

SOBRE LA RACIONALIDAD ANTROPOLÓGICA

Durante los últimos años se ha despertado entre nosotros un interés desusado por el problema de la racionalidad antropológica, por el llamado «estatuto epistemológico» de la ciencia del hombre y por otros temas afines o colindantes. En buena medida, dicho interés culminó en el Simposio de Profesores de Antropología Filosófica, celebrado en Madrid hace poco, y cuyas actas no han conocido todavía la luz pública. En la presente recensión múltiple quiero hacerme cargo de algunos de los últimos libros sobre el tema editados en español. Tocaré solamente ciertos puntos por juzgarlos interesantes desde mi peculiar punto de vista. De manera deliberada voy a dejar orillados a varios autores: a unos porque ya he escrito sobre ellos en otras ocasiones, y a otros porque pienso recensarlos en fecha próxima. Concretamente, Cencillo —quizás el que con mayor arrojo ha abordado el problema de la *ratio anthropologica*— bien merece un estudio aparte que algún día, D.v., emprenderemos.

1. Comenzamos por un librito de Claudio Esteva Fabregat, *Antropología y Filosofía*, publicado en Barcelona, con el Dep. Legal en 1973. Se abre el opúsculo con un interrogante que intenta centrar la cuestión: «Si la Antropología es, por definición, el estudio del hombre, y si dicho estudio implica necesariamente una teoría del ser humano, ¿qué clase de problemática puede diferenciar a un antropólogo de un filósofo? ¿Qué puede serles propio en cada caso?» (p. 5). En nota marginal precisa que entiende por Antropología el «estudio científico del hombre y de su comportamiento como especie y en función de sus culturas» (p. 5). Así mismo, el autor quiere dejar constancia de que el «trabajo es un intento o esbozo para un planteamiento más completo del problema de las relaciones de la Antropología Cultural y de la Filosofía, lo cual dejamos para un estudio posterior» (p. 5).

Para conseguir el objetivo, C. Esteva parte de una breve definición de cada disciplina, definición que «sólo constituye un *medio* de abordar la problemática de que nos ocupamos» (p. 6). Se trata, por consiguiente, de una definición *incoativa*, no *conclusiva*. Por lo que respecta a la filosofía, la idea que C. Esteva tiene de ella parece a primera vista bastante peculiar y reductiva, si tenemos en cuenta todo el panorama de la historia filosófica: «el filósofo incide en preocupaciones que afectan a los conceptos y a las ideas que el hombre se formula para conducir su existencia y para comprenderla. El trabajo filosófico es una categoría del pensar consigo mismo cada filósofo el sistema de la existencia propia con los demás (...); el pensamiento filosófico es, a diferencia del antropológico,

un pensamiento desde sí mismo para otros. En cuanto es así, es más aventurero que cualquier otro y representa, por lo mismo, un pensamiento más libre y original que la realidad estructurada» (pp. 6-7). El filósofo —continúa C. Esteva— depende de informaciones que le llegan del mundo en que vive. Aunque posee un saber autonómico, está históricamente limitado y cuantitativamente condicionado por la calidad relativa de la información que selecciona (p. 7).

En líneas posteriores, Esteva Fabegrat acumula rasgos descriptivos o definitivos, a veces difícilmente conciliables: la Filosofía formula razones abiertas, soluciones potenciales; es un saber que *pretende* ser definitivo, una «sintaxis adelantada» de los datos experimentales, etc. Recalca el carácter *subjetivo* de la racionalidad filosófica (aunque en alguna ocasión dice que es «un pensamiento desde sí mismo *para otros*»), que la asemeja a la poesía lírica, carente de una auténtica universalidad. «Esta filosofía —agrega— se nos dice con ideas que son más ideas sobre uno mismo que razones de los demás, como en este último caso lo serían las versiones etnográficas» (p. 10). Concluye el autor del ensayo asegurando que la filosofía es «una transideología, en el sentido de ser un transporte de saberes yocicos llevados hasta el reino intelectual de la cuestión, más que hacia el reino de la elucidación» (p. 11). El filósofo viene a ser «una función pensante que trasciende sobre la experiencia particular de los objetos de que se ocupa» (p. 20).

Con esta idea de la filosofía, que nos recuerda ciertos planteamientos del existencialismo, el autor desembarca en la siguiente afirmación: «De este modo, el antropólogo y el filósofo están distanciados entre sí, más que por su teoría, por el medio como llegan a ella, y más que por sus temas, por su modo de abordarlos y resolverlos» (p. 13).

A pesar de esto, C. Esteva derrocha buena voluntad en el acercamiento de ambas disciplinas. Por de pronto, reconoce que la Antropología, no obstante su pretendida objetividad, termina desembocando en el subjetivismo del observador. Después de haber configurado sus modelos etnográficos y de someterlos a la «verificación», la Antropología «prefiere ser más un arte que una ciencia, esto es, más una creación personal donde la significación de los datos etnográficos no es función exclusiva de su forma de ser intrínseca como sistema cultural, sino también de la forma de estar el antropólogo en ellos» (p. 40).

Además de esta coincidencia entre el pensamiento filosófico y el antropológico, ambas disciplinas son en cierto modo *heterodoxas*, pues ambas son críticas frente a las «ortodoxias referidas a las universalidades»; sin embargo, la filosofía, en cuanto formación cultural (como los sistemas de parentesco o los mitos) es juzgada por la Antropología desde su óptica particular. Mirando al futuro, C. Esteva piensa que cabe la superación y absorción de Filosofía y Antropología en una especie de saber sintético superior, la *Meta-antropología*, cuyo objeto sería el estudio filosófico de los postulados culturales de las sociedades (la idea es de D. Bidney). Temas concretos de reflexión de la Meta-antropología serían éstos: relaciones naturaleza-cultura, capacidad autodeterminante del pensar humano, mundo de la ética y la lógica, etc.

2. El segundo libro que vamos a analizar brevemente es el de Jean-Marie Auzias, *La Antropología Contemporánea* (Bs. Aires, 1978). Aunque se trata de una traducción, la considero como un exponente más del interés entre nosotros —los de habla hispana— por el problema de la racionalidad antropológica. Lo mismo que en el caso anterior, el enfoque de los diversos temas se hace fundamentalmente desde la antropología socio-cultural, aunque el discurso —a veces difícil de seguir en una primera lectura— sea con frecuencia filosófico.

Comienza Auzias constatando que en las grandes épocas aparecen ambiciosas síntesis del conocimiento que se presentan como claves o modelos del saber. A nuestra época parece haberle correspondido el imperialismo de la «racionalidad etnológica» que nos trae lo desconocido, lo no dicho, lo inédito: el hombre: «El recién llegado (...) conseguía fundar un museo de nuestro semejante-desemejante, un museo del hombre (se refiere al de París)... Después de la catedral convertida en museo de Dios, el museo del hombre, entre nosotros, se convertía en el templo de los orígenes, del primitivismo, de lo insólito y de lo impensado radical» (p. 10).

Esta irrupción de la *episteme* antropológica se debió a la concurrencia de varios factores. Uno —sin duda decisivo— fue el colonialismo. Sin embargo, casi desde el principio el colonizado rechazó la imagen que forjaba sobre él ese saber «extranjero», llamado etnología. No sólo no acepta ser salvaje o primitivo; tampoco desea que le consideren como el «otro», como el «diferente». Esta actitud del «objeto» de la investigación antropológica condujo a un cambio de tesitura en el investigador occidental, aunque no lo suficientemente drástico como para impedir un neo-colonialismo. El autor se pregunta: ¿la antropología estará «marcada tan a fondo por vicios de naturaleza tal que ningún porvenir se le ofrece?» (p. 13). Y responde: «El trabajo antropológico comporta en sí mismo una esperanza. Sus métodos deben y pueden encontrar su inspiración liberadora. Desde el cielo al que quiso subir para dominar el conocimiento, la antropología, en tanto que práctica, se halla en tren de descender para trabajar con los seres humanos que le conciernen, en una liberación filosófica, fruto del escuchar mucho más que del magisterio» (p. 13). Algunas de las nuevas concepciones antropológicas parecen alimentar dicha esperanza: etnopsiquiatría, etnoeconomía, antropología regional... En resumen, el discurso antropológico, su racionalidad, ha seguido la siguiente trayectoria: a) conciencia del otro en cuanto otro, b) conciencia del otro como otro yo, (forma nueva y larvada de colonialismo) y c) conciencia del otro como *crítica del yo* (o del nosotros etnológico) y con una intención *liberadora*.

El libro de J. M. Auzias está dividido en cuatro partes. La primera, con el título *Las Ideas*, pretende ser un resumen *sui generis* de la historia de la Antropología Cultural. Inicia su exposición con algunas pinceladas sobre los precursores: Herodoto, Montaigne, conquistadores y misioneros, Montesquieu, ilustrados del siglo XVIII, mito del buen salvaje (Rousseau, S. Mercier), etc. A continuación explica el autor galo las dos corrientes iniciales de la Antropología. La primera, dominada por la idea de una evolución unilineal, está representada por una serie de autores que va

desde Morgan hasta Marx-Engels. En esta etapa primera «el antropólogo europeo *mirará* sin sentirse jamás *mirado*, y esta etnología de la mirada saldrá del análisis sartriano: será vivida en la dominación y la mala fe, hay que decirlo sin ambages» (p. 42).

La otra corriente, presidida por Frazer, ve las cosas de forma distinta: la magia, por ejemplo, no es una actividad grotesca; para Frazer, «la magia, la religión y la ciencia no son más que teorías del conocimiento. Es el tipo de pensamiento que más tarde se vuelve a encontrar en Marcel Mauss, y después en una obra difícil pero cuyo aporte a la antropología sigue siendo considerable, la de M. Simondon. Todos ellos, a pesar de sus marcadas diferencias, coinciden en observar que, en la unidad de sus operaciones, el espíritu humano se diversifica por rumbos que no deben hacernos olvidar su dinámica original» (pp. 56-7). En la misma línea hay que colocar al Lévi-Bruhl de los *Carnets*. El despertar de las *etnias*, su concientización como «un lugar de significación, un centro de representaciones comunes» convulsionará los presupuestos de la antropología: de ser entendida como mirada del otro (el blanco hegemónico) pasa a ser «observación participante».

La segunda parte del libro está dedicada al tema «El trabajo antropológico y su poética». En ella se empieza analizando el tránsito de la «antropología de poltrona» a la «antropología de campo», así como la profesionalización del etnólogo. La antropología —oficio que exige tanta reflexión como sentido de observación— arranca de la sorpresa, de la contemplación de la excepción a la regla. El antropólogo puede considerarse como dichas a sí las siguientes palabras de B. Brecht:

Jamás digas: esto es natural...;
detrás de la regla adivinidad la excepción.

Tiene que «dejarse encantar por la lengua desconocida», debe descender al microcosmos del grupo humano estudiado, debe medir, cronometrar..., contactando siempre con aquéllos que están más instalados en la vida que en el conocimiento.

Esto no implica acogerse al exotismo por principio y de cualquier modo: «La crítica teórica del exotismo, de sus encantos fáciles y de la mirada «sucía» que el mismo exige (véase Sartre) ha sido hecha y rehecha muchas veces. La antropología se quiere teórica, sistemática y objetiva. Pero el antropólogo actual rara vez confiesa que la fuente de donde extrae el valor de partir, de permanecer, de regresar y escribir, es el exotismo» (p. 105). Además, el exotismo puede ser «la contra-experiencia de la sistematización antropológica» (p. 106), como puede ser también la instancia crítica de nuestra cultura: «Vivir lo distinto y al otro es —en tiempos de una epojé, de una suspensión de vivir— poner radicalmente en cuestión nuestro aquí y nuestro grupo» (p. 107). Tomando como ejemplo *Tristes Trópicos*, nos dice que su lectura «nos convence de que el sentimiento de extrañeza etnológico pasa por un momento de repliegue sobre sí mismo, de meditación sobre sí mismo, bajo el mandato de la palabra y del otro que se convierten en lección magistral» (p. 109). Es válido, en

consecuencia, cuando se utiliza como punto de apoyo para una crítica de lo nuestro y un intento de liberación del otro.

Termina esta parte con un nuevo esfuerzo por definir la antropología: «discurso sobre el hombre, pero pronunciado por el hombre». Este discurso exige, ya de principio, *salir* de nuestros sistemas e *interpretar* la *realidad* dada, con las dificultades que esto comporta si tenemos en cuenta la heterogeneidad de las culturas, heterogeneidad que hunde sus raíces en el subconsciente. Auzias se pregunta: «¿Habrá que retomar, con Renan, la constatación de que quizás la verdad es triste? ¿Toda ciencia no es, al fin de cuentas, una decepción sistemática? ¿No hay que romper el encantamiento de los mitos y de los hombres? (...). ¿Después de la muerte de la antropología habrá que instaurar la *cibernantropología*?» (pp. 135-36).

En la tercera parte, que lleva el título genérico «El concepto de cultura», afirma Auzias —entre otras cosas— que el pensamiento antropológico debe mucho a la noción de *etnia*, concepto cultural más rico y sugeridor que el de *tribu*, de raíces biológicas. Precisamente, en el contexto de la *etnia* aparece el *parentesco* como algo original e inédito en la escala zoológica, ya que es un nudo de unión entre la naturaleza y la cultura (lo mismo puede decirse del totem, del incesto...). La cultura surge de la naturaleza, se inserta en ella, pero a la vez es ruptura: «Lo que es cultura es la manera con que se rompe el sistema, lo que se introduce en él de imprevisto, la personalidad que se pone en el funcionamiento de la institución, de las conductas preparadas. Pero el pasaje del código al símbolo, que se efectúa a través de la *interpretación*, marca el nivel mismo de la cultura. Si las culturas llamadas arcaicas o «primitivas» nos interesan tanto es porque, en el seno de nuestra modernidad, a medida que las conocemos mejor, nos ofrecen un tesoro cada vez más asombroso de símbolos, y con ello el modelo de una palabra liberada» (p. 175). El autor galo, después de hablar de Chatelet y de cuantos persiguen una aproximación filosófica a la cultura y a la antropología, cotejándolos con los que intentan la aproximación cultural, termina con esta noción de *aculturación*: «Dado un sistema cultural determinado por los equilibrios internos entre las fuerzas que componen el grupo, si un sistema exterior hegemónico interviene, el equilibrio del sistema antiguo es roto en provecho de los valores dominantes del sistema dominante. A partir de este momento, nuevos signos culturales, alienados y alienantes, desprendidos del sistema hegemónico, se introducen en la cultura antigua. Estos signos y estas producciones, como no han sido elaborados por el grupo a quien conciernen, se les escapan, creando así una situación típica de cultura alienada. Se llama a esto *aculturación*» (pp. 173-74).

Las ideas anteriores llevan a Auzias en la cuarta y última parte, «Límites y explosión de la antropología», a desarrollar en cadena una serie de puntos: estructura e historia, rol del etnocidio como motor de la historia, civilizaciones muertas, etnología de los marginados... Postula, como resultado de su discurso, un tipo de racionalidad que permita a la «nueva antropología» aparecer con las siguientes características: como conciencia universal, como concepto de las diferencias específicas y como filosofía del otro. En la conclusión, que lleva el título «Los caminos abier-

tos», nos propone el ejemplo de tres jóvenes antropólogos veinteañeros que han comenzado a caminar en esa dirección: Jean Michel o la antropología económica, Catherine o la etnopsiquiatría e Yves o la antropología regional. Concluye el autor: «Todos ellos tienen veinte años. Con ellos ya se siente el más-allá de la antropología» (p. 225).

3. El profesor Antonio Hernández Sánchez ha publicado recientemente un libro titulado *Antropología y Ciencia* (Murcia 1979). A pesar del ropaje humilde con que lo presenta, encierra indudable interés; por eso vamos a dedicarle algunas líneas.

Comienza el autor reconociendo en la *Advertencia* preliminar que la «juventud de la antropología como ciencia hace que su estatuto epistemológico no esté definitivamente conquistado y que su asentamiento como disciplina rigurosa levante recelos en otras disciplinas más antiguas». Opina que la Antropología tiene dos campos específicamente conflictivos: sus relaciones con la filosofía y la definición de su propio método. Con la primera «por la vastedad e irremediable vaguedad de su propio objeto, el hombre (...), objeto (...) flotante y un poco inasequible, como le ocurre a la Filosofía, que causa a veces una impresión de desmesura y extravío». En cuanto al segundo campo afirma: «Si también la Antropología quiere ser una ciencia deberá presentar su propio método ¿Cuál es? (...). La Antropología encuentra ya métodos muy definidos en la ciencia ¿Aporta alguno nuevo o la variante camuflada de alguno antiguo?». A cada uno de dichos campos corresponden las dos partes del ensayo.

En la primera, «El conflicto de las Antropologías», comienza precisando, para evitar confusiones, que por antropologías entiende la *cultural* (físico-social-cultural) por una parte, y la *filosófica* por otra. En cuanto a la primera, dice que la historia nos demuestra que su inclusión en el fenómeno más vasto de la ciencia no implica que la identificación sea total, aunque reciba de ella su máxima inspiración. El problema del método es, sin duda, el más importante al respecto. Centra el autor su consideración en el siglo XIX (en el que se perfila la antropología como ciencia), destacando las dos grandes corrientes que aparecen entonces: a) la *biológica*, con nombres tan importantes como Darwin, Wallace, H. Spencer, Haeckel... y b) la *social*, a la que pertenecen Comte, Durkheim, Lévi-Bruhl, y hasta el mismo Lévi-Strauss en el siglo actual. «Por medio de Darwin y Comte —dice— tenemos, pues, a la antropología dentro del gran movimiento de la ciencia, despegada totalmente de la filosofía y utilizando más o menos sus mismos métodos» (p. 9).

El Profesor Hernández se pregunta a esta altura del discurso: «¿cuáles son estos métodos de la ciencia en oposición absoluta frente a la filosofía» (p. 9). El mismo contesta: «Para responder con toda la amplitud necesaria, tendríamos que recurrir a los teóricos de la ciencia —Reichenbach, Hempel, Nagel, Popper, Bachelard, Bunge, etc.—. Pero, aun a riesgo de cierta simplificación, podemos decir que la ciencia moderna ha operado una reducción ontológica y epistemológica, una reducción en cuanto al contenido u objeto y en cuanto a sus facultades de captación de lo real, en cuanto a su método» (p. 9).

Y prosigue: «No se puede decir que la antropología haya añadido ningún método nuevo a la ciencia, ya que «la observación participante» del «trabajo de campo» es sólo una variante de la «observación» o la puesta en práctica del empirismo científico» (pp. 10-11). Pero si la Antropología es ciencia, debe ser al menos una construcción teórica. ¿Qué tipo de teoría puede elaborar la antropología? «Se ha de admitir que no debe ser simplemente una teoría «fenomenológica» que se limite a describir los procesos sin explicar el mecanismo... Describir cómo funciona una sociedad no es decir gran cosa de ella. Es preciso llegar a una teoría «representacional» o «constructa» (pp. 11-12). Hernández precisa todavía más: «Si la verdadera ciencia se construye no al nivel de las descripciones empíricas, sino de sus teorías explicativas, la antropología debe trabajar no sólo en la recogida de «datos» sino en su validación conceptual. Aún no está claro si la antropología es una ciencia «formal» o una ciencia «fáctica». La distinción que algunos consideran irrelevante entre antropología *cultural* y *social*, ¿no podría dar lugar a dos ciencias totalmente (distintas) en la medida en que una estudia los *códigos mentales* y otra recoge *datos empíricos* sobre las sociedades? ¿Puede ser la misma ciencia una antropología física que mide la anchura del cráneo de un antropoide y del «homo sapiens» y la etnociencia que estudia la «visión del mundo» que tiene un primitivo con más o menos capacidad mental? (pp. 12-13).

El autor aborda a continuación el problema que plantea la «antropología aplicada», así como la cuestión de la «brecha epistemológica» que ha abierto la Etología. Con relación a la filosofía, la Antropología cultural ha adoptado —según él— una doble actitud: a) desconocimiento total (alude concretamente al libro de Esteve, que hemos reseñado en líneas anteriores) y b) mimetismo o suplantación, tal como lo han proclamado Herskovits, P. Mercier..., a los que ha respondido G. Bueno en su libro «Etnología y utopía». Termina Hernández este primer apartado de la primera parte con el siguiente balance: «La Antropología se nos ha mostrado, pues, como una corriente intelectual que estudia al hombre desde la novedad metodológica abierta por la ciencia, tal como ha sido constituida a través de estos cuatro siglos pasados, pero presenta a la vez una inconsistencia notable en su propio estatuto epistemológico. Toda forma de antropología científica —física o biológica, cultural y social— aparece lastrada por esta ambigüedad fundamental: la Antropología ha aceptado el método científico, que es una forma reductora y parcial de saber, y sin embargo, pretende una definición «total» del hombre, asumiendo así el «imperialismo» gnoseológico que criticaba a la filosofía» (pp. 26-27).

En el segundo apartado estudia Hernández la reacción de la filosofía, de la antropología filosófica, ante la ciencia. Comienza recordando las famosas cuatro preguntas de Kant y el no menos famoso comentario de Heidegger. El autor señala a continuación las «dos notas que se han dado —según él— en todos los tratados antropológicos y que definen (...) toda la filosofía después de Kant: el alejamiento de la ciencia efectuado por la filosofía y el carácter «concluso», como algo definitivo, que se ha dado a cada caracterización filosófica del hombre» (p. 30). Analiza des-

pués algunos tratados de Antropología Filosófica: *¿Qué es el hombre?* de M. Buber, *Comprender al hombre* de J. Y. Jolif y varias obras de P. Ricoeur, correspondientes a sus tres formas de antropología (inocente, lábil, hermenéutica).

El apartado tercero recoge algunas conclusiones de todo el discurso anterior: 1ª) Los dos tipos de antropología, la científica y la filosófica, son insuficientes; hemos de reconocer que el hombre es un objeto que escapa al contenido de las dos disciplinas. 2ª) Los dos tipos de antropología deben renunciar a la parcialidad de sus puntos de vista: al reduccionismo ontológico y epistemológico la antropología científica; la antropología filosófica a su subjetivismo y al miedo de las «cosmologías». 3ª) La cuestión del hombre es un asunto «interdisciplinar», mixto de ciencia y filosofía, con un método ni enteramente «objetivo» ni totalmente «subjetivo», sino el resultado de lo que Paul Ricoeur llama una antropología filosófica entendida como *hermenéutica*.

Cierra esta parte A. Hernández sobre la interdisciplinariedad, sobre el estatuto científico de la Antropología, adoptando el punto de vista *diacrónico* (Ecología, Pleontología, Etno-historia), el *sincrónico* (Biología, Psicología, Etología), y el *específico* (Sociología del «Tercer Mundo»).

La segunda parte del librito está dedicada a enumerar algunos métodos usados en la Antropología (también en la Sociología). Ofrecemos un esquema de los mismos:

Métodos descriptivos

- Sociología
- Estadística
- Análisis de contenido

Métodos psicológicos

- Entreviu
- Escala de actitudes
- Sociograma de Moreno
- Kurt Lewin y la dinámica de grupos
- Análisis institucional y socioanálisis
- Terapéuticas tradicionales

Método experimental: técnicas proyectivas...

Métodos matemáticos

- Noción de estructura
- Grupo de transformación
- Técnicas de gráficos
- Teorías de los juegos

Métodos histórico-comparativos

Evolucionismo unilineal

Relativismo cultural

Método difusionista

Análisis estadístico de los datos culturales

Funcionalismo

Estructuralismo de Lévi-Strauss

Homologías estructurales o «el tipo ideal»

A. Hernández termina su ensayo —de corte académico— con las siguientes conclusiones: 1ª) Hay que aceptar sin reticencias el método científico, sobre todo en lo que tiene de control experimental o el «criterio de falsabilidad», como dice Popper. Para ello se debe emplear, en cuanto sea posible, el lenguaje matemático y el utillaje técnico. 2ª) Aunque la ciencia se mueve en lo cuantitativo y material, hay que admitir un mínimo de protagonismo a la voluntad humana. Es lo que podríamos llamar el momento «cualitativo» que recoge el plus de significación que encierra el objeto-hombre. La combinación de métodos «cuantitativos» y «cualitativos» puede ayudarnos a conocer algo de la específica realidad que es el hombre. 3ª) Alternando con métodos estrictamente estadísticos, la Antropología puede utilizar las «historias de vida» (life histories) o el «método de casos» (case study), para conocer la realidad social. Wright Mills dijo que el conocimiento social era una mezcla de biografía, de historia y sociedad. 4ª) Puede afirmarse, en principio, que cuando se estudia al hombre todo método es válido, incluso el desprestigiado de la filosofía clásica, y ninguno es suficiente, porque el hombre es ese raro elemento que se mueve, como el médico Empédocles, entre la realidad y el sueño, entre la precisión y la locura, entre lo obviamente dado y la angustia imposible del deseo. La Antropología debe utilizar críticamente los métodos existentes. Por otra parte, su «observación participante» de otras culturas no está trasnochada y su método preferentemente «cualitativo» es válido, a sabiendas de que tampoco éste agota el infinito conocimiento del hombre (pp. 123-24). 5ª) De páginas anteriores extraemos la última conclusión: «A pesar de medio siglo de escepticismo acerca de la posibilidad de formular regularidades culturales, se mantiene la convicción de que el descubrimiento de leyes culturales es la meta final de la antropología» (p. 90). En ese sentido tienen que orientarse técnicas, métodos y sistemas.

4. *Antropología y racionalidad* (Santiago de Compostela 1980). Se trata de un trabajo colectivo e interdisciplinar, realizado por un grupo de profesores de la Facultad de Filosofía de Santiago. Intenta abordar el tema de las relaciones entre la «racionalidad» y la «conducta humana». Como dicen sus autores, «en él se combinan la «field research», trabajo o investigación de campo, con la teoría y la reflexión científica» (p. 5). Con honradez descubren desde el principio su actitud al posible

lector: «Nos preguntamos, más que respondemos a cuestiones relativas a una serie de problemas que ya en las viejas disputas de Protágoras-Platón habían sido el plato fuerte del día, y que no pueden dejar de seguirlo siendo: ¿Le es dado al hombre algún tipo de guía normativa en su conducta social? ¿Es posible un paradigma del «buen convivir» entre los humanos o, por el contrario, cada cultura tiene su propia lógica interna, incontrastable y no equiparable a ninguna otra?» (pp. 5-6).

Los autores creen detectar *dos* hilos entrecruzados en el entramado de ideas que presentan conjuntamente: 1ª) «Por una parte la sugerencia de la coherencia y la lógica interna de sistemas culturales distintos, que necesitan ser estudiados desde dentro, en un intento de superar el casi siempre insalvable etnocentrismo del investigador» (p. 7). Se estudia, por ejemplo, la coherencia y racionalidad de un sistema cultural rural (el gallego), que desde otro sistema (el urbano) pudiera parecer cargado de «irracionalidad». En resumen, «se examinan los símbolos de las distintas culturas como transmisores de la «racionalidad» inherente a las diversas funciones sociales que les son conferidas» (p. 7). 2ª) Por otra parte, se insinúa de algún modo «la posibilidad, si acaso, de algún tipo de «universales» culturales que posibilitem la riqueza y pluralidad de variaciones sobre un fondo o sustrato común» (p. 7).

Los autores reconocen que desde el punto de vista de la Filosofía de la Ciencia se presentan serias dudas en torno al propio concepto de «racionalidad». Admiten de antemano que la «razón» y la «lógica» no podrán acompañarlos durante largos tramos del recorrido. E insinúan la solución: «quizá haya que buscar en la propia praxis humana algún tipo de *metron*, que de manera más o menos provisional, proporcione las bases para articular un mínimo de condiciones que validen los criterios de operatividad y eticidad de las normas sociales. Criterios que no podrán ser clausurados o cerrados nunca, criterios que han de dar lugar a un rico pluralismo de culturas, de símbolos y normas» (pp. 8-9).

En el prólogo, C. París intenta sólo «dibujar el marco general dentro del cual el tema de la razón, su debate e intento de recuperación más profundo puede situarse en nuestros días después de una larga y apasionante jornada histórica» (pp. 11-12). Por supuesto, plantear el tema de la razón es remitirnos a la historia misma de la filosofía. Termina París su largo discurso con estas «significativas» palabras: «Es necesaria una nueva crítica de la razón y un renacimiento de ésta. No una crítica de la razón pura, de lo teórico. Sino una crítica histórica-social-antropológica. Desde el hombre de carne y hueso y desde la sociedad explotadora y enmascarada. La recuperación de la razón como algo potencial y dinámico en un proceso histórico llamado a realizar su autenticidad. En que la razón aparece aún como una fuerza subyugada, que desconoce sus cadenas y toma las sombras por realidades. Pero en esta reposición del mito platónico no será el proceso del solitario que rompe sus cadenas, sino la acción colectiva la que permitirá conquistar la luz de lo real» (pp. 23-24).

El primer ensayo (de Marcial Gondar y Javier San Martín) es un estudio de la racionalidad antropológica, basado en el análisis del campesinado gallego. Comienzan los autores afirmando que la racionalidad

no es privilegio de Occidente, sino que cada pueblo tiene *su* racionalidad» (p. 27). Lo que ocurre es que existen diversas acepciones de razón y racionalidad. Desde el punto de vista de la Antropología se descubre, al menos, un doble nivel de racionalidad: 1º) La racionalidad *científica*, que trata de explicar o comprender las conductas de los individuos y sistemas. 2º) La racionalidad *cultural*, que es la racionalidad operante en la conducta de los miembros de cada pueblo, que, dada una concepción determinada del mundo, actúan coherentemente (p. 31). En la página 40 precisan que «la vida de la sociedad occidental, frente a lo que habitualmente se cree, no está regida por la racionalidad científica, sino por una razón cultural».

Después de la introducción, pasan ambos autores a hablar de la racionalidad *campesina*, que sitúan frente a la urbana, sede ésta de la racionalidad científica, aunque no se identifique con la misma. Para ello nos muestran «a través de tres retazos del sistema cognitivo del mundo rural gallego cómo organiza el campesino su mundo simbólico para demostrar la racionalidad que opera en unas prácticas y creencias calificadas desde la Iglesia oficial (institución típicamente urbana) de supersticiones o «vana observancia» (p. 44). En el primero de los casos se estudia la cosmovisión y racionalidad religiosa a través del análisis (extraordinario, por cierto) de un poema-juego. El segundo caso es abordado desde el punto de vista de la racionalidad terapéutica. En el tercero se trata de descubrir la racionalidad del *pranto* en los entierros. Los autores concluyen sus interesantes análisis con estas palabras: «Tenemos, pues, tres casos en los que la racionalidad del campesino es perfectamente coherente e incluso en algunos casos, el tratamiento personal de la enfermedad y la ritualización social en la muerte, en los que muestra más ventajas que el tratamiento que la sociedad urbana hace del tema» (p. 82). Existe una racionalidad *operativa* en el mundo cognitivo del campesino gallego que no remite a una verdad, a la realidad en sí, que no es universalizable, ni es el resultado de un diálogo entre científicos (p. 83).

Ahora bien, el reconocimiento de las racionalidades *particulares* plantea ipso facto un problema arduo y espinoso: el del relativismo cultural, que puede envolver también a la racionalidad científica y occidental. Sabemos que históricamente el relativismo cultural surge de la escuela boasiana, principalmente de las exposiciones de R. Benedict y M. Mead. Conocemos también las críticas al mismo, no siendo la de la «insularidad etnocéntrica» la menos importante. Para plantear el problema de su superación, los autores distinguen dos tipos de relativismo cultural: el gneseológico y el axiológico. Piensan que de cada uno de ellos «se puede hacer un doble uso, según lo utilicemos en una perspectiva crítica-heurística o en un sentido dogmático. Las consecuencias de un uso u otro para la antropología son radicalmente opuestos, pues, según veremos, mientras el primer sentido de relativismo constituye la base de la ciencia antropológica, el uso dogmático lleva al escepticismo y consecuentemente a la negación de la antropología» (p. 92).

Hablan después del relativismo funcional, entendiendo por tal «la relación que los diversos elementos o segmentos de una cultura mantie-

nen con otros elementos o segmentos de esa cultura o con el contexto natural y biológico en que se da tal cultura» (p. 101). En cuanto al problema de las relaciones entre relativismo cultural y política, opinan lo siguiente: «El relativismo cultural nació en el seno del conservadurismo político que domina la inteligencia euro-americana de finales y principios de siglo; en la actualidad el concepto ha refluído sobre sus creadores, convirtiéndose en crítica de las pretensiones de la racionalidad europea y en defensa de los pueblos colonizados frente a las legitimaciones y justificaciones del colonialismo e imperialismo occidental, como crítica, en una palabra, de la idea de progreso» (p. 105).

Las últimas páginas del artículo están dedicadas al tema «Hacia una nueva racionalidad». En tres pasos consecutivos intentan resumir su pensamiento al respecto: 1º) Los relativismos tienen sus límites; se impone, por consiguiente, su misma relativización. 2º) Aunque el relativismo cultural se propone como antídoto contra el etnocentrismo, su uso dogmático es etnocéntrico y sus consecuencias dramáticas. 3º) Se impone la necesidad de una antropología poliocular como la única que puede cumplir satisfactoriamente con las exigencias de la racionalidad tal como ésta surgió en Grecia. Para salir del *impass* que produce el relativismo cultural y adquirir una racionalidad antropológica universalizable hay que recorrer dos caminos complementarios: 1º) Someter los datos antropológicos a una máxima objetivación, a ser posible máximamente cuantificada, «pues la cuantificación es siempre repetible y sólo la repetibilidad puede dar fiabilidad» (p. 125). 2º) Corregir los peligros de la objetivación: abstracción, distorsión y pérdida de la especificidad cultural, del significado particular que los hechos tienen. Para ello proponen la identidad de la estructura de relevancia, la resonancia, es decir, que los intereses del antropólogo coincidan con los de los investigados. Esto requiere tomar partido por los oprimidos, colonizados, campesinos... Ante la improbabilidad de que lo hagan los científicos europeos, tendrán que realizarlo los propios interesados, los hombres del Tercer Mundo (pp. 125-27).

Terminan Gondar y San Martín insistiendo en la necesidad de la investigación antropológica *endógena* (un poco al estilo de Maruyama) que parta de un compromiso político con los oprimidos: «Sólo en la complementariedad de la antropología exógena y endógena se podrá lograr construir una verdadera racionalidad antropológica. Pero eso sólo es viable si la Antropología asume el papel crítico de toda racionalidad cultural que no permita una palabra libre, pues en realidad la racionalidad antropológica sólo será viable en un dar y aceptar logos, en un diálogo de antropólogos en todo el mundo que partan de que no hay verdadero conocimiento del hombre en una situación de desigualdad. Sólo entonces cobra pleno sentido la razón griega, pues la razón ya no será sólo razón técnica sino racionalidad de vida. Sólo entonces por lo menos se podrá plantear la racionalidad de los objetivos de las diversas racionalidades particulares y comparar sus ventajas y desventajas para una vida humana más satisfactoria» (p. 128).

Por razones principalmente de espacio vamos a aludir muy sucintamente a los restantes trabajos que integran el librito. Joaquín Rodríguez

Campos en el artículo titulado «Simbolismo y Racionalidad» estudia el estatus cultural de los símbolos en la comunicación ordinaria, en la interacción social y ritual (asimilación del mal individual, suicidio, relaciones sexuales) y en el Ritual y Símbolos sagrados. Después de una interesante y razonada exposición, concluye con estas palabras: «El símbolo es un dispositivo de la cultura que crea racionalidad, aprovechando la estructura de roles del sistema social... Al afrontar el tema de los símbolos tocamos el de la racionalidad «emic» y «etic», o sea, el problema de determinar si es posible comprender una cultura sólo en términos de funciones de sus elementos estructurales (etic) o si esto es inviable para comprender el dinamismo de cada cultura» (pp. 181-82).

El artículo de Esperanza Guisán aborda el tema concreto de «El relativismo ético y Etica contemporánea», así como el de Juan Vázquez Sánchez insiste sobre el problema general de la racionalidad: posibilidad de su definición, racionalidad teórica y práctica, movimiento neo-positivista, racionalidad intralingüística o formal, racionalidad empírica o extralingüística...

5. También en 1980 publica H. Martín Izquierdo en Valladolid un libro, cuyo título reza así: *El hombre en el pensamiento filosófico de Occidente*. Se trata de un estudio histórico de la racionalidad antropológica en la filosofía; como es de suponer, en este caso la *ratio anthropologica* coincide con la misma *ratio philosophica*. Del libro dice su prologuista, L. Cencillo: «difícilmente en una obra de Antropología se dará una exposición sistemática, objetiva, completa y, a la vez, ponderadamente crítica, como la que ofrece en la presente el autor» (p. 11). Aprovecha Cencillo la ocasión para exponer y aclarar algunas de sus ideas sobre la racionalidad antropológica en general, expuestas en libros y artículos anteriores. Por su interés citamos los siguientes párrafos: «Y este es el dilema de la Antropología: o se totaliza sistemáticamente para poder sacar consecuencias a nivel de lo específicamente humano, y entonces es cuando se hace verdadera antropología (y no sociología, etnografía, paleontología, historia, folklore, genética, biología, etc.), pero entonces hay que avanzar un poco más allá de los meros «trabajos de campo» y del «dato» sensorialmente positivo; o no se totaliza, sino que el investigador queda atrapado en el mero «trabajo de campo», reúne «datos», construye catálogos y taxonomías de usos, técnicas y productos, o de sistemas de valores e ideologías, pero no llega a conclusión general alguna acerca de lo específicamente humano y, por lo tanto, no hace antropología, sino que lleva a cabo estudios previos para una «antropología» que nunca acaba de llegar a sazón... Y es que lo específicamente humano se caracteriza (y diferencia de otras manifestaciones de la vida) por la sistemática simultaneidad de funciones y niveles de funciones que en cada manifestación, en cada conducta individual o colectiva y en cada situación, cuestión o proceso, entran en juego» (pp. 11-12).

Pero pasemos a exponer el pensamiento de Martín Izquierdo. Lo haremos de una forma concisa, subrayando solamente algunos puntos. Comienza con unas notas introductorias en las que precisa el término «filosofía». A continuación da unas nociones sobre la Antropología:

concepto, división (presenta tres esquemas modélicos: los de W. E. Muhlmann, E. Adamson Hoebel y Cencillo), etc. Presta una atención especial a la Antropología Filosófica. Partiendo de unas afirmaciones de O. F. Bollnow y O. Maquard, delimita así el concepto de la misma: 1º) El cambio «teocéntrico» medieval por el «antropocentrismo» moderno implica una reestructuración del pensamiento: del *sub specie aeternitatis* se pasa al *sub specie humanitatis*. 2º) La «antropología pragmática» deja paso a la «antropología fisiológica» en sentido kantiano: «conocimiento de lo que del hombre hace la naturaleza». Naturaleza aquí no es naturaleza metafísica o esencia ni campo de experimentación, sino vitalidad creadora. 3º) Hegel diluye la Antropología en los intersticios de la Historia. 4º) En el siglo XX la Filosófica se plantea la problemática del «Lebenswelt», sin reducirse a mero instrumento epistemológico de la Ciencia ni a simple proyección de la Metafísica clásica. Sólo por la renuncia a la Filosofía de la Historia se llega a la Antropología Filosófica propugnada por Scheler, Plessner, Litt, Rotacker, Gehlen, Portmann en los años 20. El autor señala en ella tres variaciones fundamentales:

<i>Antropología desde arriba</i>	M. Scheler
<i>Antropología desde dentro</i>	Heidegger
<i>Antropología desde abajo</i>	Freud, Plessner, Gehlen

Después de esto, H. Martín se pregunta por el *sentido y método* de la Antropología Filosófica, apoyándose en unas afirmaciones de Habermas, Plessner y Cencillo. Distingue entre *perspectiva* y *método*. Por lo que se refiere a la *perspectiva* o punto de vista, llega a las siguientes conclusiones:

1ª) La Antropología no pregunta:

- por los factores naturales que condicionan al hombre (Masa-Fuerza-Movimiento).
- por las actividades y realizaciones humanas: (Cultura-Sociedad).
- por lo que, siendo humano, no atañe a lo esencial del hombre.
- por su realidad psico-física en el sistema de coordenadas espacio-tiempo.

2ª) La pregunta de la Antropología es más radical:

- ¿qué es el hombre que está determinado por los condicionantes de la naturaleza?
- ¿qué es el hombre que construye su presente, abierto al futuro, sobre las realizaciones del pasado?
- ¿qué es el hombre, libre, pero sometido a condicionamientos sociales?
- ¿qué es el hombre *antes* y *más allá* de toda perspectiva particular?

3ª) En resumen, la Antropología Filosófica «busca siempre 'la com-

preñión del hombre integral', que no consiste en verdad en un Todo sumativo, sino en una 'Totalidad' funcional: lo que se pretende, pues, es un principio básico, que como 'fundamental' aúne intrínsecamente todo lo humano» (W. Keller).

Se basa en Plessner y Bollnow para establecer cuatro *principios metodológicos*:

- 1º) El hombre es «principio generador de cultura». Tiene una vinculación dual a ella: la crea y está supeditado a la misma.
- 2º) De forma reversible, lo esencial-humano puede divisarse también desde la objetividad variable de la Cultura.
- 3º) Aunque pertenezca al hombre por esencia la Cultura, no puede ésta explicar el apretado de fenómenos bio-psíquicos característicos de la 'condición humana' en cuanto tal.
- 4º) No puede partirse de una esencia fija, dada, sino de la parcialidad de un proceso humano desde el que se intenta dar el salto al hombre en su sentido integral. Por eso, toda Antropología es incompleta, por abierta.

El capítulo 2º del libro aborda el tema crucial de los cambios epistemológicos que se produjeron en la Edad Media con relación a la perspectiva metafísica de lo Ideal-Eterno en el pensamiento antiguo y medieval, y de su proyección sobre la idea del hombre.

El capítulo 3º es un esquema-resumen de la conocida discusión acerca del «estatuto epistemológico de las ciencias humanas»: actitud negativa (Círculo de Viena, Poper, Hempel, Nager...), larga marcha hacia el estatuto (Escuela de Heidelberg, «Filosofía de las Formas Simbólicas» de Cassirer, «Sociología comprensiva» de M. Weber, Habermas, Hermenéutica Filosófica —Gadamer, Habermas—, Neowitgensteinianismo, Apel...).

Los capítulos siguientes son una síntesis apretada y magnífica de historia de la idea del hombre en la Edad Contemporánea: Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Scheler, Heidegger, antropología «latente» de Freud, egocentrismo de Plessner...

Termina con una breve alusión al pensamiento antropológico actual, en el cual señala tres hechos, tres rasgos y tres orientaciones:

I. *Tres hechos*:

- 1º) Unanimidad en asignar como inicio de la Antropología Filosófica la obra de Scheler «El puesto del hombre en el cosmos».
- 2º) Atractivo creciente de la «imagen del hombre» que radicaliza el pensamiento scheleriano en dirección hacia una Filosofía de la Naturaleza.
- 3º) Concepción de la Antropología Filosófica como ciencia *reactiva*, en expresión de J. Habermas: reacción de la Filosofía ante los

resultados de las ciencias antropológicas; es decir, no como fundamento, sino como colaboración ulterior; no es, pues, origen, sino resultado que, como afirma Cencillo, completa unos niveles con otros, realizando a lo más una moderada hermenéutica, controlada también y muy ceñida a los hechos.

II. *Tres rasgos:*

- 1º Realismo (en el sentido de anti-idealismo).
- 2º Mundanidad (el hombre es ser abierto a mundo y en relación esencial con él).
- 3º Dinamismo auto-constitutivo del hombre como tarea, proyecto, quehacer...
 - individual: Sartre
 - colectivo-comunitario: Gehlen, Rothacker, W. James, Schiller, Dewey...
 - idealista-trascendental: Litt, Freyer...
 - dialéctico-materialista: neomarxismo.

III. *Tres orientaciones básicas* en cuanto a la polémica Filosofía de la Historia-Antropología Filosófica (a propósito del concepto de *Lebenswelt*):

- 1º Reconocer su irreductible oposición, analizando lo que de positivo hay en ella para la Antropología: Landmann, Gadamer, Vogler...
- 2º Diluir la Antropología Filosófica en la Filosofía de la Historia: Horkheimer, Adorno...
- 3º Convertir la Filosofía de la Historia en simple momento de la Antropología naturalizando la historia: es lo que hace el estructuralismo de Lévi-Strauss y el neo-positivismo cultural de Foucault.

El autor finaliza su trabajo insinuando que, ante la alternativa de la Filosofía de la Historia, el futuro de la Antropología dependerá en gran medida de la mediación *hermenéutica* de ambas dentro de una *Antropología Hermenéutica* en línea con Gadamer, Ricoeur, Lledó, Ortiz-Osés... Cita de este último las siguientes palabras: «Hablar del hombre es... hablar con el hombre y esto es lenguaje. Una Antropología sólo es posible como *Antropología Hermenéutica*, y una Antropología Hermenéutica es sólo y tanto como una *Filosofía del Lenguaje* del hombre, del hombre que «habla» el lenguaje, del hombre actual».

No pretendo hacer una crítica de los cinco libros reseñados: llevaría mucho tiempo la empresa. Únicamente deseo incidir sobre una serie de ideas que flotan en ellos y que recogen algunas de las preocupaciones, dudas o seguridades, que destacan en la antropología actual. Helas aquí brevemente resumidas:

1ª Todos se muestran miedosos o al menos precavidos al hablar de la racionalidad antropológica y temas afines. Presentan proyectos, bocetos, ensayos..., sin arriesgar o comprometerse demasiado. Algunos apuntan la razón: la antropología es una ciencia *in fieri*, sin consolidación definitiva.

2ª Bastantes de los autores, aún siendo filósofos, cuando hablan de la antropología sin adjetivaciones se refieren a la cultural. Parece que dan por segura la «imposibilidad» de la antropología filosófica como ciencia autónoma después de las críticas de Heidegger y otros. A lo más, hablan de una filosofía de la antropología, que enfocan a veces desde una dimensión *epistémica* (ciencia de la ciencia) y a veces desde una perspectiva que podríamos llamar *arqueológica* (estudios de los principios o postulados de la antropología). Para casi todos ellos, la racionalidad antropológica surge históricamente de la filosófica, intentando después suplantarla.

3ª La antropología, entendida incluso como ciencia empírico-positiva, resulta problemática. Lleva en su interior un número de interrogantes a los que todavía no ha dado una respuesta satisfactoria: ¿por qué ha «aparcado» como objeto fáctico de investigación y estudio las sociedades primitivas? ¿Se debe esto a un reparto convencional entre las ciencias sociológicas, al hecho de ser simples, a estar cargadas de simbolismo o a una cuasi-necesidad de romper el propio círculo cultural para lograr una visión más objetiva y universalizable del hombre? Por otra parte, ¿la antropología es ciencia de lo singular o de lo general, de la regla o de la excepción? No olvidemos que la «excepción» es una auténtica categoría antropológica y que por la «singularidad» somos *personas* y no simples *individuos* de una especie. A esto hay que añadir las inseguridades en cuanto al método: ¿posee métodos propios, ajenos o camuflados?

4ª Si resulta difícil identificar a la antropología cultural, lo mismo puede asegurarse de la filosófica. Desde su fundación intenta marcar distancias con relación a otras disciplinas. ¿Lo ha conseguido? ¿Es una ontología o una cosmología regional? ¿En qué se distingue de la Filosofía de la Historia? ¿Es, en fin de cuentas, una disciplina autónoma y no una simple filosofía del hombre (que ha existido siempre), una filosofía de la antropología o una antropología del filosofar?

5ª Al ser el hombre —objeto de la Antropología— el ser más complejo y rico en contenido de la creación conocida, por ser el último en aparecer en un proceso claramente acumulativo como es la evolución, no puede ser abarcado ni por la antropología científica ni por la filosófica. Se precisa en este campo, más que en otros, de la interdisciplinaridad. Ciencias humanas, antropología científica y antropología filosófica deben guardar entre sí una relación cibernética. Se impone la totalización de niveles y de los saberes correspondientes, la complementariedad de los métodos existentes y la creación de nuevos métodos integrativos (juzzo que esto último es lo más perentorio).

6ª Por lo que se refiere a la Antropología Filosófica, cabe decir que es una ciencia *reactiva* ante los resultados de las ciencias positivas. Pero no es sólo eso, ya que tiene zonas *propias* de estudio en el ser humano, zonas a las cuales hoy por hoy no puede llegar la ciencia con los métodos y técnicas que emplea. Pensemos en todo ese vasto continente que se ha llamado tradicionalmente espíritu.

7ª Es básica la distinción entre la racionalidad *cultural* y la racionalidad *científica* (incluyendo en ésta a la filosófica). La segunda abocará probablemente a la entelequia si no cuenta con la primera. Pero esto plantea una serie de problemas: ¿La racionalidad científica es una forma más de racionalidad cultural, o es una racionalidad transcultural, con pretensiones de universalidad? Dicho con otras palabras: ¿se trata de un logro de una cultura para dicha cultura, o es un logro de la especie, aunque dentro del contorno de una cultura determinada? Lo mismo se puede preguntar de otros andropinos, por ejemplo, la conquista de los derechos humanos. Una respuesta adecuada en este punto nos permitirá resolver la aporía del Relativismo Cultural, relativizando el mismo relativismo, no haciendo un uso dogmático de él...

8ª Completando el número anterior, añadimos que es muy importante la distinción entre racionalidad endógena y racionalidad exógena, entre racionalidad *emic* y racionalidad *etic*... Más importante todavía resulta la complementariedad de esos diversos tipos de racionalidad en orden a conseguir una antropología solvente.

9ª En varios de los autores reseñados se nota quizás la presencia de la ideología marxista, más que del marxismo considerado como sistema. Se percibe esto, por ejemplo, en la alusión a la *praxis* como instancia última. La antropología —ciencia con una especial vocación de *praxis*— tiene que aclarar la cuestión de las relaciones entre *praxis* y teoría.

10ª Alguno de los autores estudiados, siguiendo los pasos de Dempff, en cierto modo de R. Chabal y Brunschvicg, W. Keller, Cencillo, etc., postula una antropología *integral* de forma clara; otros lo manifiestan de una manera indirecta. Nosotros hemos defendido esta misma postura desde hace algunos años. Ahora bien, la comprensión de la antropología como una ciencia integral lleva consigo una transformación drástica de los programas académicos utilizados hasta el presente.

FRANCISCO RODRIGUEZ PASCUAL