

LA ACTITUD ANTROPOLÓGICA¹

Jesús Miguel Díaz Álvarez
Dpto. de Filosofía y Fil. Moral. UNED

Introducción

No es demasiado frecuente que un filósofo español publique un libro en el que se aborden los problemas epistemológicos y filosóficos de la antropología cultural. Menos usual aún es que un libro de estas características alcance una segunda edición. Sin embargo esto es lo que felizmente ha ocurrido con el trabajo del profesor Javier San Martín, *La antropología. Ciencia humana, ciencia crítica*, aparecido por primera vez en la editorial Montesinos en el año 1985². A pesar del tiempo transcurrido y de la profundización

¹ Antes de nada quiero mostrar mi agradecimiento y deuda para con el profesor Javier San Martín por haber accedido a leer y comentar con el autor las páginas que siguen a continuación.

² J. San Martín, *La antropología. Ciencia humana, ciencia crítica*, Montesinos Editor, Barcelona, 1985 (segunda edición 1992). La segunda edición recoge íntegro y sin reelaboraciones el texto de la primera. Las únicas variaciones que se producen afectan a la paginación y a la corrección de una serie de fallos cometidos en el proceso de edición que seguidamente pasamos a detallar. En la página 7 de la primera edición, que hace de pórtico del libro, se ha cambiado la fotografía de un *Watusi* practicando una danza ritual». En su lugar aparece en la también página 7 de la segunda edición una reproducción de una estatua *Tlingit*, al pie de la cual se puede leer, «Estatua *Tlingit* de un blanco. La antropología es la ciencia de los otros; pero también nosotros somos otros». Según me relata el profesor San Martín, esta reproducción y el texto al pie fue lo que él envió a la editorial en la primera edición puesto que resumía muy gráficamente la idea de la antropología

que en estos temas ha seguido haciendo el autor³, con las correcciones o matizaciones que toda labor continua de pensamiento traen consigo, creo que el texto sigue siendo una clara exposición de las ideas básicas del profesor San Martín en lo tocante a la antropología cultural y a las ciencias humanas en general, no habiendo perdido ni su originalidad ni, por que no decirlo, su capacidad de provocación en el universo de una disciplina encerrada muchas veces de modo estéril en el trabajo de campo.

En estas páginas no pretendo otra cosa que exponer del modo más claro posible las ideas fundamentales del libro sin entrar en una valoración crítica global que exigiría un trabajo de mayor entidad. De todas formas, al final del artículo se realizan una serie de observaciones a la parte segunda del libro, la que demarca la antropología de la historia, la sociología y la psicología, pues, aun estando de acuerdo con el espíritu general de la misma, consideramos que algunas de las tesis que allí se vierten presentan serios problemas.

El trabajo que ahora comentamos parte de una premisa: la crisis de identidad en la que se debate desde hace años la antropología cultural. Esto se encarna, fundamentalmente, en las dificultades con las que se encuentran los antropólogos a la hora de definir el objeto de su disciplina, acosados, sobre todo, por tres ramas del saber que pretenden reducirla a historia, sociología o psicología. La razón principal de ésta crisis, y esta va a ser la tesis fuerte del

que se defendía a lo largo de la obra. Incomprensiblemente y sin avisar, la editorial la sustituyó por la fotografía del *Watusi*, ante el asombro y enfado del autor, que nada pudo hacer frente a unos hechos ya consumados. Otro fallo subsanado ahora nos conduce a la página 100 de la primera edición —96 de la segunda—, de la que se suprime el siguiente texto que se había intercalado erróneamente: «...los resultados de la antropología, la psicología no puede sacar ninguna conclusión sobre...». Por último, en el pie de la foto de la página 111 de la segunda edición —115 de la primera—, se le devuelve a Bronislaw Malinowski su verdadero origen y nacionalidad. Deja de ser el «célebre antropólogo norteamericano» como había sido bautizado por alguien de la editorial, para convertirse en el «célebre antropólogo polaco-inglés».

³ Ver sobre todo, J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1988 (cfr. especialmente los capítulos III y V).

libro, reside en la pérdida, durante el proceso en el que la disciplina se va constituyendo como tal, del sentido crítico, filosófico y moral con el que había nacido. Mostrar esta tesis y reivindicar conforme a ella la necesidad de que la antropología vuelva a su matriz filosófica para resolver la crisis que la aqueja, será el objetivo fundamental con el que nos va a enfrentar el autor.

El libro va a constar de tres partes. En la primera, se realiza una arqueología de la antropología. La razón de este retorno a los orígenes no es otra que ver a través de la historia de la disciplina aspectos esenciales de la evolución de la misma que nos llevan desde el carácter filosófico-moral de la actitud antropológica en sus primeros pasos, a la constitución de la antropología científica propiamente dicha en el siglo XIX.

En la segunda parte se abordan las relaciones de la antropología con otras ciencias sociales, en concreto, con aquellas que tradicionalmente le han disputado su objeto de estudio: la historia, la sociología y la psicología. Aquí se intentará trazar el perfil nítido de la disciplina señalando unos rasgos de identidad que permitan definir con precisión su campo. Con ello estamos de lleno en el problema de la crisis de identidad y su resolución. En este punto, Javier San Martín nos hablará del carácter privilegiado de la antropología frente a otras ciencias humanas, o en palabras de Lévi-Strauss, de la antropología como *astronomía de las ciencias humanas*.

Por fin, ya en la tercera parte, se defenderá que la solución de la crisis de identidad propuesta en la parte anterior, no se puede dar sin la recuperación de ese sentido filosófico, crítico y moral que caracterizó el estudio del otro en sus primeros años. Insiste así Javier San Martín en el irrenunciable tono crítico de la antropología.

Seguidamente vamos a entrar en los entresijos de cada una de estas partes.

El nacimiento de la actitud antropológica

1.

Frente a lo que suele ser común en los manuales de antropología, el autor del libro no va a situar el nacimiento de esta ciencia en el siglo XIX. Es verdad, reconocerá, que la disciplina se conforma de modo *explícito* en ese siglo, sin embargo, las ideas de las que se nutre y que la harán eclosionar en esa época habría que remontarlas al Renacimiento. El Renacimiento significa la ruptura del marco teológico en el que se había movido la Edad Media y la creación de un espacio epistémico antropológico en el que se van a integrar también elementos medievales referidos al tema del hombre pero tratados ahora desde una perspectiva exclusivamente "humana".

La actitud antropológica que se va a desarrollar en esta época se caracteriza por dos aspectos decisivos. El primero, tiene que ver con el descubrimiento de que *el otro vale por sí mismo*, es decir, que el otro no está ahí como un predecesor que ha de ser evaluado desde mi altura histórica. Esto ocurre porque el otro al que se refiere el Renacimiento es el modelo de hombre clásico. Pero además para el hombre renacentista el otro (clásico) no sólo ha de ser tratado desde sí mismo, sino que es tomado como ejemplo a seguir; *el otro vale más que yo*. En este contexto, San Martín nos dirá que «el nacimiento del espacio antropológico no supone fundamentalmente el descubrimiento de unos *hechos* nuevos, sino la búsqueda y adopción de unos *valores*. Esta peculiaridad del espacio antropológico definirá la *actitud antropológica*, básica, por una parte, para el nacimiento y desarrollo de la antropología, y por otra ..., para la definición del talante crítico de la antropología»⁴.

El modelo renacentista continuó en el siglo XVIII de la mano de dos pensadores que «fueron capaces de diseñar con precisión el

⁴ *La antropología*, p. 19; 19 (a partir de ahora la paginación de la segunda edición se colocará inmediatamente después de la correspondiente a la primera precedida por un punto y aparte).

ámbito de trabajo antropológico»⁵: Rousseau y Kant. Siguiendo en parte Ideas de Lévi-Strauss⁶, San Martín ve en el *Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres* como el pensador ginebrino nos anticipa lo que son los tres niveles del saber antropológico: la antropología biológica, que se ocuparía del paso de la animalidad a la humanidad; la antropología cultural, que se ocuparía del paso de la naturaleza a la cultura, y, por último, la filosofía del hombre o antropología filosófica, que se ocuparía del paso del sentimiento a la razón. En el primer nivel Rousseau se anticiparía en unos doscientos años a los análisis del problema central de la antropología biológica, la hominización, y lo haría desde una perspectiva que hoy cabría encajar dentro de lo que conocemos con el nombre de etología. Pero lo que más interesa a San Martín son los dos niveles subsiguientes. En el *Discurso*, Rousseau nos habla de un saber que debe recoger aquellas características que son comunes a todos los hombres, es decir, aquello que es propio del ser humano. Pero para lograr este discurso de la igualdad será necesario salir de nuestra propia cultura lo más lejos que podamos, imbuirse en las diferencias que caracterizan la vida de otros pueblos, para, a partir de ahí, sacar lo común. De lo contrario, corremos el riesgo de interpretar algo particular, propio del hombre occidental, como universal. Desde este punto de vista, la antropología rousseauniana no es un estudio de los otros en cuanto tales por el mero placer de conocer otras costumbres, otras formas de pensar, etc. Como en el Renacimiento, hay un viaje de ida y vuelta, donde el conocimiento del otro termina siendo punto esencial para el conocimiento de mí mismo y no sólo en cuanto ser particular de una determinada sociedad, sino en cuanto hombre en su sentido universal. Esta forma de entender la antropología cultural tiene un componente crítico, filosófico, valorativo que le es esencial en tanto que la

⁵ *Op. cit.*, p. 31; 30

⁶ Cfr. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre», en Lévi-Strauss, *Antropología estructural, mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México, 1979, pp. 37-45.

búsqueda de ese hombre universal no es constatar solamente lo que es común a los hombres, sino el punto de partida indispensable a la hora de descubrir el origen de la desigualdad, para lo que es necesario saber primero qué es lo igual. Es aquí donde la antropología cultural de Rousseau se abre a lo que hemos considerado como su tercer nivel del conocimiento antropológico: la antropología filosófica, en la que el pensador ginebrino muestra la profunda carga crítica que se deriva de asumir un discurso de la igualdad como posibilidad humana que hay que reivindicar⁷. La articulación que Rousseau hace de los tres niveles de la antropología lleva a decir a San Martín que el pensador francés esboza en el conjunto de su obra «puntos nucleares de una filosofía del hombre, pero de una filosofía del hombre que sólo tiene sentido y lugar en el ámbito epistémico del conocimiento científico de los hombres y del hombre»⁸.

En el caso de Kant, San Martín señalará también la existencia de los mismos tres niveles que ya vimos en Rousseau. Primero, el de la antropología biológica, que el pensador de Königsberg define como el estudio de lo que *la naturaleza ha hecho de los hombres*. Sin embargo, el hombre no puede ser entendido completamente desde su dimensión natural. Para constatarlo ahí estaban las formas radicalmente distintas que tenían de vivir los habitantes del Nuevo Mundo, a pesar de ser fisiológicamente iguales a nosotros. Era necesario, por tanto, hacerse cargo del estudio de los aspectos culturales de la vida del hombre, de sus manifestaciones concretas. Y eso es lo que Kant hace en unas lecciones que comienza en el

⁷ El trasfondo filosófico de la antropología cultural de Rousseau y la consiguiente apertura a la antropología filosófica pueden verse de modo ejemplar en una extensa nota complementaria a la página 133 del *Discurso*. Cfr. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987 (estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos), pp. 221-229.

⁸ *La antropología*, p. 40; 37-39. Esta idea de que la antropología filosófica o filosofía del hombre no puede hacerse al margen de lo que las ciencias dicen sobre el ser humano, la ha abordado el autor ampliamente en el libro antes citado, *La filosofía del hombre* (ver especialmente el capítulo III).

año 1760, donde se aborda lo que llama una *Antropología en sentido pragmático*. Para San Martín la antropología pragmática de Kant no es otra que lo que hoy denominamos antropología cultural.

Así pues, frente a la antropología biológica, que aborda, como ya sabemos, *lo que la naturaleza ha hecho de nosotros*, la antropología pragmática se encargará de *lo que nosotros hemos hecho de nosotros mismos*. Se trata, en definitiva, de un saber a cerca de los hombres, con el objetivo de poder manejarnos entre ellos y utilizarlos para nuestros fines. Ahora bien, para poder llevar a cabo esta tarea de antropología pragmática, necesito tener un esquema general a cerca de qué es el hombre, y, con ello, discriminar lo que me interesa de lo que no, dicho de otro modo, necesito saber cómo mirar. En este punto, Kant da el salto a la filosofía, a la, podríamos decir, antropología filosófica, y se aleja en su concepción de Rousseau. Kant no nos dirá que para conocer al hombre es necesario alejarnos de lo que nosotros somos e imbuirnos en otras culturas, sino que apelará para conseguir ese esquema general a la *autorreflexión*. Es la autorreflexión la que va a diferenciar al hombre del resto de los animales y lo va a convertir en *persona*. En este sentido, aunque la concepción de la antropología pragmática kantiana no tiene esa tensión crítica que poseía en Rousseau, no deja de estar fundamentada en la antropología filosófica, que implica una innegable dimensión ética⁹.

2.

Lo visto hasta ahora hace decir a San Martín que en la Ilustración, en sintonía con el espíritu renacentista, aparece «perfectamente diseñado un ámbito de estudio antropológico en el que el

⁹ De la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* contamos con una versión castellana obra de José Gaos. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza editorial, Madrid, 1991. Con respecto a la triple división de la antropología kantiana, la especificidad de la antropología pragmática y la relación de ésta con la filosofía, pueden leerse las esclarecedoras páginas del prólogo a la obra y el primer párrafo de la misma (pp. 7-21).

objeto de la antropología sólo se ofrece en una intención moral, donde el hombre no sólo es investigado como un hecho sino como *un hecho que vale*¹⁰. Sin embargo, esta concepción de la antropología que hacía especial hincapié en su dimensión filosófica o en su cercanía para con la filosofía, no tubo relevancia en la formación explícita de la disciplina en el siglo XIX, es más, su constitución se hará expresamente al margen de cualquier idea de este tipo. Para el autor del libro, el factor que podemos considerar como fundamentalmente responsable de este hecho se sitúa en el giro que Descartes imprime a la filosofía moderna. Como vio Lévi-Strauss, el *cógi*to cartesiano, en tanto que sujeto universal postulado de modo abstracto al margen del estudio de las diferencias culturales de los seres humanos concretos, hace prácticamente imposible que la antropología cultural pueda ser pensada desde sus categorías. Esto significa un distanciamiento de la filosofía y la antropología¹¹. Pero además habría que destacar desde una perspectiva fenomenológica, la vinculación de la filosofía cartesiana y la ciencia natural moderna, representada emblemáticamente por Galileo. En este sentido, se tendría que añadir que el modelo que tiene la filosofía en esa época proviene de la ciencia natural matemática, una ciencia que opera con meros hechos de los que se ha depurado toda carga subjetiva, toda cualidad, para quedarse en lo meramente cuantitativo. Está claro que en este marco estamos completamente al margen de cualquier instancia de tipo valorativo-moral.

Adentrándonos ya en el nacimiento explícito de la antropología en el siglo XIX, vemos que tiene lugar en el ámbito del inmenso desarrollo que la ciencia histórica experimenta en esta época. En los proyectos, tan frecuentes ahora, de escribir una historia universal, los historiadores se encontraban con el problema de que los métodos tradicionalmente empleados por ellos, fundamental-

¹⁰ *La antropología*, pp. 44-45; 43.

¹¹ Cfr. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 39-40. Cfr., también, el último capítulo de Lévi-Strauss, *El Pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1964, pp. 361-362.

mente el apoyo en documentos, era inservible a la hora de relatar los períodos incipientes de la humanidad, de los que no se conserva documentación alguna. En este contexto, y de la mano de lo que San Martín llama la *ideología colonial*, nacerá la antropología como *ciencia de los primitivos*. Nos movemos, pues, claramente, dentro de un esquema evolucionista-comparativista que va a tener aspectos negativos y aspectos positivos. Dentro de los negativos San Martín pone de relieve la devaluación del otro. En efecto, el otro va a ser analizado como un *hecho* anterior a nosotros, los civilizados, que nada puede aportarnos dado que se sitúa en el esquema evolutivo en un estrato inferior. Es decir, los otros van a ser anexionados a nosotros, o lo que es lo mismo, el otro es pensado desde el mismo que somos nosotros. En este sentido se ha podido hablar del evolucionismo como de la forma ideológica o la consecuencia de la realidad colonial, que no era sino la anexión efectiva y forzada de los otros a la política y economía occidentales.

El lado positivo del evolucionismo se sitúa a dos niveles. El primero hace referencia al plano metodológico, en cuanto que el evolucionismo significa la adopción de un paradigma que sirve para ordenar y estructurar la cantidad ingente de material etnográfico recogido por misioneros, viajeros, expediciones científicas..., dándoles un sentido y orientando las futuras investigaciones. En efecto, a la antropología, en tanto que ciencia que debe contribuir al estudio de la historia de la humanidad, se le asignaron tres tareas. La primera era descubrir aquellas características que definen a cada período evolutivo. La segunda tenía que ver con la clasificación de los diferentes pueblos de acuerdo con las características previamente diseñadas. Y la tercera consistía en establecer una tipología evolutiva de aquellos rasgos considerados como esenciales en toda cultura, por ejemplo, la religión (Frazer), el matrimonio... Todo esto requirió un gran esfuerzo de síntesis e interpretación de la gran cantidad de material etnográfico disponible. A pesar de las múltiples críticas que se le pueden hacer al modelo general evolucionista, hay que afirmar que con él «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 antropología cultural o social»¹².

El segundo nivel, de extrema importancia, tiene que ver con la anexión que el evolucionismo realiza del otro. Hemos dicho hace un momento que en este paradigma el otro no es pensado como tal otro, sino en función de una mismidad que es marcada por el civilizado. Es verdad que esto lastra gravemente la investigación al impedirnos una apertura completa y sin prejuicios al otro, pero a la vez, supone el reconocerle, lo que no siempre estuvo claro, su carácter de ser humano. Los otros son hombres, y este reconocimiento de la igualdad específica es la condición de posibilidad para que se de la antropología misma, pues significa admitir que los hombre pueden vivir de modos diferentes, en grupos o culturas regidas por diferentes valores, sin por ellos perder su condición de humanos. Por eso San Martín insistirá en denominar este reconocimiento del ser humano por encima de las diversidades culturales como la «condición trascendental de la antropología»¹³.

Tenemos, así, que en el paradigma evolucionista no todo es anexión, y a pesar de sus serios inconvenientes, con él entramos verdaderamente en el campo de investigación y en los problemas de la antropología cultural.

Criterios de demarcación de la antropología frente a las otras ciencias humanas

El nacimiento de toda ciencia pasa siempre por la justificación de la pertinencia de la misma en tanto a su objeto y su metodolo-

¹² *La antropología*, p. 57; 56.

¹³ *Op. cit.*, p. 59; 56.

gía, lo que sólo se logra demarcándola de las ya existentes y mostrando que de lo que ella se ocupa y el modo en que lo hace la convierten en única. Si esos criterios de demarcación son débiles y poco estables el propio estatuto de esa ciencia queda en entredicho, pues de lo que ella se ocupa y el modo en que lo hace no supondría en líneas generales ninguna novedad. Consciente de que esta es una problemática central en la crisis de la antropología, San Martín va a dedicar los esfuerzos de la segunda parte de su libro a intentar establecer los criterios que diferencian a la antropología de las principales ciencias humanas: la historia, la sociología y la psicología.

1.

Reconociendo una vez más la influencia de un cierto Lévi-Strauss asimilado de modo personal, San Martín tratará de hacer efectiva su propuesta de la diferenciación entre antropología e historia confrontando sus tesis con las de otro maestro de la disciplina, Evans-Pritchard, que defiende la identidad de método y objetivos de ambos saberes¹⁴. Desde el punto de vista de este autor, tanto en la tarea del historiador como en la del antropólogo habría tres etapas. La primera estaría presidida por una toma de contacto con la cultura o período histórico estudiados a fin de familiarizarse con sus costumbres. En la segunda etapa se buscarían las estructuras que nos permiten entender la vida de esa comunidad o época determinada. En la tercera se trataría, por fin, de comparar las estructuras obtenidas en el estudio de diversas

¹⁴ Con respecto a la propuesta lévi-straussiana puede verse. Lévi-Strauss, «Historia y etnología», en *Antropología estructural*, EUDEBA, 1980, pp. 1-26. También resulta de gran interés, «Historia y dialéctica», último capítulo de *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1964, pp. 356-390. Las tesis de Evans-Pritchard se encuentran expuestas en: «Antropología social: Pasado y presente» y «antropología e historia». Ambos ensayos están recogidos en la obra del autor *Ensayos de antropología social*, Siglo XXI, Madrid, 1974, pp. 4-23 y 44-67 respectivamente. Para una crítica de la posición de Lévi-Strauss puede verse el sugerente ensayo de M. I. Finley, «Antropología y estudios clásicos», en M. I. Finley, *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1984, pp. 156-184.

sociedades o períodos históricos con el objetivo de encontrar una serie de invariantes o principios rectores de carácter muy general.

San Martín está dispuesto a aceptar la similitud de planteamientos en la primera etapa¹⁵ y en la segunda. Pero donde no habría coincidencia ninguna sería en la tercera, ya que en ella, «que es fundamental para la antropología, el historiador ya no sigue al antropólogo, pues siempre será historiador de un período, época o espacio cultural; por eso cuando intenta situarse en esta tercera etapa será considerado más bien como un filósofo que como un historiador»¹⁶. Tenemos, pues, que mientras el historiador se mueve en la primera y segunda etapa, el antropólogo lo hace en la segunda y, fundamentalmente, en la tercera, donde trata de buscar esos elementos universales de la cultura humana, o como a San Martín le gusta decir, la *gramática cultural de la vida humana*, por eso su método será esencialmente comparativo.

Simplificando las cosas podríamos decir que la historia se mueve para San Martín en un marco particular. Las explicaciones históricas dan cuenta únicamente de acontecimientos determinados que transcurren en un tiempo que es irreversible. Por contra, el antropólogo usa como base de explicación estructuras que serían recurrentes en toda comunidad humana, por lo tanto, el tiempo en el que se mueve sería reversible. En suma, la historia explicaría acontecimientos contingentes, y la antropología descubriría las matrices necesarias en las que se desarrolla el devenir humano.

2.

Una vez vista la demarcación de la antropología con la historia, se abordarán las diferencias con la sociología. En este caso se suele centrar la demarcación en lo que se ha dado en llamar el *criterio de primitividad*. Según éste, entre la antropología y la sociología habría

¹⁵ La única diferencia en este punto sería que el antropólogo utiliza el método de la *observación participante* y el historiador documentos de la época.

¹⁶ *La antropología*, p. 70; 68.

un reparto de papeles, de modo que aquella estudiaría las *otras* sociedades, las llamadas primitivas, o los rasgos de primitividad que todavía se encuentran explícitos en el mundo civilizado, es decir, aquellos rasgos que conforman nuestra cuota de primitividad. Para San Martín el problema de este criterio radica en su dependencia del esquema evolucionista, con lo que se ve avocado a las críticas que se le pueden hacer a éste. En efecto, el criterio de primitividad puede ser aplicado con cierto éxito en el ámbito de la tecnología, y aún en esto no todos estarían de acuerdo. Ahora bien, como el propio autor reconoce, si nos salimos del mismo «para situarnos en el de las relaciones humanas o en el de los sistemas de organización cognitiva de los límites de la experiencia, tales como creencias sobre el valor y sentido de la vida, la muerte, etc., la situación es profundamente diferente..., resulta problemático, si no imposible, decidir *a priori* sobre la primitividad de los rasgos culturales»¹⁷. Pero si este criterio no es válido, ¿cuál se puede utilizar para demarcar una disciplina de otra?. San Martín va a repetir aquí esencialmente el argumento que había esgrimido en el caso de la historia. La antropología, en tanto que ciencia que se ocupa de los elementos o estructuras fundamentales presentes en toda sociedad, trasciende con ayuda del método comparativo el marco del que usualmente se ocupa la sociología, empeñada en tareas más puntuales y menos amplias, circunscritas usualmente a una sociedad en una época determinada, generalmente el presente, y que encajan, por lo tanto, en el nivel segundo del que hemos hablado hace un momento.

3.

Hasta ahora San Martín nos ha mostrado en qué se distingue la antropología de la historia y de la sociología. En su esfuerzo por demarcarla de las ciencias humanas más importantes sólo le queda confrontar la antropología con la psicología.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 83; 80.

Nuestro autor parte en sus consideraciones de lo que entiende como la corriente «básica y fundamental» de la psicología, tal es, la psicología experimental. Esta psicología trata de investigar las bases genéricas del comportamiento humano estudiando lo que denomina estructuras psicofisiológicas del comportamiento. En este sentido, para realizar sus investigaciones no necesita tener en cuenta la diversidad cultural humana, le basta con centrarse en un sólo miembro de la especie hombre, pues se supone que en todo miembro de esa especie, por el mero hecho de serlo biológicamente, se dan ese tipo de estructuras. Tenemos, pues, que hay una diferencia sustancial entre las estructuras de las que nos habla la antropología y aquéllas que pretende investigar la psicología. Ambas tienen un carácter transcultural, pero las psicológicas se dan al margen de la cultura humana, en un nivel previo a la misma. En cambio, los invariantes que indaga la antropología cultural nunca se sitúan fuera del funcionamiento concreto de la sociedad y los individuos. Es más, la verificación de tales estructuras debe de hacerse siempre en casos concretos.

De lo dicho sobre las características de ambos tipos de estructuras se saca una conclusión muy importante. Las psicológicas, al situarse antes de todo mundo cultural, no nos dicen nada a cerca del mismo, que es tanto como afirmar que no nos dice nada sobre el marco de sentido en el que se desenvuelve habitualmente la vida del hombre. Por eso el hombre del que habla la psicología es un ser abstracto que no aporta por sí mismo nada que sirva para entender el mundo propiamente humano, esto es, el mundo cultural. En cambio, las estructuras en las que se mueve la antropología supondrían un tipo muy diferente de abstracción, una abstracción encarnada en el propio mundo cultural. Esto es lo que le lleva a decir a San Martín que «en la antropología el paso de lo concreto a lo general no implica la pérdida de significado humano»¹⁸.

Ahora bien, llegados a este punto, en el que se muestra una separación radical entre psicología y antropología, cabe preguntar-

¹⁸ *Op. cit.*, p. 99; 95.

se si, al margen de lo que hemos dicho sobre la primera, no hay un campo de interacción entre ella y la antropología. Para que esto fuera así, tendríamos que aceptar que la psicología no se reduce a psicología experimental y que, por lo tanto, hay una psicología que tiene como terreno de juego el mundo humano-cultural. Es decir, esta psicología se ocuparía de los comportamientos efectivos del hombre que interactúa con el medio y los demás hombres. San Martín pone un ejemplo con el matrimonio. Este se puede entender como una realidad social en la medida en que significa un «contrato entre un hombre y una mujer presentado y realizado públicamente no sólo ante la sociedad civil, es decir, la comunidad natural, familia y pueblo de uno, sino también, cuando la haya, ante la sociedad política, es decir, el Estado, que debe aceptar y ratificar ese contrato»¹⁹. A la vez, el matrimonio es un hecho psicológico, en este nuevo sentido, en la medida en que supone la existencia de pautas de comportamientos individuales y colectivos en relación a la sexualidad, el mundo de los afectos, etc. Está claro que la primera noción de psicología no recoge lo que ahora entendemos por tal. No hablamos aquí de estructuras psicofisiológicas, universales y previas al mundo social, sino de la realidad psicológica que es el matrimonio, de la que sabemos que varía de una cultura a otra fruto, precisamente, de esa interacción con la esfera social. La nueva situación creada a raíz de la relación entre este tipo de psicología y la antropología no le va a plantear a San Martín problemas a la hora de mantener su esquema de las diferencias entre antropología y psicología, pues para él es el antropólogo y no el psicólogo el que se interesa y ocupa de la incidencia psicológica de los hechos sociales, quedando así subsumida este nuevo tipo de psicología en lo que él entiende por antropología cultural.

4.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 89; 86.

Una vez mostradas la relación que la antropología mantiene con las ciencias sociales más representativas: la historia, la sociología y la psicología, es lógico preguntarse si de ello puede extraerse alguna consecuencia. A juicio de San Martín se extrae una esencial a la hora de plantear la epistemología de las ciencias sociales, tal es, que la situación de la antropología «respecto de las demás ciencias humanas y sociales es de *privilegio*, constituyendo para ellas una especie de control, pues siempre que quieran pasar de lo concreto-histórico a lo general en el caso de la historia y la sociología, o de lo abstracto no significativo a lo concreto humano significativo en el caso de la psicología, deben de acudir a la antropología...»²⁰. En efecto, la antropología, al proporcionarnos la gramática cultural de la vida humana, se convierte en el discurso básico sobre el hombre que ineludiblemente ha de ser tenido en cuenta por las otras ciencias sociales si quieren decir algo con sentido sobre ese mundo humano. La antropología se convierte, pues, en la ciencia humana por excelencia, ya que es ella la que diseña, podríamos decir, el ámbito ontológico de lo humano en el que se van a mover todas las ciencias sociales. En este sentido dirá Lévi-Strauss que la antropología es la astronomía de las ciencias humanas, porque «la relación de la antropología con las otras ciencias es parecida o semejante a la de la astronomía con las otras partes de la ciencia de la naturaleza, a las que precedió genéticamente, pues la física empezó como astronomía y antecede ahora como estructura última de referencia a la que se tienen que acomodar las otras partes de la física»²¹.

La pregunta que ahora nos tenemos que formular es si las consecuencias de semejante concepción de la antropología tienen relevancia más allá del campo estrictamente metodológico. Esto lo abordará San Martín en el tercer y decisivo bloque de su libro titulado *La mirada antropológica y su sentido crítico*.

²⁰ *Op. cit.*, p. 99; 96 (la cursiva es nuestra).

²¹ *Op. cit.*, p. 99; 96.

La antropología como ciencia crítica

1.

San Martín ha definido la antropología como aquella ciencia que se ocupa de la gramática cultural de la vida humana. En este sentido, su concepción lo enfrenta abiertamente a aquellos que la entienden como la ciencia de los otros, sean considerados estos primitivos o no. El antropólogo no trata de conocer simplemente las costumbres de los otros, eso, por ejemplo, lo pueden hacer el misionero o el colonizador, sino que trata de elaborar un discurso en el que se nos brinden las claves fundamentales de lo humano. Ahora bien, para poder elaborar semejante discurso se necesita distanciarse de la propia cultura. Sólo así evitamos hacer pasar lo que son peculiaridades de nuestro propio mundo por categorías que tienen un carácter universal. Esta actitud de distanciamiento frente a lo propio para tratar de imbuirnos en lo extraño sin prejuicios de ninguna clase, no es otra cosa que la superación de lo que se ha dado en llamar *etnocentrismo*. Ser etnocéntrico significa no dejar que las culturas hablen desde sí mismas, sino desde nuestra propia cosmovisión. Como ya sabemos, ésta fue la práctica usual en los inicios de la antropología bajo la ideología colonial y el paradigma evolucionista. La consecuencia inmediata de la superación del etnocentrismo no es otra que el proclamar la *relatividad de las culturas*, es decir, cada cultura tiene que ser comprendida desde el conjunto de circunstancias, sistemas de creencias o modelos en general que le son propios. La comprensión de una cultura ajena a la nuestra sólo es posible desde un planteamiento semejante, por eso, asumir el *relativismo cultural* es un elemento irrenunciable e indispensable en la antropología. Ahora bien, el relativismo cultural, el aprehender al otro desde sí mismo, no es el punto de llegada de la antropología, más bien es su punto de partida, es la condición necesaria para poder lograr lo que la antropología pretende, hallar categorías desde las cuales se pueda pensar a todos los hombres, no exclusivamente a los de una

cultura. De ahí que cuando la antropología se entiende asimismo como ciencia de los otros, ya sea infravalorándolos, caso del evolucionismo, o convirtiéndolos en absolutos, caso del relativismo cultural, está falsificando radicalmente su cometido. La antropología es por lo tanto un viaje de ida y vuelta que va del nosotros a los otros y de los otros a nosotros con el fin de descubrir la mismidad, lo común a todos. Mediante este viaje de ida y vuelta, nos dice San Martín, «la antropología recupera el sentido de la actitud antropológica del Renacimiento y el sentido con el que la concibiera Rousseau»²². Si recordamos lo que páginas atrás hemos dicho sobre Rousseau y sobre la matriz renacentista en la que se incubaba la antropología, hemos de tener presente que el elemento esencial de la actitud antropológica que allí se fragua no es otro que su *carácter crítico*, que le venía dado por el cariz filosófico-moral con el que nació. Hemos pues de mostrar ahora por qué la concepción de la antropología aquí defendida significa una recuperación de ese talante crítico. Para ello debemos definir del modo más preciso posible qué se entiende cuando decimos de un saber que es crítico. En este asunto San Martín tomará como punto de referencia la distinción que Habermas opera en el conocimiento en función de los intereses que lo animan. Para este autor, como es de sobra conocido, el conocimiento no es el resultado de una contemplación pura, neutral, o lo que es lo mismo, desinteresada, sino que detrás de todo conocimiento hay un interés que determina el modo de aprehender lo que se conoce. Habermas nos hablará al respecto de tres intereses fundamentales: el *interés técnico*, el *interés práctico* y el *interés emancipatorio*. Cada uno de ellos configura un tipo de saberes determinados. Así, el interés técnico es el que está presente en las ciencias que se ocupan del conocimiento de la naturaleza. A través de él manejamos y dominamos la naturaleza como medio para nuestros fines. El interés técnico está dominado por lo que se ha llamado razón instrumental. El interés práctico es el que anima a las ciencias sociales o histórico-hermeneúicas. El

²² *Op. cit.*, p. 117; 112.

punto nodal de las mismas reside en la comprensión, que solo puede tener lugar en la acción comunicativa que implica el reconocimiento no forzado entre hombres. Esta acción comunicativa constituirá el presupuesto de toda praxis. Llegamos, así, al interés emancipatorio. Este es el que tiene que ver con la libertad y la subjetividad, en suma, con la liberación de toda sumisión a un poder ajeno a la propia autonomía del individuo. Estamos, pues, en el ámbito propio de la racionalidad (no instrumental), de la que interesa destacar su carácter moral, de razón práctica. Para Habermas, éste es el lugar de la ciencia social crítica y de la filosofía²³.

2.

Una vez repasada brevemente la división Habermasiana del conocimiento, ¿en cuál de ellas encaja la antropología en la forma en la que la hemos estado definiendo hasta ahora?. Ya sabemos que la antropología comenzó siendo una ciencia de los otros que eran considerados como primitivos, como nuestro pasado. Detrás de esta percepción estaba lo que hemos dado en llamar la ideología colonial, que sustrae al otro la posibilidad de ser tratado como un igual, despojándolo del control de su propio destino. El otro se convierte en un menor de edad que necesita ser tutelado. Como dice San Martín «la antropología se convertía en ese momento en una *técnica* para civilizar a los otros, es decir, en técnica para completar la anexión total de los otros a occidente»²⁴. De esta primera comprensión de la antropología, que encarnó el evolucionismo, se pasó a un segundo momento en el que la crítica radical a este paradigma y a la concepción de la antropología como historia en general, ejercida en Europa fundamentalmente por el funcionalismo y en América por la escuela boasiana, hace cambiar

²³ Sobre la triple división de los saberes en función de sus respectivos interés cfr. J. Habermas, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982. Una excelente exposición de esta obra de Habermas puede verse en T. McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 74-153.

²⁴ *La antropología*, p. 122; 117.

completamente la orientación que se tiene en relación al estudio de los otros. Los otros y sus formas de vida ya no serán interpretados desde occidente, sino que se los contemplará de igual a igual, como contemporáneos nuestros que han de ser comprendidos desde sí mismos. Es el comienzo de la puesta en marcha de la *observación participante*, del *rodeo antropológico* y de la consideración del relativismo cultural como presupuesto clave de la disciplina. En esta segunda etapa la antropología se convierte en un potente instrumento *hermeneútico*. Es un *saber práctico*. Ahora bien, en la medida en que la antropología no pretende sólo comprender a los otros, es decir, la racionalidad peculiar de una cultura determinada, sino la gramática cultural de la vida humana, aquello que de común hay en todas las culturas y que constituye el núcleo sobre el que se asienta lo humano en general, se trata de ir por encima de las diferencias culturales y ver aquellas categorías que nos sirven para pensar a todos. Esto, evidentemente, sólo se puede hacer *transcendiendo el relativismo cultural*, por eso San Martín nos dirá que la tercera etapa de la antropología sólo se logra limitando el alcance del relativismo cultural. Con ello sobrepasamos el nivel del conocimiento práctico y nos adentramos en la dimensión crítica de la antropología²⁵.

²⁵ Una minuciosa y esclarecedora discusión de los problemas que presenta el relativismo cultural, en la línea de lo que se termina de exponer, nos la ofrecen el propio Javier San Martín y Marcial Gondar en su artículo «Racionalidad campesina y relativismo cultural. Para un análisis de la racionalidad antropológica», en VVAA, *Antropología y racionalidad*, Editorial Sálvora, Santiago de Compostela, 1980, pp. 25-136. Sobre esta cuestión resulta también de gran interés el libro de E. Gellner *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós, Barcelona, 1994. En concreto, los capítulos titulados «Posmodernismo y relativismo» y «Relativismus über alles», hacen una brillante crítica del relativismo centrada en lo que el autor considera la última reencarnación de éste: el posmodernismo. Y además lo hacen, lo que aquí cobra un especial interés, teniendo como principal objeto de sus ataques a lo que se ha dado en llamar antropología hermeneútica (C. Geertz, P. Rabinow, G. E. Marcus...), cultivada especialmente en los Estados Unidos. Para ver la posición de C. Geertz puede leerse ahora en castellano el interesantísimo artículo aparecido en el N° 169 de la Revista de Occidente titulado «Contra el antirrelativismo». A él precisamente se refiere y da réplica Gellner en la obra antes citada. En ese mismo número dedicado al tema «La "amenaza" del relativismo. El resurgir de la intolerancia» pueden leerse trabajos de Enrique Lynch, Félix Duque, Javier Echeverría, Remo Bodei y Estela Ocampo en los que

El carácter crítico de la antropología se va a manifestar de un modo evidente en la medida en que la adopción de principios que sean válidos interculturalmente, que nos sirvan para pensar todas las culturas y en los que se exprese esas condiciones esenciales de lo humano, necesariamente significan una puesta en cuestión de nuestra cultura, ya que una gran parte de los principios sobre los que se asienta la civilización occidental quedan relativizados o han de ser explícitamente rechazados, pues en el mejor de los casos, no son más que rasgos particulares de esa cultura no susceptibles de ser universalizados, y en el peor, principios que anexionan al otro teórica (evolucionismo) y prácticamente (colonialismo), negándose con ello de raíz la posibilidad del discurso antropológico mismo²⁶.

se aprecian las diferentes caras que el problema del relativismo presenta en el ámbito filosófico, e íntimamente relacionado con él, en el de la teoría estética, de la ciencia, el ya mencionado de la antropología cultural y, por último, el de la política, en concreto, la difícil delimitación entre tolerancia y relativismo dentro del marco democrático. Sobre este último punto suscita gran interés, a la vez que mucho problemas, el artículo pro relativista «¿Qué es justicia?» del eminente filósofo del derecho y padre del positivismo jurídico Hans Kelsen (cfr. Hans Kelsen, *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona, 1991, pp. 35-63). Dentro de la reciente filosofía española me parece que debe destacarse asimismo la defensa que de la universalidad ha hecho Fernando Savater. Con respecto a ella señalar únicamente que desde mi punto de vista los convincentes y lúcidos argumentos que nos brinda no acaban de encajar del todo con el convencionalismo radical, artificialismo, en el que se apoyan de modo último sus posiciones. Cfr., entre otros sus artículos «Heterofobia», «Naturaleza» y «Universalidad» en Fernando Savater, *Diccionario filosófico*, Planeta, Barcelona, 1995. Por último, hacer referencia al prólogo que Salvador Giner ha puesto a la traducción castellana de una serie de importantes artículos de P. Winch, en los que critica las tesis pro relativistas de este autor, importante representante, también, aunque desde un ámbito más netamente filosófico, de la hermenéutica anglosajona. Cfr. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 9-27.

²⁶ En este punto no hay que dejar de reconocer la peculiaridad y la ambigüedad de la cultura occidental, pues, si como acabamos de decir, una gran parte de la misma ha de ser puesta entre paréntesis e incluso condenada, es verdad que es en ella en la que acontece el hecho decisivo de poder elaborar un discurso que, como el antropológico, puede pensar a los otros sin anexionarlos ni destruirlos. Esta peculiaridad de la razón occidental, capaz de elaborar un discurso donde todos tienen cabida, le va a conferir un lugar especial no asimilable a la racionalidad de cualquier otra cultura. Esto no significa recaer en el etnocentrismo, como alguien a primera vista puede pensar, porque ahora no estamos ante un discurso de occidente, de un área y zona geográfica con sus peculiaridades culturales, sino ante un discurso, es cierto, nacido en occidente pero que se eleva por encima de las peculiaridades de la cultura occidental convirtiéndose en un

La antropología va a ser pues, un tipo de discurso crítico que nos liberará de sumisiones y prejuicios propios de nuestra cultura no sólo en el campo teórico-cognoscitivo, sino igualmente, y con especial relevancia, en el campo práctico-político. Es por esto por lo que San Martín dirá que «en este caso, los otros actúan no sólo como *instrumento* epistemológico para descubrir las líneas significativas de la especie, sino también de *instrumento axiológico* para evaluar situaciones, de cara a lograr un estilo de vida humana acorde con lo que según la experiencia de la propia antropología es esencial o básico para el hombre»²⁷. La antropología, por lo tanto, en cuanto saber crítico, no se limita a describir, sino que valora, evalúa las diversas culturas, las diversas formas de vida, es decir, se convierte de alguna forma en instancia normativa, en razón práctica. Con ello no hace sino recuperar aquella matriz filosófico-moral con la que la vimos surgir en el Renacimiento y que posteriormente se cercenó en su proceso de constitución como disciplina, sólo que ahora no se trata de poner al hombre clásico como ideal, como hombre que vale, sino al otro en general, en el que habrá que incluir, por supuesto, los elementos no perversos de nuestra cultura, pero prestar especial atención a aquellas formas de vida de otras comunidades distintas a la nuestra susceptibles de hacernos más humanos. En este sentido, San Martín hablará de la antropología como de un *nuevo humanismo*. Sólo desde él podrá la antropología superar su crisis y ocupar en el espectro de las ciencias humanas el lugar que le corresponde.

Tres calas críticas

Aun estando completamente de acuerdo con el espíritu y con gran parte de los argumentos que San Martín esboza en su libro,

discurso de todos y que puede ser asimilado y desarrollado por todos. Eso es lo que le permite criticar la propia cultura en la que nació. Sobre esto cfr. J. San Martín, «El sentido de Europa», en Vicente Domingo García Marzá y Vicent Martínez Guzmán (ed.), *Teoría de Europa*, Nau llibres, Valencia, 1993, pp. 29-52.

²⁷ *La antropología*, p. 133; 128.

creo que la parte segunda, en la que se demarca, tal como hemos visto, la antropología de la historia, la sociología y la psicología, presenta serios problemas. A continuación recojo en tres puntos aquello que me ha sido más difícil de aceptar, con la intención de, si se estima de cierto interés lo que aquí señalo, contribuir a discutir uno de los problemas centrales que se le plantean a la antropología y que afecta a las ciencias humanas en general.

1.

Con respecto a la relación entre la historia y la antropología, soy de la opinión que el intento de San Martín por demarcar tan nítidamente ambas disciplinas hace que quede oculta la progresiva confluencia que de modo continuo se viene dando entre ambas. Hace tiempo que la historia ya no se entiende exclusivamente como historia de eventos, de acontecimientos puntuales y únicos ocurridos en el pasado. Ese modelo, que fue la base predominante de la historiografía positivista del siglo XIX, ha ido dejando paso a otras maneras de entender la historia, entre las cuales cabe destacar, para lo que a nosotros aquí nos interesa, aquella que se suele englobar bajo el rótulo de historia económica y social. Los «*historiens-sociologues*» como llama Evans-Pritchard, entre otros, a Maitland, Vinogradoff, Pirenne, Bloch, Febvre, Glotz, Fustel de Coulanges o Weber (autor éste último, los filósofos y sociólogos a veces lo suelen olvidar, de obras históricas ya clásicas) tratan de establecer las regularidades, tendencias, típicas, en definitiva, estructuras, que conforman los períodos históricos que estudian. Las estructuras que nos desvelan estas investigaciones, es verdad, suelen cubrir un tiempo y un espacio determinados, lo que parece indicar que la historia, aun ocupándose de estructuras, no tiene por qué rebasar el segundo nivel establecido por Evans-Pritchard. Sin embargo, creo que la cosa es más complicada. En la delimitación de estas estructuras es necesario utilizar generalmente el *método comparativo*, pues, por ejemplo, sólo podré saber lo que caracteriza y es propio de la ciudad medieval si la comparo con los

atributos específicos de otras ciudades de diferentes épocas y culturas. Ahora bien, si en este caso hemos utilizado el método comparativo para delimitar las características particulares que son propias de la ciudad medieval, nada nos impide que *desde el ámbito histórico* podamos hacer comparaciones en sentido inverso, de lo particular a lo general. Y en ese marco podríamos ir, por seguir con el ejemplo anterior, desde aquellos elementos que por encima de las diferencias son imprescindibles a la hora de establecer que un grupo humano constituye una ciudad, hasta, por decirlo con el subtítulo de un libro de Ernst Gellner «la estructura de la historia». San Martín sin embargo, como acabamos de ver, no reconoce esta última gran generalización como propia del historiador, sino del filósofo de la historia, mientras que el antropólogo buscaría los invariantes del mundo cultural, sin necesidad de pasarse al plano de la filosofía. Sin embargo, si esto es así, da la impresión que se está pasando por alto el argumento esencial del libro, las raíces filosóficas de la antropología cultural, que deben ser recuperadas so pena de permanecer esta última en el estado de crisis en el que ahora se encuentra. La necesidad de recuperar la dimensión filosófica de la antropología nos viene a decir que todo antropólogo que se sitúa en el nivel tercero de Evans-Pritchard está, en cierto modo, en un ámbito filosófico. Desde este presupuesto, y aun reconociendo que tradicionalmente quizá es más fácil que un antropólogo haga antropología en ese nivel sin ser consciente de la dimensión filosófica de su trabajo, que un historiador efectúe generalizaciones sobre la estructura de la historia sin tener presente que en ese momento está ya haciendo una historia filosófica, desde ese presupuesto, repito, creo que también en el citado tercer nivel se relativizan las diferencias tan nítidas que San Martín ve entre la antropología y la historia. En este sentido, opino que a Evans-Pritchard no le falta razón cuando sostiene, y en eso

coincide con las conclusiones de Lévi-Strauss en «Historia y Etnología», como él mismo afirma, que «la diferencia entre las dos disciplinas es de orientación y no de objetivo, y que ambas son *indisociables*»²⁸. Por todo ello, frente a la cesura que San Martín parece querer abrir entre la historia y la antropología, quizá fuera más exacto decir que, de igual modo que en ese tercer nivel la antropología se abre a la filosofía, la historia toma conciencia de su engarzamiento con la filosofía²⁹.

2.

En el ámbito de la sociología, el modo que San Martín tiene de entender esta disciplina no es compartido, sin embargo, por tendencias importantes del pensamiento sociológico. Esto se hace bastante visible, por ejemplo, en ciertos ilustres representantes de la sociología fenomenológica y weberiana, tendencias ambas que no es raro ver confluir en una misma persona. Este es el caso de los sociólogos P. L. Berger y H. Kellner. Así, podemos leer en su libro *La reinterpretación de la sociología*³⁰ (los párrafos que reproducimos son extensos pero creemos que merece la pena), «Por su propia naturaleza, la sociología es comparativa y generalizadora

²⁸ Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 67.

²⁹ Sobre los problemas que termino de apuntar pueden consultarse entre otros, aparte de los ya mencionados estudios de Evans-Pritchard y Lévi-Strauss, los siguientes textos: J. Topolsky, *Metodología de la historia*, Cátedra, Madrid, 1992 (capítulos VII, XII y XXIV); P. Burke, *Sociología e historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1987; F. Braudel, «La larga duración», en F. Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 60-106; M. I. Finley, «Antropología y estudios clásicos», en M. I. Finley, *Uso y abuso de la historia*, Crítica, 1984, pp. 156-184; Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid, 1981 (capítulo I.6); E. Gellner, *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, F. C. E. 1992 (capítulo I); E. H. Carr, *¿Qué es la historia?*, Seix Barral, Barcelona, 1973, en especial el capítulo III titulado «Historia, Ciencia y Moralidad», pp. 75-116; por último también se leerá con gran provecho el libro de Santos Juliá *Historia social/sociología histórica*, Siglo XXI, Madrid, 1989.

³⁰ Cfr. P. L. Berger y H. Kellner, *La reinterpretación de la sociología, un ensayo sobre el método y la vocación sociológicos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, pp. 71, 110, 111. Para este asunto, también puede consultarse el libro anteriormente citado de P. Burke.

y esta meta cognoscitiva será la que dicte el tipo de preguntas para las que se ha de buscar respuesta. La basta obra de Max Weber en la sociología intercultural de la religión es un primer ejemplo de este impulso comparativo y generalizador, aunque, desde luego, no sea el único». Y más adelante añaden, «El sociólogo, al igual que los demás, no puede escapar a la relatividad de su situación en el espacio y en el tiempo. Pero la *comparación* es parte integrante de la empresa sociológica. Si el sociólogo compara las diferentes sociedades entre sí y sus diferentes sistemas de significado, supone *ipso facto* que existe un plano en el que es posible esta comparación y este supuesto es parte de la estructura de pertinencia cuando hace Sociología. Este aspecto tiene una implicación posterior, esto es, que *todas* las sociedades humanas y todos los sistemas de significados tienen algo en común. Tal implicación constituye una trascendencia del relativismo radical, que en caso de adoptarse, imposibilita toda comparación...En el caso de la Sociología, el plano en el que es posible la comparación es el de los universales de la vida humana y de sus configuraciones de acción o bien, si se prefiere, el plano de la condición humana. En cuanto se emplea esta expresión, se está suponiendo cierta trascendencia del relativismo, esto es, se está suponiendo la comunidad humana que aparecerá siempre a pesar de la desconcertante variedad de las construcciones sociales. En este punto la Sociología roza la antropología filosófica y el análisis fenomenológico del mundo vital». Como se puede ver, Berger y Kellner le atribuyen a la sociología un modo de operar comparativo y generalizador que se mueve en el nivel de los universales de la vida humana. Y es en ese punto donde esa forma de saber se abre a la filosofía. Como ya sabemos, esto es lo mismo que San Martín dice precisamente de la antropología, con la intención, precisamente, de demarcarla de la sociología. En este sentido creo que, como en el caso de la historia, el autor del libro separa demasiado abruptamente las dos disciplinas, pasando por alto, como estos mismos sociólogos reconocen, que cada vez tienen más líneas de confluencia e intercomunicación, siendo más lo que las une que lo que las separa. En cualquier caso, creo que la definición que estos autores hacen de la sociología es

imposible de asumir desde los postulados de demarcación que establece San Martín, y contradice claramente la visión que el autor del libro nos da sobre lo que sea la sociología. De ahí que si se quieren seguir manteniendo dichos postulados sea necesario dar una respuesta a por qué lo que dicen Berger y Kellner que es la sociología, desde la óptica de San Martín no es tal sociología sino antropología.

3.

Con respecto al esquema que San Martín maneja sobre las relaciones entre antropología y psicología, soy de la opinión que es excesivamente reductivo. No creo que se ajuste a la realidad que toda psicología haya que medirla por el rasero de la psicología experimental, o lo que es lo mismo, que toda psicología se reduzca a fisiología. La psicología fenomenológica, por poner sólo un ejemplo que es ampliamente conocido por el autor, no se ajusta a ese modo de operar. San Martín, en efecto, reconoce este reduccionismo cuando nos habla, como hemos visto, de la existencia de una psicología que se mueve en el terreno del mundo humano significativo, no en el fisiológico —ejemplo del matrimonio—. No obstante, a renglón seguido, nos dice que esto sería más bien una problemática de la que se ocuparía el antropólogo y no el psicólogo (cfr., p. 93). Esta última tesis me parece muy difícil de justificar. No digo con ello que el antropólogo no pueda hacer un estudio que recoja las reacciones psicológicas de una comunidad o grupo determinados. Pero de ahí a sostener que es el antropólogo el que de modo necesario se hace cargo de la psicología cuando ésta se desarrolla en el ámbito, no de las estructuras fisiológicas, sino de la significatividad humana, hay un largo camino que no es fácil de recorrer.

En consonancia con lo que se ha apuntado en las “tres calas críticas”, creo que los problemas observados en la demarcación de la antropología y las otras ciencias se extienden necesariamente a la categorización que San Martín da de aquella como “astronomía de las ciencias humanas”. Este papel preponderante de la antropología queda, a la luz de lo dicho, bastante relativizado y más bien parece que la tendencia dominante es el continuo acercamiento de

unas disciplinas a otras. Esto no significa que cada una renuncie a sus respectivas señas de identidad, pero sí un rechazo de la centralidad de una de ellas sobre las demás. En este sentido estaría plenamente de acuerdo con Santos Juliá, sólo que extendiendo su afirmación al conjunto de las ciencias humanas y no sólo a la sociología y a la historia, lo que creo podría ser admitido por el autor sin mayores dificultades, cuando comenta el espíritu que anima la siguiente afirmación de E.H. Carr: «Por lo demás, yo diría que cuanto más sociológica se haga la historia y cuanto más histórica se haga la sociología tanto mejor para ambas. *Déjese ampliamente abierta a un tráfico de doble dirección la frontera que las separa*»³¹. El profesor Juliá comenta seguidamente: «Pero a la vez que se constataba las dificultades (derivadas de las fronteras existentes entre sociología e historia), Carr proponía el remedio: mantener abiertas las fronteras para facilitar un tráfico fluido. Curiosamente la metáfora de Carr no implicaba la destrucción de fronteras ni su denuncia como construcciones artificiales. Las fronteras, puesto que existían debían mantenerse... Carr no abogaba por la vuelta a una especie de unidad originaria en la que no existieran diferencias entre las ciencias sociales sino por la creación de un nuevo espacio en el que la investigación histórica pudiera transitar hacia la sociología y viceversa. *Escéptico probablemente de las posibilidades de una ciencia social global o total y de las pretensiones de cualquiera de las ciencias sociales por erigirse en ciencia hegemónica de la sociedad y del hombre* —como en un momento pretendió ser la historia y en otro la sociología— Carr se limitaba a una propuesta menos ambiciosa pero más realista: un buen tráfico de fronteras entre las ciencias ya constituidas»³². Desde esta óptica no sólo la antropología sino la historia, la psicología y la sociología, llegado un punto determinado, se abrirían a la filosofía y, en consonancia con ello, tendrían también una dimensión crítica.

³¹ E.H. Carr, *op. cit.*, p. 89. La cursiva es nuestra.

³² Santos Juliá, *op. cit.*, p. VII. La cursiva es nuestra.