

## ANTROPOLOGIA: LA CONDICION HUMANA COMO LUGAR DE ENCUENTRO

Manuel de la FUENTE LOMBO

«Cuando, en los años siguientes al de 1893, nos entregamos a tales investigaciones sobre la génesis de las perturbaciones anímicas, no se nos había ocurrido, ciertamente, buscar en la obra de los poetas una confirmación de los resultados que obteníamos, y, por tanto, fue muy grande nuestra sorpresa cuando al leer la *Gradiva*, publicada en 1903, vimos que el autor basaba su creación en aquellos mismos datos que nosotros suponíamos alumbrar por vez primera de las fuentes de la experiencia médica» (1).

Permitásenos comenzar el planteamiento de nuestro artículo —y situándolas además de una forma destacada— con estas palabras de Freud en su estudio psicoanalítico de la novela de W. Jensen, *Gradiva*. Y ello lo hacemos así porque tenemos la sospecha de que puede servirnos de adecuado punto de partida, en nuestro intento de apuntar algunas consideraciones a modo de discusión racional, sobre la condición humana.

Ciertamente, vemos en esa confesión del investigador vienés, y de una forma claramente definida, la posibilidad de reflexionar sobre uno de los temas más provocativos de nuestra atención, en el ámbito epistemológico, como es la explicitación de los auténticos problemas filosófico-científicos. En este sentido, nos situamos junto a Popper en la respuesta que ofrece cuando se interroga acerca de ello; es decir, «... existe un problema filosófico por el que se interesan todos los hombres que reflexionan: es el de la cosmología, el problema de entender el mundo, incluidos nosotros y nuestro conocimiento como parte de él. Creo que toda la ciencia es cosmología y, en mi caso, el único interés de la filosofía, no menos que el de la ciencia, reside en las aportaciones que ha hecho a aquélla...» (2).

Sin embargo, y como dice Lomba Fuentes (3), con Aristóteles, y desde él, se inicia la formulación de un arquetipo científico que viene dado por la creación de un cosmos topológico donde sólo tiene cabida aquello que se pueda decir, re-decir y pre-decir, dentro de una racionalidad unilateral en la cual, por ende, queda excluido lo singular, contradictorio, irrepitible e inédito. De tal modo ha afectado esta metodología de compartimientos estancos y de inclusión-exclusión al discurso de las ciencias, que se ha extrapolado hasta generarse, no ya un distanciamiento en el binomio ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu, sino que esa dialéctica ha adoptado incluso actitudes de cierto «belicismo científico». Como pone de manifiesto Etienne Gilson: «Hoy día los zoólogos y los filósofos no se hablan. Para el investigador y el profesor cualificado

(1) FREUD, 1973, pág. 1313.

(2) POPPER, 1971, pág. 16.

(3) LOMBA, 1978, págs. 10-12.

de una de estas disciplinas, el otro es un simple ignorante. ¿Qué profesor moderno de filosofía habla a sus alumnos de los dientes de los perros, de los caballos, del hombre y de los elefantes?» (4).

Y entendemos que, de alguna manera, «el pensamiento antropológico, haciendo suyos los esquemas de un racionalismo donde lo incoherente, anómalo e incontrolable se considera fuera de lugar, sin espacio adecuado, situación que desde los comienzos mismos del caminar de esta ciencia es observable (veáse Tylor (1871), en Kahn, 1975, páginas 29-30), ha estado sometido con frecuencia a unas condiciones de tendencias positivistas, o, en todo caso, ha derivado en un tipo de filosofía de escasa conexión con la realidad» (5). Por eso, cuando Esteva (6) apunta acertadamente la tendencia hacia una meta-antropología como un intento de «formalizar una teoría común del hombre y de la cultura», observada en filósofos como Bidney y Landmann, nos parece que estamos más cerca de asumir la actitud relativista de nuestra ciencia y el espíritu de tolerancia que, para Alcina (7), es lo que define el quehacer de la Antropología. Quizá haya venido ocurriendo —tenemos la sospecha—, observando el problema desde la perspectiva del antropólogo, un proceso de sublimación de nuestras posibilidades como intérpretes de la realidad humana, para caer en un error similar al que se encuentran, según Lévi-Strauss, la mayoría de los adversarios de la etnología, el cual procede «de que ellos imaginan que el fin de nuestra disciplina es adquirir un conocimiento completo de las sociedades que estudiamos. Entre una pretensión semejante y los medios que usamos hay tal desproporción, que se nos podría tratar, con todo derecho, de charlatanes. ¿Cómo penetrar en los resortes de una sociedad que nos es extraña, al cabo de una permanencia de algunos meses, ignorando su historia y con un conocimiento en la mayoría de los casos rudimentario de la lengua?» (8).

Esta proyección relativista enunciada por Lévi-Strauss, y que aparece en diversos momentos de su *Antropología Estructural* (9), alcanza a presentar un marco de interconexión en el binomio dialéctico de las ciencias; es así que, cuando quiere dilucidar cuáles son las señas de identidad de la Antropología, y se decanta por su carácter de social, lo hace, no como algo exclusivo de la misma, sino como un campo de actuación común con otras variables científicas: «Si se viera obligada a hacer un juramento de fidelidad se proclamaría ciencia social, pero no en la medida en que este término permita definir un dominio separado, sino más bien, por el contrario, porque subraya un rasgo que tiende a ser común a todas las disciplinas, puesto que aún el biólogo y el físico se muestran hoy cada vez más conscientes de las implicaciones sociales de sus descubrimientos, o mejor dicho, de su "significación antropológica"» (10).

Y en efecto, pensamos, esta consideración no topológica ni excluyente de la problemática del hombre, que, en buena medida, nos acerca a la concepción popperiana reseñada en la nota 2, nos sitúa de pleno ante la evaluación de cómo «la cosmología, esto es, la concepción del universo, ha ido siempre unida a la antropología de tal ma-

(4) GILSON, 1976, pág. 24. Y Gilson continúa diciendo: «Aristóteles lo hacía. Su filosofía incluía, entre otras muchas, esta parte de la ciencia de su tiempo.» (Ibid.). No obstante ello, en la misma obra a la que estamos aludiendo (véase Bibliografía), el autor señala el antropomorfismo del pensamiento aristotélico en las cuestiones de biología; así como en una de las citas sobre *Las partes de los animales* podemos observar el determinismo finalista del estagirita, consecuente con su racionalismo topo-lógico: «La ausencia de azar y la relación de todo con un fin se muestran en el más alto grado en las obras de la naturaleza; el fin de sus generaciones y combinaciones es una forma de lo bello» (28 y 59).

(5) FUENTE, 1979, pág. 80.

(6) ESTEVA, 1972, pág. 82. En ese espíritu de convergencia «abunda Alfredo Jiménez, en su *Antropología Cultural. Una aproximación a la Ciencia de la Educación*: la obra está dirigida, precisamente, a los no antropólogos o a los que no lo son todavía, en un intento de contribuir a nuevas actitudes y a un planteamiento global de la problemática humana» (Fuente, 1979, pág. 80).

(7) ALCINA, 1975, pág. 11.

(8) LEVI-STRAUSS, 1973, pág. 294.

(9) Ibid., págs. 327 y 332.

(10) Ibid., pág. 324.

nera que podemos afirmar que existe una verdadera proporcionalidad entre visión del mundo y visión del hombre, es decir, que a tal visión del universo corresponde tal concepción del hombre» (11). En este sentido, aunque el paradigma aristotélico vino a desplazar las coordenadas epistemológicas de Parménides, Heráclito y Platón, la recreación de «lo nuevo» como problema hecha por el filósofo de Efezo (12), entendemos que, de alguna manera, sienta las bases de lo que en el Renacimiento va a fructificar con la «revolución copernicana» y el Descubrimiento de América, porque, tal como lo hacíamos constar en la nota 4, el modelo aristotélico implicaba igualmente una convergencia con una determinada filosofía antropológica, pero sin posibilidad de cuestionar ese modelo que aparecía como un todo determinado. Y, por otra parte, la flexibilidad observable en el pensamiento platónico, y que no nos resistimos a explicitar, prelude, a pesar de Aristóteles, la aparición de un nuevo paradigma: «Además, (está hablando Sócrates) —prosiguió—, ésta (se refiere a la Tierra) es muy grande, y nosotros sólo la habitamos desde Fase hasta las columnas de Hércules (desde el Mar Negro hasta el Estrecho de Gibraltar), situados en una pequeña zona alrededor del mar, como las hormigas o las ranas alrededor de las charcas. Creo que hay otros pueblos que habitan en otros muchos lugares más lejanos» (13).

Realmente, ante unos hechos de tanta relevancia como la revolución copernicana y el Descubrimiento de América, no puede resultar extraño que nos asalte la duda sobre si han sido destacados suficientemente. De tal modo, y aun considerando que la Antropología desde un punto de vista institucional se consolida en la centuria decimonónica, arrimamos nuestro hombro a quienes piensan que la auténtica epifanía de nuestra ciencia, y desde luego aún más en lo que respecta a la comunidad hispanoamericana, se halla en estrecho contacto con el fenómeno americano: «Nuestro Señor me ha fecho la mayor merced que, después de David, El haya fecho a nadie», escribía en Sevilla, a 3 de abril de 1502, el visionario Colón, inventor del Mundo Nuevo, enlazador de la Tierra de Dios. Su descubrimiento se mantiene hoy en la cúspide de la historia humana a pesar de la reciente hazaña lunar. El análisis de los materiales allí arrancados no ha revelado, al parecer, ningún secreto en los laboratorios anglosajones. Los expertos no conocen hoy sobre la naturaleza y origen de la luna más de lo que ya sabían antes del alunizaje. No fue así con el descubrimiento del continente americano: la llegada de las tres carabelas sacó de su rutinario, menudo quehacer, a cosmógrafos, teólogos, juristas, historiadores, economistas, literatos y filósofos, a Europa entera, al viejo Hombre, enfrentándolo con hombres nuevos, consigo mismo, con sus problemas fundamentales. Así nació la Etnografía española» (14).

Por ese tiempo, 1492, Colón recupera otra dimensión del hombre y del espacio, como en busca de un tiempo perdido, cuando Copérnico tenía diecinueve años, y si bien es cierto que «no tenemos noticias sobre el impacto que el descubrimiento hizo en el joven Copérnico, pero se necesita poca imaginación para darse cuenta de por qué abrazó con tanto entusiasmo las opiniones de Heráclides, que fue el primero en sugerir que la tierra es una esfera y que la aparente rotación diurna de los cielos se debe a la rotación de la esfera terrestre y no al movimiento real de los propios cielos» (15). Y si importante debió ser el impacto americano para el astrónomo polaco, la publicación a su vez del libro *De revolutionibus orbium caelestium* en 1543, con las consiguientes modificaciones en el ámbito de la Física, conllevó de igual modo la formación de nuevas expectativas en la globalidad de las ciencias, y en la idea del hombre en particular: la teoría heliocéntrica del polaco «no podía realizarse sin conover

(11) GARCIA-ALOS, 1979, pág. 129.

(12) BRUN, 1976, pág. 203, cita el siguiente fragmento de Heráclito, en el que, de alguna manera, lo inedito se refleja como modo de realidad: «El sol es nuevo cada día. Siempre y sin cesar es nuevo.»

(13) PLATON, 1974, pág. 207.

(14) LISON, 1977, pág. 9.

(15) HOYLE, 1976, pág. 139.

toda la estructura de la ciencia y de las ideas del hombre sobre sí mismo» (16), porque «además de los problemas puramente científicos, el concepto de una Tierra en movimiento creaba incertidumbres muy serias en el pensamiento de la época copernicana. Fuera de todas las consideraciones ya expuestas, constituye cierto consuelo pensar que nuestro planeta está fijo en el espacio y posee un lugar adecuado en el esquema de las cosas, en vez de ser un insignificante grano de polvo girando sin objeto en un vasto y quizá limitado universo» (17).

Esa perspectiva relativista que afloraba tanto para superar una cosmovisión geocéntrica como una antropología eurocéntrica desencadenada, en último término, una crisis en la seguridad del hombre, sacudiendo las bases del pensamiento de la época. Y esta verdadera crisis de identidad ha sido reflejada con gran agudeza por Lévi-Strauss en lo que referencia al suceso americanista: «En la actualidad, nos sentimos inclinados a valorar este hecho en función de consideraciones geográficas, políticas o económicas, pero para los hombres del siglo XVI fue antes que nada una revelación cuyas consecuencias intelectuales y morales permanecen aún vivas en el pensamiento moderno, sin que constituya obstáculo el que ya casi no nos acordemos de su verdadero origen. De una manera imprevista y dramática, el descubrimiento del Nuevo Mundo forzó el enfrentamiento de dos humanidades, sin duda hermanas, pero no por ello menos extrañas desde el punto de vista de sus normas de vida material y espiritual. Pues el hombre americano... la existencia de tal hombre no había sido prevista por nadie...» (18).

El descubrimiento de «la otredad», es decir, del «otro» como punto de referencia antes inexistente, nos ha servido para analizar la convergencia de fenómenos físicos y sociales (19), que verán su réplica en el futuro (20), y, paralelamente, pueden servirnos también para hacer una relectura de alternativas relativistas que desde Platón (véase nota 13), pasando por Marco Aurelio (21), nos sitúa en un tiempo más cercano (22). Todo ello, tenemos la sospecha, nos acerca más al Hombre, porque, en palabras de Nietzsche, «el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre...» cuya grandeza «consiste en que es un puente, no un fin: lo que se puede amar en el hombre es que es un tránsito...» (23). Pensamos que, sin renunciar en ningún sentido a nuestra búsqueda como antropólogos, creemos más en una condición humana vista desde el ser puente y paso para cualquier alternativa científica que trate sinceramente de explicarla, porque, además, queramos o no, la Antropología no terminará nunca de decir su última palabra sobre el hombre, en la medida en que éste es un proyecto inacabado.

(16) COHEN, 1977, pág. 71.

(17) *Ibid.*, pág. 70.

(18) LEVI-STRAUSS, 1975, pág. 17.

(19) LEVI-STRAUSS, 1973, pág. 327, cita a este respecto unas palabras de Niels Bohr, el gran físico: «Las diferencias tradicionales entre (las culturas humanas)... se asemejan en muchos sentidos a los diferentes modos equivalentes en que puede ser descrita la experiencia física».

(20) En este sentido, GARCÍA-ALÓS, 1979, págs. 130-131, expresa: «A veces prodúcense en la historia situaciones análogas, cuya comparación viene a ser esclarecedora para la época desde la que intentamos reflexionar, y esa mirada retrospectiva nos descifra ciertos enigmas históricos que en sí mismos considerados resultarían insolubles. Según opinión personal, creo que podría realizarse un parangón más o menos aproximativo entre aquella época poscopernicana y la nuestra poscoinsteniana».

Es evidente que en ambas épocas se ha dado un factor de relatividad en la visión cosmológica del universo que ha marcado considerablemente al pensamiento coetáneo.»

(21) MARCO AURELIO, 1977, págs. 75-76: «... insignificante es, por tanto, la vida de cada uno, e insignificante también el rinconcillo de la tierra donde vives».

(22) Creemos que, dentro de este contexto, son realmente sugestivas estas palabras de Rostand, 1966, página 188: «Átomo irrisorio, perdido en el cosmos inerte y desmesurado, sabe que su febril actividad no es más que un pequeño fenómeno local, efímero, sin significación y sin sentido. O sabe que sus valores no le sirven más que a él, y que, desde el punto de vista sideral, la caída de un imperio, o incluso la ruina de un ideal, no cuenta más que el hundimiento de un hormiguero bajo el pie de un paseante distraído.»

(23) Nietzsche, 1980, pág. 8.

## BIBLIOGRAFIA

- ALCINA FRANCH, José, (1975): *En torno a la Antropología Cultural*, Madrid, Ed. José Porrúa Turanzas.
- BRUN, Jean, (1976): *Heráclito o el filósofo del eterno retorno*, Madrid, Ed. Edaf.
- COHEN, I. Bernard, (1977): *El nacimiento de una nueva física*, Buenos Aires, Ed. Universitaria de Buenos Aires.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio (1972): «Antropología y Filosofía. Cuestiones y convergencias», en *Ethnica*, núm. 3, Barcelona, págs. 53-86.
- FREUD, Sigmund (1973): «El delirio y los sueños en la "Gradiva", de W. Jensen», en Sigmund Freud, *Obras completas* (tomo II), Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, págs. 1285-1336.
- FUENTE LOMBO, Manuel de la (1979): «Apuntes para una Meta-antropología del conocimiento científico y el estudio de la cultura», en *Ethnica*, núm. 15, Barcelona, págs. 69-82.
- GARCIA-ALOS, Martin (1979): «El hombre einsteniano», en *Arbor*, tomo CIV, núm. 405-406, Madrid.
- GILSON, Etienne (1976): *De Aristóteles a Darwin (y vuelta). Ensayo sobre algunas constantes de la Biofilosofía*, Pamplona, Ed. Ediciones Universidad de Navarra.
- HOYLE, Fred (1976): *Nicolás Copérnico. Un ensayo sobre su vida y su obra*, Madrid, Ed. Alianza Editorial.
- JIMENEZ NUÑEZ, Alfredo (1979): *Antropología Cultural. Una aproximación a la Ciencia de la Educación*, Madrid, Ed. Ministerio de Educación y Ciencia.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1973): *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Ed. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- (1975): «Las tres fuentes de la reflexión etnológica», en José R. LLobera (compilador y prologuista), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Ed. Anagrama.
- LISON TOLOSANA, Carmelo (1977): *Antropología Social en España*, Madrid, Ed. Akal.
- LOMBA FUENTES, Joaquín (1978): *La filosofía aristotélica. ¿Pensamiento topo-lógico?*, Murcia, Ed. Universidad de Murcia.
- MARCO AURELIO (1977): *Meditaciones*, Madrid, Ed. Gredos.
- NIETZSCHE, Friedrich (1980): *Así hablaba Zaratustra*, Buenos Aires, Ed. Marymar.
- PLATON (1974): «Fedón», en *Diálogos*, Barcelona, Ed. Bruguera.
- POPPER, Karl R. (1971): *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Ed. Tecnos.
- ROSTAND, Jean (1966): *El hombre*, Madrid, Ed. Alianza Editorjal.