Izquierdo, H., 245, 417  
 Martínez, Ignacio, 59, 406,  
 Martínez de Andrés, A., 408  
 Martínez Marzoa, F., 115  
 Marx, K., 11, 141, 149, 216s., 220s.,  
 236, 240, 244-246, 271-274, 336,  
 374, 405, 410, 415, 417, 422  
 Masiá, Juan, 142, 143, 417  
 Mauss, Marcel, 63, 409, 416, 417  
 Mazak, Vratislav, 288  
 McBrearty, S., 358, 359, 417  
 McDougall, I., 291, 417  
 McLennan, John Ferguson, 208  
 Meléndez, Bermudo, 405, 408  
 Menandro, 157, 158  
 Mendel Gregor, 276  
 Merleau-Ponty, M., 19s., 36, 42, 75, 79,  
 84, 150, 417  
 Merton, Robert K., 94, 417  
 Millar, Ronald, 337  
 Mirandola, Pico della, 164
- Moltmann, J., 169, 417  
 Mondolfo, Rodolfo, 220, 417  
 Monod, J., 236, 245, 418  
 Montagu, Ashley, 402, 418  
 Montaigne, M. de, 10, 168, 173, 176s.,  
 181, 418  
 Montalenti, G., 418  
 Montesinos, Antonio de, 166, 200  
 Morgan, C. Lloyd, 292, 293, 418  
 Morgan, Lewis H., 208, 209, 213, 418  
 Morin, E., 296, 302, 304, 406s., 418,  
 421  
 Morris, Wilson, 278  
 Moscovici, S., 293, 302, 380, 387, 418  
 Mrongovius, Christoph Coelestin, 186,  
 193, 196, 415  
 Muga, J., 51, 302, 418, 420
- Neander, Joachin, 285  
 Ngeneo, Bernard, 342  
 Nicol, E., 234, 418  
 Nietzsche, F., 11, 149, 216, 218-220,  
 245, 410, 422  
 Norconk, Marilyn A., 328
- Ortega y Gasset, J., 14, 38s., 44s., 51,  
 96, 99, 101, 115, 214, 231-233, 249,  
 254, 270, 308, 337, 369-370, 372,  
 376, 388-391, 394-398, 403s., 416,  
 418, 420s.
- Osborn, Henry Fairfield, 293  
 Overhage, Paul, 280, 303, 419
- Pacho, Julián, 418  
 París, Carlos, 300, 302, 419  
 Pascal, B., 10, 176  
 Paulo III, 166  
 Pei Wen-Chung, 345

- Pérez de Laborda, Alfonso, 337, 419  
 Peters, H. M., 272, 273, 280, 419  
 Piaget, Jean, 139, 245  
 Piatelli-Palmarini, M., 407, 418, 420  
 Pinker, St., 369, 403, 419  
 Pintor Ramos, A., 245, 419  
 Pío XI, 269  
 Planematz, J., 220  
 Platón, 37, 40, 41, 42, 47, 155, 169, 370  
 Plessner, Helmut, 11, 31, 46, 134, 149, 227s., 245s., 419  
 Plutarco, 137  
 Pöggeler, O., 111, 229, 245, 419  
 Politzer, Georges, 246, 419  
 Pontzerd, H., 409  
 Pope, Alexander, 190  
 Popper, K. R., 292, 293, 419  
 Portmann, A., 299, 419  
 Prichard, James C., 12, 267, 268, 280, 282, 419  
  
 Radcliffe-Brown Alfred R., 63  
 Radhakrishnan y Rajú, P. T., 420  
 Rahner, K., 169, 280, 303, 420  
 Remane, A., 420  
 Renaut, A., 420  
 Reno, Philip L. *et alii*, 420  
 Reyes Católicos, 165  
 Ricoeur, P., 84, 216, 420  
 Ríos Fuentes, L., 408  
 Riquer, C. E., 406  
 Ritter, J., 82, 417  
 Robinson, J. T., 341, 342, 420  
 Rodríguez Adrados, F., 156, 420  
 Rodríguez Aramayo, Roberto, 415  
 Rodríguez Molinero, José Luis, 51, 232, 420  
 Rombach, Heinrich, 413, 420  
  
 Romero, Francisco, 234, 420  
 Rorty, J., 131, 420  
 Rosas, A., 350, 420  
 Rosenberger, Alfred L., 328  
 Rothacker, E., 134  
 Rousseau, J. J., 10, 30, 162, 179-184, 191-193, 195, 199-201, 206, 208, 216, 242, 280, 336, 420  
 Rubio Carracedo, J. L., 112, 114, 246, 420s.  
 Ruffié, J., 276, 280, 290, 293, 302, 303, 379, 403, 421  
 Ruiz de la Peña, J. L., 169, 246, 421  
 Russell, Bertrand, 187, 421  
  
 Sabater Pi, Jordi, 322  
 Sahagún Lucas, Juan de, 169, 220, 245, 406s., 419, 421  
 Sahlins, M., 403, 420  
 San Martín, J., 5, 6, 20, 41, 67, 128, 131-133, 195, 391, 411, 421  
 Saussure, F., 240  
 Savater, F., 421  
 Scheler, M., 11, 31, 46, 59, 149, 155, 169, 179, 225-227, 230, 239, 245s., 389, 390, 402, 419, 421  
 Schelsky, Helmut, 82  
 Scherer, G., 49, 58s, 74, 92, 421  
 Schindewolf, O. E., 297s., 302, 422  
 Schleiermacher, Friedrich, 82, 120, 121  
 Schmidt, A., 215, 220, 272, 421, 422  
 Seielstad, M. T., 406  
 Sepp, Hans Rainer, 422  
 Serrallonga, Jordi, 322, 323, 341, 344, 422  
 Shea, John J., 356  
 Shipman, Pat, 349

- Silk, Joan B., 277, 287, 290, 308, 310s.,  
313, 314s., 318s., 324, 342s., 348,  
351, 355-357, 361, 406
- Simmel, Georg, 422
- Simpson, George Gaylord, 278
- Smith, Graphon E., 337
- Sócrates, 136, 155, 156
- Soler Francisco, 270, 422
- Sollas, William, 337
- Sperber, Dan, 241, 246, 422
- Stark, Werner, 188s., 196
- Starke, Chr., 30, 186, 188s., 193, 414
- Stäudlin, Carl Friedrich, 196
- Stevenson, Leslie, 169, 220, 245, 422
- Stickers, Kenneth W., 422
- Suances, Manuel, 220, 422
- Templado, Joaquín, 280, 293, 422
- Teofrasto, 157
- Thomas, William I., 94
- Tiger, L., 382, 422
- Tobias, P. V., 333
- Tomás, de Aquino, 370, 407
- Tran Duc Thao, 38, 422
- Trinkaus, Erik, 352, 422
- Trivers, Robert L., 320, 422
- Tyack, P. L., 423
- Tyler, Stephen A., 69, 422
- Tylor, Edward Barnett, 208, 423
- Uddin, M., 423
- Unamuno, Miguel de, 423
- Ursúa, Nicanor, 420
- Valcárcel, 190
- Vattimo, G., 126-128, 143, 423
- Vela, Fernando, 394
- Vicens, Joan Albert, 233, 408
- Vitoria, Francisco de, 166
- Vogler, P., 280, 302, 410s., 419, 422
- Voltaire, 200, 267
- Vries, Hugo M. de, 275, 276
- Waal, Frans de, 309, 316, 320, 323,  
325, 365, 374, 377, 422, 423
- Walker, Alan, 347, 349, 423
- Warrenerb, Anna G., 409
- Watkins, W. S., 406
- Weidenreich, Franz, 337, 345, 346,  
423
- Weismann, August, 276, 277
- White, D. Tim, 327, 333, 423
- Wildman, D. E., 311, 423
- Wilson, Edward O., 72, 236, 246, 278,  
319, 332, 388, 414, 423
- Wolff, Christian, 189,
- Wolff, Hans Walter, 160, 423
- Wolpoff, Milford, 357
- Wood, B., 343, 424
- Woodward, Smith, 337
- Wright, Sewal G., 276
- Zenón, 137
- Zimmerman, M. R., 423
- Zubiri, X., 231-233, 391, 416, 421, 424
- Zuckerandl, E., 278
- Zuk, M., 413

*Antropología Filosófica I* es el primero de los dos tomos de que constará el tratado de antropología filosófica. La primera parte de éste diseña el espacio de un estudio filosófico del ser humano, desde el convencimiento de que la filosofía debe contar con las ciencias aunque éstas no tengan la última palabra sobre nosotros. La segunda está dedicada al estudio del desarrollo histórico del saber filosófico sobre el ser humano, con especial atención a Kant. Si la primera parte se centra en las ciencias humanas, en la tercera se expone el saber natural sobre el humano, teniendo en cuenta las últimas teorías sobre nuestro origen, que dan una nueva perspectiva sobre nosotros que la filosofía no debe ignorar. Mostrar hasta qué punto desde ellas aún es posible y necesaria la filosofía, legítima que en la actualidad la antropología filosófica aspire a operar como filosofía primera.

**Javier San Martín Sala**, catedrático de Filosofía, es creador de la Sociedad Española de Fenomenología, de la que es presidente honorífico. Autor de más de 200 publicaciones en varios idiomas, entre las que destacan sus libros: *Antropología, ciencia humana, ciencia crítica* (3.ª edición); *La estructura del método fenomenológico*; *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (2.ª edición 2007); *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*; *Ensayos sobre Ortega*; *Filosofía y antropología*; *Teoría de la cultura*; *Fenomenología y cultura en Ortega*; *Fenomenología y antropología* (2.ª edición); *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia. La fenomenología de Ortega*; *Para una superación del relativismo cultural*; *Tolerancia fundamentalismo y dignidad*. Ha editado los libros: *Studien zur Phänomenologie*, de Ortega y Gasset, y *Phänomenologie in Spanien*. Ha sido vicerrector de Centros, de Medios y de Nuevas Tecnologías de la UNED y director del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política.

UNED

Editorial

colección  
Grado

ISBN: 978-84-362-6614-6

01202



9 788436 266146

7001202GR01A01