

# La función humanizadora de la antropología

Jesús Muga

El tema que aquí presentamos constituye más bien una excepción dentro de la bibliografía antropológica. En términos generales, la antropología —en paralelo con las otras ciencias humanas— no ha tomado suficientemente en cuenta el alcance práctico de su mismo hacer. Lo que tiene una razón de ser inmediata: la falta de cabida real en los planteamientos antropológicos tradicionales. Sin embargo, se trata, a nuestro entender, de una dimensión fundamental en la propia ciencia del hombre. Y, en este sentido, elevamos aquí el concepto de función a la categoría de requisito epistemológico, que condiciona —o, incluso, revoluciona tanto la estrategia de estudio como el método de la antropología.

Entendemos por función epistemológica la incidencia práctica de un saber o, lo que viene a ser igual, su *paraqué* propio y específico, más allá del esquema teológico. Pero reivindicar la humanización del hombre como función sustantiva de la antropología exige unas coordenadas distintas, otro marco de referencia y, en definitiva, nuevas bases para la ciencia del hombre. Dicho de otro modo: es preciso establecer las condiciones de posibilidad. En esta perspectiva, lo que intentamos, por nuestra parte, es aportar una sumaria respuesta desde la antropología de la acción en cuanto antropología práctica.

## I. *El síndrome especulativo de la antropología*

Por de pronto, tomamos lo «especulativo» en cuanto se contrapone a una forma del saber remitida a la acción y, por tanto, operativa. Es lo que hace patente el origen mismo del término: *speculum*, como instrumento que reproduce y refleja la realidad, y *specula*, en cuanto lugar elevado desde donde

se observa y contempla algo. En este sentido, podría coincidir con lo que se entiende por ciencia «desinteresada» o, lo que viene a ser lo mismo, la «postura libre de valores». Pero lo decisivo del caso es que la especulación, tomada en este sentido, constituye nuestro modo particular de experimentar y concebir las realidades humanas y, en última instancia, de hacer ciencia sobre el hombre. En otros términos: se trata de una constante de la mentalidad occidental<sup>1</sup>.

En efecto, nuestro saber sobre el hombre ha estado sometido a la óptica del objeto. Quiere ello decir que las cosas han valido como patrón y medida del hombre —exactamente lo contrario del dicho de Protágoras. Se trata de una extrapolación de la realidad cultural del hombre —lo modificado— al plano de lo natural —lo dado—. Aquí la objetualización coincide con la cosificación o reificación de lo específicamente humano<sup>2</sup>. De hecho, el hombre ha sido considerado en nuestra mentalidad como una esencia, una sustancia, una naturaleza o cualquier otro sustituto del objeto. Lo que vale no sólo para la filosofía del hombre, sino también para la misma antropología en cuanto ciencia. Se da la circunstancia de que las antropologías van siempre asociadas a las filosofías. En otras palabras: la antropología cuenta, en realidad, con unos u otros supuestos filosóficos<sup>3</sup>. Y prueba de ello es que en este particular siguen coincidiendo todavía Lévy-Strauss o Max Scheler con Platón, Marvin Harris o Arnold Gehlen con Aristóteles. En lo que respecta al hombre, la mentalidad de los griegos, por su parte, bien podría ser caracterizada como fetichismo del objeto<sup>4</sup>. Pero tampoco la antropología ha superado esa actitud de fondo. Desde su nacimiento —al igual que las demás ciencias humanas— la antropología ha tratado de imitar los modelos o paradigmas de las ciencias naturales<sup>5</sup>. En lugar de crear su propio camino, ha dependido en sus mismos principios y en su propio instrumental del ámbito de las cosas. Lo que significaría, por hipótesis, que la antropología ha venido funcionando no

---

<sup>1</sup> Este trabajo intenta desarrollar, desde un punto de vista epistemológico, una de las conclusiones críticas a las que llegábamos en nuestro estudio, *Un modelo temporal hebreo: datos antropológicos* (en prensa). Dado el carácter estático, abstracto y destemporalizado de lo humano en nuestra cultura mental, la propia ciencia del hombre ha carecido de las condiciones necesarias para comprender la posibilidad misma de su función humanizadora.

<sup>2</sup> Sobre este particular puede verse nuestro trabajo, *La formalización de los conceptos en el método antropológico* en MUGA, J. y CABADA, M. (eds.), *Antropología filosófica: planteamientos*. Madrid, Luna Ediciones, 1984, pp. 163 ss.

<sup>3</sup> Véase BUNGE, M., *Epistemología. Ciencia de la ciencia*. Barcelona, Ariel, 1980, pp. 24. 26. Y en las pp. 129-130 se nos dice: «Todas las ciencias fácticas dependen de la lógica y de la matemática, y cada una de ellas interactúa con otras ciencias y con la filosofía. Si la filosofía es buena, promoverá el adelanto de la investigación; si es mala, retrasará el proceso científico».

<sup>4</sup> Véase nuestra colaboración en MUGA, J. y CABADA, M. (eds.), *op. cit.*, pp. 164-167.

<sup>5</sup> Véase GADAMER, H. G., *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 31: «La autorreflexión lógica de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), que en el siglo XIX acompaña a su configuración y desarrollo, está dominada enteramente por el modelo de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*)... Las ciencias del espíritu se comprenden a sí mismas... por analogía con las naturales...» Esta afirmación se convierte en tema del estudio de Gadamer.

propiamente como ciencia del hombre, sino como ciencia del objeto o, a lo más, como ciencia del hombre-objeto.

En la mayoría de los planteamientos antropológicos se podrían descubrir los síntomas de la especulación. Pero vamos a referirnos únicamente a dos en calidad de exponentes actuales. Resulta altamente significativo que coincidan de lleno en esta actitud epistemológica incluso tendencias antropológicas tan distintas y contrapuestas, como pueden ser el estructuralismo etnológico de Claude Lévi-Strauss y el materialismo cultural de Marvin Harris. Efectivamente, para Lévi-Strauss, lo específico de su antropología, es decir, la estructura mental, «adquiere el carácter de objeto dado de una realidad propia e independiente de todo sujeto»<sup>6</sup>. Se trata del isomorfismo en cuanto principio epistemológico, que coloca en el mismo plano las estructuras mentales y naturales o lo que viene a ser igual, que resuelve las leyes de la realidad social en las leyes de la realidad física. Las manifestaciones de Lévi-Strauss a este respecto no dejan lugar a dudas: «Como la mente también es una cosa, el funcionamiento de esta cosa nos instruye acerca de la naturaleza de las cosas»<sup>7</sup>. Y a propósito del pensamiento mítico nos asegura este antropólogo que el espíritu humano «se ve en cierto modo reducido a imitarse a sí mismo como objeto; y... prueba con ello su naturaleza de cosa entre cosas»<sup>8</sup>. De ahí que lleguen a coincidir, para Lévi-Strauss, el mundo de la física y el mundo de la comunicación humana en un sistema cerrado<sup>9</sup>.

Por su parte, la estrategia de M. Harris obedece a una óptica objetualizadora similar, a pesar de su manifiesta oposición al mentalismo lévi-straussiano. Desde el punto de vista epistemológico, en el materialismo cultural lo malo no es el materialismo en sí —con él se ha puesto de manifiesto un condicionamiento importante en antropología— sino su instancia naturalista<sup>10</sup>. Para Harris, la «naturaleza humana» está dada por un conjunto de «constantes biopsicológicas de carácter panhumano», es decir, «pulsiones psico-biológicas genéticamente definidas»<sup>11</sup>. En rigor, el materialismo cultural de Harris se convierte aquí en materialismo natural y, en la medida en que el concepto de naturaleza es cerrado, estático y fixista, objetualiza la propia realidad humana. Ya decía Ortega que la naturaleza es un concepto de las cosas y no del hombre<sup>12</sup>. En el mismo sentido actúa el determinismo unilateral de Harris, lo que él

---

<sup>6</sup> LEVI-STRAUSS, C., *Mitológicas*, t. I: *Lo crudo y lo cocido*. México, F. C. E., 1968, p. 21. Sobre lo cual escribe JALLEY-CRAMPE, M., en el estudio colectivo, *Estructuralismo y marxismo*. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1977, p. 89: «Al expulsar la conciencia del pensamiento para hacerla susceptible de un tratamiento científico, el método estructural se da un objeto, que en lo sucesivo desarrolla sus mecanismos independientemente de los sujetos empíricos».

<sup>7</sup> LEVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*. México, F. C. E., 1964, p. 359, nota 2

<sup>8</sup> LEVI-STRAUSS, C., *Lo crudo y lo cocido*, p. 20.

<sup>9</sup> Véase LEVI-STRAUSS C., *El pensamiento salvaje*, p. 390.

<sup>10</sup> Véase nuestra colaboración en MUGA, J. y CABADA, M. (eds.), *op. cit.*, pp. 169-170.

<sup>11</sup> Véase HARRIS, M., *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza, 1982, pp. 78, 147.

<sup>12</sup> Véase ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*. Madrid, Rev. de Occidente, 1970, p. 51.

denomina «principio del determinismo tecnológico y tecnoeconómico»<sup>13</sup>. Lo que significa, en última instancia, canjear también aquí la historia del hombre por una supuesta naturaleza humana, dada de una vez para siempre. En palabras de Diamond y Belasco sobre el mismo Harris: «La humanidad se convierte en el yunque del cambio, nunca en el martillo»<sup>14</sup>. En resumen, el paralogsimo epistemológico de Harris podría formularse como el intento de querer explicar la cultura por la ecología, la historia por la naturaleza y la especie humana por otras especies. Dicho de otro modo: explicar al hombre por medio de las cosas. Prueba de ello es que el propio Harris no parece tener la menor duda sobre el hecho de tratar la conciencia humana como un «objeto» o de considerar los estilos de la vida del hombre en el mismo «marco científico adecuado para el estudio de la física o de la química»<sup>15</sup>.

Ahora bien, ante el objeto en cuanto realidad terminada y cerrada o, lo que viene a ser lo mismo, normada por leyes preestablecidas e inevitables —ese es precisamente el caso de los determinismos y naturalismos— sólo cabe una forma pasiva y resignada del saber, de la ciencia: la consideración, la contemplación y, en definitiva, lo que hemos caracterizado aquí como especulación. En la estación terminal y después de finalizado el viaje, únicamente resta mirar para atrás y atenerse a los hechos factuales —concluidos e inexorables, por más señas»<sup>16</sup>. En este caso, el conocimiento científico meramente puede funcionar en relación con lo notificativo, lo inventarial. Por principio, aquí termina su cometido, puesto que la primera condición de un conocimiento operativo en contraposición a lo especulativo es su misma posibilidad. Quiere ello decir que sólo se puede modificar lo que realmente es modificable. Por eso, la antropología, desde la perspectiva epistemológica del hombre en cuanto objeto, no ha podido ir más allá.

Por consiguiente, el apelar, como hace Harris, a que su antropología no sólo quiere «comprender el mundo, sino también transformarlo»<sup>17</sup> puede permanecer reducido al plano de los buenos deseos, cuando ello no se aviene con los principios epistemológicos o no tiene real cabida en su teoría antropológica, según ocurre, a nuestro juicio, en el materialismo cultural. En este sentido, nos parece más lógica y consecuente la postura de Lévi-Strauss, a partir del hombre como «objeto» o «cosa»: «el fin último de las ciencias humanas no es construir al hombre, sino disolverlo»<sup>18</sup>. Lo que está de acuerdo con su propuesta metamorfosis de la antropología: «Antes que

<sup>13</sup> Véase HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid, Siglo XXI, 1981, p. 3.

<sup>14</sup> DIAMOND, S. y BELASCO, B. *De la cultura primitiva a la cultura moderna*. Barcelona, Anagrama, 1982, p. 45.

<sup>15</sup> HARRIS, M., *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, Alianza, 1980, p. 13.

<sup>16</sup> Se trata de un motivo constante en la reflexión filosófica de Ernst Bloch. Véase, p. e., su obra, *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 1977, pp. 279 ss.

<sup>17</sup> HARRIS, M., *El materialismo cultural*, p. 92.

<sup>18</sup> LEVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, p. 357.

«antropología» habría que escribir «entropología» como nombre de una disciplina dedicada a estudiar ese proceso de desintegración en sus manifestaciones más elevadas»<sup>19</sup>. Y ello viene a coincidir con el final de *Tristes trópicos*, donde expresamente se antepone la belleza de un mineral, el perfume de un lirio y el guiño intercambiado con un gato a «todas nuestras obras»<sup>20</sup>. Pero la razón de todo ello sigue siendo la especulación.

## II. *El reto de la función humanizadora*

Desde luego, la humanización no consiste en un puñado de buenas intenciones, en un sistema de propósitos humanistas, por así decirlo. Se trata, nada menos, que del proceso por el que el hombre se hace, en realidad, hombre a un nivel específicamente humano. Lo que significa llevar a cabo unas posibilidades reales y concretas, metabolizar lo posible en real y convertir en hechos los mismos derechos humanos. Pero, en la medida en que el hombre es un animal condicionado, es decir, está sujeto a unos condicionamientos específicos<sup>21</sup>, las posibilidades del hombre surgen de sus propias necesidades carenciales. En manera que el proceso de la humanización del hombre sólo puede comenzar por estas últimas. Dicho en otros términos: el hombre no se puede humanizar, si no se humanizan sus condicionamientos materiales, sociales e individuales. La humanización, por lo demás, excluye todo arquetipo preestablecido de antemano, todo finalismo teleológico inevitable —como sería el caso de los evolucionismos socio-culturales.—En eso radica precisamente la condición activa, histórica y cultural del hombre.

Ahora bien, este modo de ser el hombre tiene su fundamento en datos de la biología. Dentro de la escala zoológica, la especie *Homo sapiens* está caracterizada por su no adaptación al medio físico natural, esto es, por su generalización o desespecialización<sup>22</sup>. Tanto desde el punto de vista orgánico como comportamental, el hombre aparece como un animal no pertrechado naturalmente. Si se excluye el desarrollo cerebral —seguramente como contrarreplica a su retraso adaptativo al medio— lo singular y específico del hombre son sus propias carencias biológicas<sup>23</sup>. Precisamente en este

<sup>19</sup> LEVI-STRAUSS, C., *Tristes trópicos*. Buenos Aires, Eudeba, 1970, p. 418.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>21</sup> Sobre los condicionamientos de la especie humana hemos tratado en MUGA, J. y CABADA, M. (eds.), *op. cit.*, pp. 160 ss.

<sup>22</sup> Lo ha precisado cabalmente el zoólogo ERNEST MAYR, *Populations, especes et évolutions*, 1974, p. 435; «Para decirlo de algún modo, el hombre está especializado en la desespecialización», citado por RUFFIE, J., *De la biología a la cultura*. Barcelona, Muchnik Editores, 1982, p. 319. En el mismo sentido posee un innegable valor la ya antigua obra de GEHLEN, A., *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca, Sígueme, 1980, pp. 83 ss. y 98 ss.

<sup>23</sup> En el funcionamiento de Malinowski las necesidades constituyen el fundamento de su teoría. Véase MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona, Edhasa, 1981, pp. 98 ss. También Gehlen ha caracterizado al hombre —siguiendo a Herder— como animal de carencias (*Mangelwesen*). Véase GEHLEN, A., *op. cit.*, pp. 42-43 y del mismo autor, *Anthropologische Forschung*. Hamburgo, Rowohlt, 1977, pp. 16-23.

distanciamiento o paréntesis entre el organismo humano y el medio natural surgen las necesidades y posibilidades del hombre y su propia exigencia de realizarse, es decir, de humanizarse. Aquí radica también el fundamento empírico de la acción del hombre en cuanto transformación del medio natural en medio cultural y, en última instancia, en cuanto transformación del mismo hombre<sup>24</sup>. En suma, perdido el tren de la pura animalidad, no le queda otro remedio al *Homo sapiens* que construirse su mundo y a sí mismo. La vieja cultura hebrea tenía toda la razón, cuando concebía la vida del hombre como un estar de camino: *peripatém*<sup>25</sup>.

Todo ello significa que lo humano pertenece a un ámbito de realidad distinta de las cosas. En este sentido, lo que se entiende por ser del hombre sería su hacerse, es decir: el resultado de su acción. En consecuencia, su fórmula ontológica no se corresponde con el es, sino con el *será*, que está de camino y pendiente de un después. Por eso, la primera cuestión práctica y la más decisiva para el hombre es hacerse o no hacerse. En ello se fundaría la diferencia ontológica entre las realidades humanas y las realidades naturales<sup>26</sup>. Y también, desde esa diferencia, se podría reivindicar la función humanizadora de la antropología en cuanto superación de una tendencia suya tradicionalmente especulativa.

Para lo cual, no se trata, sin embargo, de negar las teorías en la ciencia del hombre. Lo que se entiende por ciencia no es realmente posible sin el aparato teórico pertinente: eso es lo que especifica el discurso científico, frente a otros modos de conocimiento<sup>27</sup>. Es verdad que los datos constituyen la materia prima, por así decirlo, de la ciencia; pero los datos por sí mismos no explican, en la medida en que ellos son los que tienen que ser explicados por las teorías. Inducción y deducción, datos y teorías representan aspectos diferentes en la ciencia sólo desde un punto de vista formal. En realidad, se condicionan mutuamente y son complementarios por necesidad en el hacer científico<sup>28</sup>.

Por lo demás, nuestro alegato contra la especulación en antropología tampoco quiere significar la ingenua contraposición entre teoría y práctica.

<sup>24</sup> Se encuentra este aspecto justamente formulado y desarrollado en el trabajo de Carlos París, *Biología y cultura en la realidad humana* en MUGA, J. y CABADA, M. (eds.), *op. cit.*, p. 129: «La humanidad tiene que inventar su propia vida. No sólo organizar, recrear el mundo exterior, sino crearse a sí misma. Frente al cumplimiento del programa animal, a la tarea escrita en el destino de la especie, la existencia humana como proyecto».

<sup>25</sup> Sobre el concepto *peripatém* nos hemos ocupado detenidamente en nuestro mencionado estudio, *Un modelo temporal hebreo: datos antropológicos*.

<sup>26</sup> En relación con los aspectos ontológicos, implicados en toda ciencia puede verse BUNGE, M., *Epistemología*, pp. 23-24 y, más en particular, su artículo, *¿Cómo desenmascarar a los falsos científicos?: Los cuadernos del norte* 15 (1982) pp. 52-70. En la p. 58: Una ciencia particular, en cuanto es un campo de conocimiento, consta —entre otros varios factores— de «una ontología de cosas cambiantes, en lugar de una ontología de entidades fantasmales o inmutables».

<sup>27</sup> Véase KAPLAN, D. y MANNERS, R. A., *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México, Ed. Nueva Imagen, 1979, pp. 34 ss.

<sup>28</sup> Véase HARRIS, M., *El materialismo cultural*, pp. 23-24.

Para el científico no cabe propiamente la disyuntiva: o hace ciencia por medio de la teoría o, en rigor, no puede hacerla. Además, la propia teoría —lo mismo que cualquier otra forma de pensamientos o de conducta mental en el hombre— es ya por sí misma una práctica y una forma práctica de actuar. Tenía razón Leslie A. White, cuando afirmaba: «Ciencia es *hacer ciencia*». O también: «Es preeminentemente una manera de tratar la experiencia»<sup>29</sup>. Lo que significa, a su vez, que es un modo de comportarse o conducirse el hombre: un modo práctico de modificar y adaptar el medio.

Por lo mismo, la ciencia en cuanto acción específicamente humana siempre implica una operatividad, un arco funcional-práctico. De ello no se libra ni siquiera la antropología especulativa —en el sentido dado aquí a este término. Es un hecho comprobado que la antropología misma nunca ha sido neutra o inocente. Cuando no ha servido a la humanización del hombre, lo ha hecho en favor de otros intereses: el etnocentrismo, el colonialismo, el dominio económico y político o bien otras formas de ideología enmascarada<sup>30</sup>. De ahí que las especulaciones en cuestión resulten ser coartadas de una ideología sospechosa, que oculta la verdadera realidad del hombre y no promueve el proceso de su humanización. En este sentido, entendemos nosotros la tesis undécima de Marx sobre Feuerbach<sup>31</sup>, que, transferida aquí a principio epistemológico para la antropología, podría rezar del siguiente modo: *Los antropólogos no han hecho más que especular sobre el hombre, pero de lo que se trata de humanizarlo*. Entre las escasas excepciones que pudieran hacerse a este principio —en clave demasiado absoluta por el texto original— la más decidida y vigorosa, que conozcamos, se halla en el todavía reciente planteamiento de la llamada antropología dialéctico-crítica americana y que tiene su órgano de expresión en la revista *Dialectical Anthropology*<sup>32</sup>. Pero aquí sólo nos cabe señalar el hecho y saludarlo como un buen precedente para la antropología empírica, en este sentido.

Por lo demás, la función humanizadora en cuanto requisito epistemológico de la antropología pone en cuestión no sólo muchas de las estrategias de estudio, sino también los correspondientes métodos antropológicos. En efecto, si el hombre es susceptible de humanizarse, si tenemos la capacidad de intervenir en el ámbito de las necesidades y posibilidades humanas —sean éstas de orden material, colectivo o individual—, si, en suma, los hombres son

---

<sup>29</sup> WHITE, L. A., *La ciencia de la cultura*. Buenos Aires, Paidós, 1964, p. 25.

<sup>30</sup> En este sentido, pueden verse LLOBERA, J. R. (ed.), *La antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 374-378; ROSSI, I. y O'HIGGINS, E., *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 193-201; y de los mismos autores en DIAMOND, S. y BELASCO, B., *op. cit.*, pp. 118-133.

<sup>31</sup> MARX, C. y ENGELS, F., *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México, Grijalbo, 1970, p. 12: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».

<sup>32</sup> Una sumaria introducción a esta tendencia antropológica puede verse en ROSSI, I. y O'HIGGINS, E., *op. cit.*, pp. 144-146 y 194.

sujetos de la historia y también sujetos de sí mismos, el estudio de lo humano no puede ser equiparado, desde el mismo punto de partida de la antropología, con el estudio de las cosas o el objeto<sup>33</sup>. En la perspectiva de la humanización, todo esencialismo, substancialismo o naturalismo de rigor —cualquiera que sea el grado de su enmascaramiento— se revela como un *quid pro quo* epistemológico. Por principio, la función humanizadora no puede avenirse con la degeneración de la antropología en «antropología» o cualquier otra clase de «objeto-logía».

Lo propio ocurre en relación con el otro requisito epistemológico de la antropología: el método. Cuando se acepta el carácter operante y modificativo del conocimiento científico y, al mismo tiempo, se apuesta por la humanización como imperativo, el método se hace camino no sólo hacia una presunta objetividad anónima, sino también hacia la misma realidad de estudio: el hombre real y concreto —pertenzca éste a una cultura tradicional, compleja o posmoderna. Aquí el método antropológico no sólo se hace responsable de construir la ciencia del hombre, sino también de construir al propio hombre, dentro de lo posible. En este sentido, se agudizan necesariamente las exigencias metodológicas: tanto sus principios regulativos como su instrumental —conceptos, modelos, etc.— deben de ser pertinentes y poseer la suficiente capacidad. Y eso supone una revisión a fondo de todos esos elementos<sup>34</sup>. Después de todo, si la humanización implica el modo de comportarse y de hacerse la especie humana, le compete a la antropología, por definición, explicar ese modo singular y específico de lo humano y también contribuir al proceso de su desarrollo.

En definitiva, es el resultado de entender al hombre y a lo humano desde una óptica poco frecuentada en nuestra propia mentalidad occidental. Las antropologías no parecen ser una excepción a esa pauta. Y, por lo mismo, la función humanizadora en cuanto reto tendría que convertir la especulación en teoría apropiada, la abstracción en concreción y la misma teoría en práctica humana y humanizadora. Desde esta perspectiva, la antropología se transformaría de mera ciencia *sobre* el hombre en ciencia *para* el hombre.

---

<sup>33</sup> DIAMOND, S., *Anthropology in Question* en Hymes, D. (ed.), *Reinventing Anthropology*. Nueva York, Random House, 1972, p. 426: «Evidentemente, el estudio del hombre sólo puede reconstituirse en la lucha contra la objetivación civilizada de los hombres, tanto en su propia sociedad como en otras partes. Los antropólogos conscientes de ello tal vez se decidan a saltar al ruedo en que la generalidad de los hombres, en particular campesinos y primitivos, «objetos» de estudio convencionales, se están recreando como sujetos de los dramas revolucionarios de nuestra época», citado por HARRIS, M., *El materialismo cultural*. p. 358.

<sup>34</sup> Así también DIAMOND, S. y BELASCO, B., *op. cit.*, p. 51: «La perspectiva dialéctica de la historia también rechaza la certeza evolucionista sobre las inevitables «etapas» culturales, al igual que la noción de «éxito» cultural (una forma de darwinismo social)». Y en las pp. 46-47: «El empeño dialéctico consiste en profundizar todas las mistificaciones evolucionistas de estas categorías en cuanto eternas, inevitables y universales».

III. *La antropología de la acción como antropología práctica.*

La antropología de la acción, según la entendemos nosotros, no es sólo una alternativa holística del estudio empírico del hombre<sup>35</sup>, sino también un intento de hacer operante ese estudio. En este sentido, se trata tanto de la antropología de la acción como de la acción de la antropología. Pero lo que ahora nos interesa es mostrar en qué medida esta antropología incide, de hecho, en la práctica.

En extrema abreviatura, podríamos apuntar un triple aspecto básico. En primer lugar, aquí la acción es tomada, al mismo tiempo, como objeto de estudio y estrategia explicativa de la ciencia del hombre. Se trata de la respuesta del hombre al medio y, en este sentido, equivale al modo primario e inmediato de comportarse la especie humana. De ahí que en cuanto comportamiento y conducta propia del hombre la acción coincide, en absoluto, con la práctica. En segundo lugar, dado el carácter diacrónico y transitivo, no repetitivo ni reversible, en una palabra, histórico, de la acción del hombre, el criterio empírico de la verdad, la verificación, la humanización y de otros aspectos antropológicos sólo puede encontrarse en la práctica. Lo que significa que, para la antropología de la acción, la práctica misma constituye un criterio fundamental de su epistemología. En tercer lugar, si la acción humana en cuanto conducta es el modo específico de constituirse el hombre, de realizarse, la humanización resulta, en este caso, el primer asunto práctico y la meta de toda práctica humana. La antropología de la acción participa de esta hipótesis y apuesta por ella como la cuestión más decisiva para el hombre y para la ciencia del hombre.

Por lo demás, este cambio de orientación no sería realmente posible sin el replanteamiento simultáneo de los distintos postulados que configuran el hacer mismo de la ciencia del hombre. En este sentido, quisiéramos, al menos, indicar algunos de los que más directamente se relacionan con la función práctica y humanizadora de la antropología de la acción:

1. *El postulado de la unidad teórico-práctica del pensamiento y la actuación.* Aislar, de hecho, los campos mentales y lingüísticos de los conductuales en el hombre equivale no sólo a recaer en una vieja óptica abstracta y composicionista, sino también a desvirtuar la propia teoría de la acción y su mismo alcance funcional<sup>36</sup>. A fin de cuentas, la acción

---

<sup>35</sup> Puede verse nuestra colaboración en MUGA, J. y CABADA, M. (eds.), *op. cit.*, pp. 154 ss.

<sup>36</sup> Ese sería, a nuestro juicio, el caso concreto de HARRIS, M., *El materialismo cultural*, p. 46: «El estudio científico de la vida social debe interesarse indistintamente por dos clases de fenómenos radicalmente distintos» (el campo conductual y el mental). Y en otro trabajo suyo anterior, *The Nature of Cultural Things*. Nueva York, Random House, 1964, p. 33: Lo conductual, a su vez, puede ser descompuesto en «bits de conducta» por medio de «artilugios naturales de medición» como son «los ojos y los oídos del observador», citado por ROSSI, I. y O'HIGGINS, E., *op. cit.*, p. 119.

del hombre nunca es el resultado adicional de supuestas partes desmembradas.

2. *El postulado de la desobjetualización de la realidad humana.* Se trata aquí de impedir la mediatización del hombre por el objeto o las cosas, es decir, la reificación epistemológica de lo humano. Mientras ello no se consiga, la antropología seguirá siendo víctima de una ontología arcaica y primitiva<sup>37</sup>. Pero, además, no logrará romper las mallas de la especulación, cualquiera que sea el aparente refinamiento de sus técnicas investigadoras.
3. *El postulado de la desmitologización temporal.* Entendemos por mitologización a las distintas formas de racionalizar el tiempo mítico y equivale, por lo mismo, a negar o anular la diacronía. En consecuencia, este postulado se propone desmitologizar el instrumental antropológico —conceptos, modelos, esquemas, etc.— y, por tanto, reivindicar el tiempo real, la historia, como condición de las posibilidades del hombre<sup>38</sup>.
4. El postulado de la desprivatización antropológica. La privatización significa aquí la referencia exclusiva al yo, al ámbito subjetivo, al individuo. Por consiguiente, este postulado tiene como propósito sacar a la antropología de la vía estrecha del yo, es decir, del individuo aislado. En rigor, no hay yo sin nosotros; individuo sin colectivo. Contra el individuo como abstracción se impone en antropología el hombre como animal de relaciones sociales<sup>39</sup>.
5. *El postulado de una dialéctica empírica y no domesticada.* El recurso a la dialéctica se presenta aquí como contrarréplica a la objetualización, la mitologización y la privatización. Se trata, por tanto, de un correctivo contra las distintas formas de especulación. La dialéctica en cuanto método intenta respetar la diacronía y la sincronía conjuntamente y se esfuerza por entender a lo humano, en todo momento, como un proceso holístico entre el individuo, el colectivo y el medio material<sup>40</sup>.
6. *El postulado de una ideología ilustrada y verificable.* Con el término ideología subsumimos aquellos coeficientes que afectan, de hecho, al conocimiento humano —valores, precomprensión, intereses, etc.— y que han sido puestos de manifiesto por muy diversas disciplinas. En este sentido, el conocimiento antropológico no escapa a esa condición. Por eso, una antropología que se declare «libre de valores», «desprejuiciada» o «desinteresada» puede representar, cuando menos, la voz de

---

<sup>37</sup> El tema de la ontología arcaica ha sido tratado por ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza/Emecé, 1982, pp. 13 ss. En relación con el instrumental metodológico de la antropología también en nuestro estudio, *Un modelo temporal hebreo: datos antropológicos*.

<sup>38</sup> Véase nuestro trabajo en MUGA, J. y CABADA, M. (eds.), *op. cit.*, pp. 177 ss.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 171 ss.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 175 ss. En cuanto caracterización, véase GURVITCH, G., *Dialéctica y sociología*. Madrid, Alianza, 1971, pp. 7-42. Y también DIAMOND, S. y BELASCO, B., *op. cit.* pp. 45-54.

su amo o la ideología de la ideología<sup>41</sup>. Por descontado, la función humanizadora en antropología participa abiertamente de un interés valorativo y emancipador. No se trata, por tanto, de extirpar la ideología en la ciencia del hombre, sino de hacerla refleja e ilustrada<sup>42</sup> —como compete al hacer científico— y, en última instancia, de someterla a prueba en la práctica misma: la verdad de la ideología son, en efecto, sus obras.

Para concluir, podríamos retomar el hilo conductor que ha guiado nuestra exposición. La función humanizadora coloca a la antropología ante una disyuntiva importante: la especulación o la práctica en su hacer. El rechazo de la especulación no se basa, sin embargo, en que esta actitud del conocimiento científico no sea en sí misma activa, sino en que lo es de una manera sesgada. En efecto, lo especulativo escamotea, hurta y esconde la realidad. Por el contrario, la práctica sólo puede avenirse con la verdadera realidad del hombre. Cuando no coincide con ella, degenera en practicismo o pragmatismo de corto alcance. En este sentido, la función humanizadora no sólo ensancha las metas de la antropología, sino que conduce también al replanteamiento epistemológico de su hacer. Desde un contexto distinto, cuadra aquí la fórmula de J. Ruffié: «*La única certidumbre del conocimiento científico es que no es perenne*»<sup>43</sup>. Quiere ello significar que el conocimiento científico siempre puede y debe cuestionarse a sí mismo. Pero el apremio y la exigencia de esta tarea se maximalizan —está claro— en el ámbito propio de la antropología.

---

<sup>41</sup> Sobre este particular puede verse ROSSI-LANDI, F., *Ideología*. Barcelona, Labor, 1980, pp. 333 ss.

<sup>42</sup> Véase HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como «ideología»*. Madrid, Tecnos, 1984, pp. 159 ss. Pero resulta especialmente orientador, en este sentido, BLOCH, E., *Über Karl Marx*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1968, pp. 145-156.

<sup>43</sup> RUFFIÉ, J., *De la biología a la cultura*, p. 394.