



 LEXICO

SOBRE EL CONCEPTO DE «ESPACIO ANTROPOLOGICO»

GUSTAVO BUENO

Oviedo



La Idea de *espacio*, geométrica por antonomasia, puede utilizarse también en contextos no estrictamente geométricos. Aquello que destacamos, como componente genérico, en el concepto de los espacios geométricos (por ejemplo, los espacios prehilbertianos) es su condición de *totalidad* (heterológica) constituida por una multiplicidad de series de partes que pueden variar (= componerse entre sí) independientemente las unas de las otras (lo que supone que no están dadas siempre en función de las restantes series) pero que sin embargo, están «engrenadas» con ellas. El concepto de *articulación* (de partes o procesos) tiene que ver con ésta situación.

El número de las series articuladas corresponde al número de las dimensiones del espacio. Un espacio es, de éste modo, una *symploké*. Cada parte, al componerse con otras, no aparece siempre ligada a todas las demás —pero sin que ésto quiera decir que pueda pensarse desvinculada de todas ellas. Los vectores (A_1, A_2, \dots, A_n) constituyen un espacio vectorial E si cabe componerlos de un modo aditivo ($A_k + A_q = A_p$) y de un modo multiplicativo, formándose productos de cada uno de ellos con un escalar ($\lambda A_i = A_q$). Los vectores independientes en éste espacio son aquellos que no dependen en sus transformaciones de los otros (lo que se expresa mediante el criterio de considerar que no existe una función polinómica de los monomios formados por productos de cada vector por un escalar, igualable a cero). El número de vectores independientes nos determina las dimensiones de éste espacio, cuya *base* está constituida por los vectores dados.

2. Las realidades antropológicas (aquello que se denota con la expresión «el Hombre» —expresión peligrosa, si nos alejamos de su sentido denotativo, porque su forma gramatical sustantiva sugiere una unidad global *per-*

fecta capaz de eclipsar la heterogeneidad constitutiva e *infecta* del material que tal expresión cubre) pueden considerarse como si fuesen los puntos de un espacio multidimensional, en los términos arriba insinuados. Se trata de determinar cuales puedan ser los ejes necesarios y suficientes coordinantes de éste espacio. A partir de ellos, todos los «materiales antropológicos» habrían de poder situarse. Asimismo, desde éstos ejes habrá de ser posible indicar la «dirección» hacia la cual los materiales por ellos coordinados generan relaciones que escapan del espacio antropológico (aún cuando hayan sido creadas a través de él) y resultan estar formando parte de otros espacios ontológicos, o los instauran.

Lo que no es lícito será tomar tales ejes como si fueran principios, axiomas o fuentes de las cuales dimanen los materiales o partes del espacio antropológico. Hay que suponer ya dados éstos materiales, en una suerte de petición de principio («dialelo antropológico»). Sólo podemos disponernos a reconstruir el origen del hombre cuando tenemos en cuenta que está ya dado su final (relativo). Y si olvidásemos ésto, fingiéndonos situados en una «quinta dimensión», desde la que presenciásemos lo que ocurrió *in illo tempore*, incurriríamos en ingenuidad culpable y acritica. Una ingenuidad que nos llevaría a un puro reduccionismo, a creer que podemos construir «geoméricamente» al hombre a partir de rasgos aislados *analíticamente*. Pero el *progressus* sólo en dialéctica con un *regressus* incesante puede llevarse a efecto. Los ejes son ellos mismos parte del espacio. El material antropológico que suponemos dado asume la forma de una totalidad muy compleja de partes y procesos cada uno de los cuales puede tener sus líneas propias de desarrollo, no siempre «sincronizadas». Por ello es absurdo hablar del «origen del hombre», o del «momento de la hominización» (del «paso del Rubicón»). Cuando se habla así (y se habla así con mucha frecuencia) es porque se piensa en alguna *parte*



Esta composición ilustra la teoría tridimensional del espacio antropológico que se expone en éste número de **EL BASILISCO**. Los materiales antropológicos (aquellos que constituyen los campos de las diferentes categorías antropológicas) ni podrían quedar coordinados por sólo dos contextos de relaciones (el contexto de las relaciones hombre / naturaleza y el contexto de las relaciones hombre / hombre) como pretenden las antropologías naturalistas, e incluso, en gran medida el materialismo histórico clásico. Sería preciso introducir un tercer contexto o dimensión. En realidad, la antropología metafísica operaba ya en un espacio tridimensional, agregando a los dos contextos anteriores el constituido por las nociones hombre / Dios. Pero este espacio no es compatible con una antropología materialista. El tercer eje es aquí interpretado como conteniendo las relaciones entre el hombre y los animales y, en general, los números que, no siendo divinos, tampoco son humanos. Se supone que las relaciones de este eje son irreducibles a las relaciones contenidas en los otros dos contextos.

En cualquier caso, estos dos diferentes contextos de relaciones que pretenden coordinar el material antropológico han de entenderse de un modo más abstracto del que sugiere su exposición anterior, demasiado adherida a las determinaciones orgánicas. Las relaciones geométricas dadas en un diagrama como el presente, pueden sugerir mejor esta perspectiva abstracta. Hablamos así de **relaciones circulares** (que en la figura se representan por escenas en las que participan diversos individuos humanos, utilizando instrumentos culturales; de **relaciones radiales** (escenas en las que hombres se enfrentan con la naturaleza) y de **relaciones angulares** (figuradas por situaciones en las que hombres se relacionan con animales, en tanto éstos conservan algún sentido numinoso) La dialéctica de estos tres contextos del espacio antropológico puede hacerse consistir en esto: que las relaciones dadas en cada uno de ellos se anudan por el intermedio de los demás, a la vez que logran, en determinadas circunstancias, mantener una cierta autonomía.

o rasgo (el volúmen craneal, el «salto a la reflexión», o la capacidad de utilizar bifaces) hipostasiándolo como si fuera el todo. Es una pura sinécdoque hablar de «Humanidad» en el momento en que encontramos, hace dos millones de años, un depósito de piedras preparadas o, hace cien mil años, huellas de una hoguera. Más bien presupondríamos que el material antropológico, en cuanto totalidad característica, sólo comienza a hacerse presente «hacia el final», pongámoslo en el magdalenense, o en el neolítico, y esto sin perjuicio de la necesidad de perseguir durante milenios los antecedentes de cada uno de los hilos aislados que formarán la trama del campo antropológico. Por eso tampoco queremos decir que no tenga sentido en absoluto hablar de una «línea divisoria» entre los homínidos y «el hombre». Habría más bien que hablar de «diversas líneas divisorias». Pero lo que estas dividen sería más bien los cierres categoriales de complejos cursos de procesos en desarrollo, de partes que han venido actuando según líneas propias, pero que, al alcanzar un cierto grado crítico de complejidad, en su confluencia mútua, han dado lugar a un espacio nuevo.

Ocurre así que la cuestión en torno al «origen del hombre» contiene simultáneamente la cuestión en torno a la *esencia* del hombre, a su clasificación. Y estas cuestiones se abren camino dialécticamente en dos sentidos opuestos --analítico y sintético-- aunque necesariamente vinculados. Porque la perspectiva analítica es imprescindible, no sólo como perspectiva previa a la formación de las síntesis, sino como perspectiva que ha de renovarse constantemente a partir de síntesis parciales, a efectos de alcanzar síntesis ulteriores de escala más alta. El camino analítico (atomístico) tiende a destacar alguna determinación particular y precisa del material antropológico (tanto en el plano que llamaremos φ --físico, morfológico: los 1.500 cm³ de capacidad craneana, el bipedismo-- como en el plano que llamaremos π --cultural y eminentemente espiritual: la talla de la piedra o la utilización del fuego--) como criterio de hominización y como definición del hombre. La metodología analítica se apoya principalmente en la determinación de *semejanzas* significativas: puesto que los 1.000 cm³ o el bipedismo nos asemejan a los pitecántropos, habrá que reconocer a éstos su calidad humana. Pero la semejanza no es criterio suficiente para la construcción de una idea filosófica, porque las semejanzas pueden ser perseguidas regresivamente hasta los lemures o los reptiles, pongamos por caso. Es cierto que los criterios analíticos suelen ir acompañados de una hipótesis genética constructiva: la hipótesis de la posibilidad de utilizar el rasgo de semejanza destacado como diferencia generadora de lo humano (a partir del bipedismo o de la invención del fuego, reconstruir el resto de la cultura: «el fuego hizo al hombre»). Pero esta hipótesis es absurda. Sólo podemos reconstruir al hombre, *ordo cognoscendi*, partiendo de rasgos parciales que sean a la vez terminales, finales (por ejemplo, la música sinfónica) pero no a partir de rasgos parciales iniciales, originarios. La razón que daríamos es ésta: que las nuevas categorías antropológicas no se construyen a partir de semejanzas parciales --y no porque éstas puedan ser marginadas, sino porque no pueden tratarse aisladas (o, lo que es lo mismo, yuxtapuestas). No es una semejanza originaria, sino un conjunto heterogéneo de semejanzas de especies distintas, en tanto que *confluyen* según un orden de construcción peculiar, aquello que puede aproximarnos a la reconstrucción

de una nueva categoría a partir de otras dadas. Y porque esa confluencia de semejanza no puede deducirse de cada semejanza parcial, es por lo que el método analítico, aún siendo necesario, es insuficiente. El sentido global (holístico) del camino para reconstruir la categoría antropológica se encuentra en la convergencia de semejanzas de especies distintas (la piedra tallada, más el fuego, más la aguja de coser solutrense, etc.) cada una de las cuales, por sí sola, carecería de todo significado antropológico (la capacidad de emitir sonidos modulados sólo cobra su significado *supuesto* ya dado el lenguaje fonético articulado). Según esto, el núcleo *infecto* de lo que llamaremos «Hombre» comenzará a reconocerse muy tardíamente, cuando la acumulación de rasgos parciales haya podido dar lugar a un *torbellino* cuyas partes comienzan a cerrarse y a realimentarse de un modo característico. Y de ahí la sorpresa permanente que recibimos en el Museo, cuando observamos un hacha musteriense: diríamos que no consiste la sorpresa tanto en encontrarnos allí ya con el hombre, cuanto en encontrarnos con un rasgo humano y antecedente del hombre, sin que sea aún hombre el sujeto que lo soporta. Es así contradictoria formalmente la expresión: «el hombre descubrió el fuego» --porque si el fuego (juntamente con el hacha o el lenguaje articulado) «inventó al hombre», no podrá decirse que el hombre inventó el fuego o el lenguaje, puesto que no existía, por hipótesis, el sujeto agente. (Decir que el inventor fué el «hombre primitivo» es aumentar todavía más la confusión, puesto que, en ese contexto, «primitivo» quiere decir *lo que aún no es hombre*: «hombre primitivo» es el «hombre no hombre». Y, sin embargo, con ésta falta absoluta de rigor filosófico, se procede ordinariamente por parte de los paleontólogos o biólogos más conspicuos).

3. La Idea de un espacio antropológico supone dado un *material* y un conjunto de tesis en torno a las relaciones de éste material con el resto de la realidad. No es lícito reducir la idea de un espacio antropológico a algo así como a una exposición de ciertas evidencias empíricas, positivas. Sin duda, la idea de un espacio antropológico presupone la tesis de que el hombre sólo existe en el contexto de otras entidades no antropológicas. No consideraremos ahora cuáles sean ellas, pero tampoco es posible disociar la cuestión de la *existencia* de esas realidades de la cuestión de su *contenido*. «La divinidad, el mundo y el hombre mismo»: éstos son los contenidos de las coordenadas que la filosofía metafísica tradicional ha utilizado persistentemente, desde Aristóteles hasta Francisco Bacon, en su teoría de las tres sustancias, que están a la base de las tres grandes divisiones de su filosofía: *de Numine, de Natura, de Homine* (*). Pero desde una perspectiva naturalista no es posible aceptar, sin más, éstas coordenadas (salvo en un nivel estrictamente *fenomenológico*, «émico»). Sin duda, la idea de un espacio antropológico presupone la tesis de que el hombre sólo existe en el contexto de otras entidades no antropológicas, la tesis según la cual el hombre no es un absoluto, no está aislado en el mundo; sino que está «rodeado», envuelto, por otras realidades no antropológicas (las plantas, los animales, las piedras, los astros). Pero ésta no es una proposición meramente empírica y trivial --salvo para quien, con una mente trivial, no advierta la petición de principio que contiene. El alcance de ésta tesis, depende de la determinación de los

(*) *De augmentis Scientiarum*, ed. Spedding. vol. II, pág. 252.

contenidos implicados en esa «realidad no antropológica» y por eso aquel alcance sólo puede medirse cuando se tiene en cuenta que la tesis es la negación (o antítesis) de toda concepción antropológica, de toda concepción que, de un modo más o menos coherente y radical, interpreta, explícita o implícitamente, al hombre como un ser incondicionado, es decir, como una realidad envolvente de cualquier otra a la cual *commensura* (Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas») o incluso *pone*, en el sentido del idealismo absoluto (Fichte: «el mundo es el no-yo, una posición del yo»). Ahora bien, suponemos que, no sólo la tesis de Protágoras, pero ni siquiera la de Fichte, son gratuitas, extravagancias que puedan ser pasadas por alto, como pensará sin duda cualquier mente realista roma. El idealismo absoluto de Fichte podrá ser considerado, en efecto, como la plena conciencia atea que de sí misma alcanza dialécticamente la concepción cristiana, la concepción del yo divino creador del mundo, casi una nada cuando se considera al margen de la divina acción conservadora. Por consiguiente, nuestra tesis --aquella que hemos considerado como presupuesto de la idea de un espacio antropológico-- constituye a la vez la antítesis del idealismo y es así una tesis materialista. Con esto queremos indicar que no se alcanzaría toda su profundidad filosófica si se la considerase como tesis meramente empírica, positiva, porque entonces su realismo se reduciría a una simple evidencia espacial (que nuestro cuerpo está envuelto por la atmósfera, por otros cuerpos). Decir que el hombre no es un absoluto, es negar el idealismo, pero no es negar los fundamentos del idealismo y, en particular, las virtualidades inmanentes de las realidades antropológicas cuando se consideran en el contexto de sus relaciones mutuas, de las «relaciones de el hombre consigo mismo» en tanto delimitan un círculo mágico del cual no es posible escapar sin apelar a la dialéctica del argumento ontológico, cuya fuerza --creemos-- sólo puede hacerse presente a través de la «vía zoológica».

El hombre una vez constituído, se relaciona, según esto, en primer lugar, consigo mismo. No queremos entender ésta relación como una relación reflexiva pura. Sólo desde la perspectiva del absolutismo antropológico, ésta relación habría de tener la forma de una reflexividad originaria, que sólo podría ser, por tanto, vacía y utópica (la vaciedad límite del *noesis noeseos* aristotélico). Cuando, de entrada, sobreentendemos «hombre» como una denotación de realidades múltiples y heterogéneas (los individuos egipcios o los celtas, las instituciones chinas o las escitas), entonces la «relación del hombre consigo mismo» no nos remite a una reflexividad originaria, sino simplemente a un contexto de relaciones peculiares, a un orden de relaciones relativamente autónomo cuanto a las figuras que en él puedan dibujarse, figuras que supondremos agrupadas alrededor de un primer eje antropológico. La autonomía de éste orden de relaciones tiene carácter esencial (estructural, formal), no existencial o causal: ningún orden de relaciones puede existir en éste eje, aislado de los demás. Pero, sin perjuicio de ello, reconoceremos la autonomía de éstas relaciones. Tampoco un organismo dotado de temperatura autoregulada puede subsistir al margen del medio, que es fuente de su calor, a través de los alimentos; pero ésta «sinexión térmica» del organismo y su medio no excluye la autonomía térmica, la autoregulación animal de la temperatura. Este primer orden de relaciones que estamos delimitando no se nos da tampoco

como un concepto «descriptivo». Se trata de un concepto dialéctico (en este caso, la dialéctica de la existencia y de la esencia, de la causa y de la estructura). ¿Cómo designar a éste primer orden o contexto de relaciones en cuanto concepto precisamente dialéctico-abstracto?

Las designaciones tomadas de la denominación de los términos («relaciones humanas» o «sociales» o «interespecíficas») contienen un germen de falsedad, porque nos conducen a un concepto pensado como si fuese meramente positivo, empírico («relaciones entre los individuos humanos» por ejemplo) o parcial (¿por qué llamar relaciones humanas a éstas relaciones? ¿acaso no son también humanas las relaciones que reconocemos en otros órdenes?). Precisamente con el intento de neutralizar la tendencia a la reducción del concepto, a su conversión en un concepto descriptivo meramente positivo, recurriremos a un rodeo, a un artificio: tomar la denominación de un diagrama en el que los términos de la relación se representen por los puntos de una circunferencia (con la ventaja de que aquí sólo consideraremos una parte, digamos insignificante, de sus infinitos puntos: 140.000 millones de puntos, correspondientes a los individuos humanos que, según estimaciones, han existido desde la época del Paleolítico superior hasta la fecha) y sus relaciones por los arcos de la circunferencia que unen tales puntos. Y, así, denominaremos a éste orden de relaciones por medio de la expresión «orden de las relaciones *circulares*».

Desde nuestra perspectiva materialista (en el sentido arriba sugerido), las relaciones *circulares* no son las únicas relaciones del espacio antropológico. Diríamos: éste espacio no es el espacio unidimensional, lineal, del idealismo absoluto de Fichte. Las realidades antropológicas dicen también relaciones constitutivas (trascendentales) a otros términos no antropológicos, tales como los entes de la llamada «naturaleza» (la tierra, el agua, el aire y el fuego), consideradas ante todo, desde luego, como entes físicos o biológicos, es decir, como entes desprovistos de todo género de inteligencia (aunque tengan estructura, organización, e incluso, al menos desde un punto de vista descriptivo, teleología). Si representamos a éstos entes (N_1, N_2, \dots, N_k) por los puntos de otro círculo interior (o exterior) al que acabamos de asociar al primer contexto, las relaciones antropológicas que ahora estamos designando se representarán por medio de flechas que ligan los puntos de ambas circunferencias: les llamaremos, por esto, relaciones *radiales*. Nos permitimos, desde luego, advertir, que lo que pretendemos no es llevar a cabo un mero cambio terminológico, como pudiera pensar algún lector simplista. El concepto de «relaciones radiales» no designa meramente a esas relaciones «del hombre con la naturaleza» a que nos hemos referido, puesto que pretende romper esas relaciones en su estructura dialéctica, insertándolas en otros contextos pertinentes (φ, π) a que más adelante tendremos que aludir.

Las relaciones *radiales*, junto con las relaciones *circulares*, definen ya un espacio antropológico bidimensional, de cuño materialista. Toda una tradición materialista presupone (al menos implícitamente), que éste espacio bidimensional es necesario y suficiente para comprender las realidades antropológicas. Porque ahora nada existe fuera de los hombres y de las cosas naturales: no existen los dioses, y todo lo que no es humano --una vez barridos

los *antropomorfismos* ilusorios-- es físico, *res extensa* cartesiana. El materialismo histórico (y el determinismo cultural) induce a una antropología bidimensional, muy útil, sin duda, pero que acaso debiera ser considerada aún como demasiado adherida al antropologismo idealista (Copérnico, como nos recuerda Max Scheler, no suprimió la creciente *exaltación* griega y judeocristiana del hombre a su posición de centro metafísico del Universo; porque, como enseñó Hegel, la Tierra, en cuanto sede del hombre, no por dejar de ser el centro astronómico, ha dejado de ser el centro metafísico de la realidad).

Nosotros no consideramos legítimo reducir el espacio antropológico a la condición de un espacio bidimensional, plano. Y ello no solamente en virtud de las propias exigencias del material antropológico sino también en virtud de requerimientos, por así decir, gnoseológicos (un espacio con dos ejes hace imposible componer las figuras de un eje con independencia constructiva del otro; pero, en cambio, un espacio de tres ejes, permite construir figuras bidimensionales abstrayendo alternativamente el tercer eje). La tradición metafísica aristotélica --y, por supuesto, cristiana-- había utilizado, de hecho, un espacio tridimensional. Tenía siempre presente (en Ontología, en Moral) la consideración de los tres órdenes de relaciones antes citadas en las cuales el hombre estaría siempre inserto, a saber: las relaciones del hombre para consigo mismo, las relaciones del hombre con la naturaleza y las relaciones del hombre para con Dios (o los dioses). Es interesante constatar que esta teoría de los tres ejes subsiste plenamente en muchos antropólogos positivos, si no referida a un espacio ontológico, si al menos referida al espacio fenomenológico (*émico*), en el momento de afrontar la descripción de las culturas humanas.

Del hecho de adoptar (contra ésta tradición) una perspectiva materialista (que niega los dioses como entidades inmateriales o por lo menos --en el caso de los epicúreos-- los reduce a la condición de entidades ociosas) ¿cabe inferir que es preciso reducir el espacio tridimensional a las proporciones de un espacio plano?. Creemos que en modo alguno. Sólo será preciso cambiar los términos del tercer contexto. No serán los dioses quienes lo constituyan.

Pero ¿acaso no es preciso reconocer que los hombres se relacionan de un modo *espedífico* (= irreducible al orden de las relaciones *circulares* y al de las *radiales*) con otras entidades que no son hombres, sin duda, pero que tampoco son cosas naturales, en el sentido anteriormente mencionado?. Entes ante los cuales los hombres se comportan, sin embargo, según relaciones de temor o de amistad, y según un comportamiento no imaginario (puramente fenomenológico), sino real, ontológicamente fundado (lo que no excluye la posibilidad del error, la posibilidad de interpretar las cosas o los otros hombres como si fueran eventualmente entes de éste tercer tipo). Estos entes a los cuales nos estamos refiriendo no serán divinos, pero sí podrán ser *numinosos*. Los consideraremos *númenes*, inteligencias y voluntades, realmente existentes, ante los cuales los hombres adoptan una conducta «política» de adulación, de engaño, de lucha, de odio o de amistad. Desde hace muchos siglos, los hombres se han representado la realidad de estos *númenes* en la forma de *démones*, es decir, de organismos corpóreos (no espíritus puros, án-



geles cristianos), dotados de inteligencia y voluntad, que acechan a los hombres, los vigilan, los defienden, los envidian o los desprecian. En nuestros días éstos *démones* del helenismo se presentan bajo la forma de «extraterrestres». Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la demonología helenística ha renacido en nuestra época de los viajes interplanetarios en la misma medida en que se alejan los ángeles y los dioses cristianos. Pero no, en modo alguno (como pensará el teólogo cristiano) porque constituyan el sustitutivo de aquellos dioses, sino más bien porque vuelven a abrirse camino, empujando desde una tradición milenaria, una vez que desaparece el bloqueo que el antropocentrismo cristiano (en su «lucha contra los ángeles») les hubo impuesto. Ahora bien: desde un punto de vista materialista creemos que no es posible negar *a priori* (como *quaestio iuris*) la posibilidad de los *démones*, de los *extraterrestres*, como es posible negársela a los dioses: si se trata de una cuestión de hecho (*quaestio facti*). Pero es un hecho que, por probable que aparezca para muchos hombres de nuestros días (tanto la URSS como EEUU dedican importantes porciones de sus presupuestos a la escucha de los mensajes demónicos) no sería suficiente para edificar el concepto de un tercer contexto o eje antropológico dotado del mismo grado de realidad que los anteriores (el *circular* y el *radial*). Pero es preciso contar con otros hechos que, nos parece, se ajustan puntualmente a la misma forma de lo *numinoso*. Es preciso reconocer que los *númenes* existen, desde luego, como términos de relaciones específicas antropológicas, y que éstos *númenes* pueden ser identificados con los animales, al menos con ciertos animales *teriomorfos*. Solamente desde una tradición cristiana que terminó por despojar a los animales de todo tipo de *numinosidad* (la tradición que culminó en la tesis del automatismo de las bestias de Gómez Pereira y los cartesianos, de la reducción de los animales a la condición de simples determinaciones de la *res extensa*, a puntos del *eje radial*) puede dudarse que los animales constituyan una clase de términos constitutivos de un orden específico de relaciones. Ahora bien: la realidad de los animales (en este sentido) nos permite tratar

como una unidad la clase constituida por la suma lógica de la clase de los animales y la de los démones, digamos, la clase $\{a \cup d\}$. Porque aunque la clase d sea considerada como la clase vacía ($d = \emptyset$), la clase $\{a \cup d\}$ ya no será vacía. Esto nos permitirá introducir las relaciones con *lo numinoso* (las relaciones religiosas) como relaciones irreductibles al género de las relaciones *circulares* (el antropologismo de Feuerbach: «el hombre hizo a los dioses a su imagen y semejanza») o a las relaciones *radiales* (el entendimiento de la religión como una metafísica o como una concepción del mundo): nos permitirá edificar una filosofía materialista de la religión que sea algo más que mera fenomenología o psicología de la percepción (la religión como «alucinación», como «proyección» de deseos, etc.); nos permitirá reconocer a la religión con una dimensión *verdadera* de los hombres, siempre que fuera posible sostener la tesis de la religión como brotando originariamente de la *religación* con los animales, de lo que podríamos llamar «religión natural» (*). Esta tesis ha sido fenomenológicamente reconocida por los defensores de las teorías totemistas de la religión -pero éste reconocimiento se ha mantenido en el plano fenomenológico y empírico (lo que defendió Frazer, por ejemplo, en un momento de su pensamiento, no fué que la veneración de los animales constituyese una *dimensión* humana, sino más bien una reacción primitiva que *de hecho* podía registrarse en la conciencia falsa de muchos primitivos). Otras veces, los etnólogos han reconocido ampliamente la naturaleza religiosa del trato de los hombres primitivos con los animales, pero entendiendo ésta relación en el marco de una relación más general con la divinidad («y sólo tratando de apreciar en mucho más de lo corriente las posibilidades de comunicación entre el hombre y el animal, podemos esperar penetrar con comprensión hasta aquellas plasmaciones culturales extrañas que llevaron al hombre de una época primitiva muy remota a relacionar inclusive la vivencia de lo divino preponderantemente con el animal» nos dice Jensen). El sentido de nuestra tesis teleológica es otro, a saber, el de la concepción de la *religación* como una relación originaria práctica («política», no metafísica) con ciertos animales (por ejemplo, con el «Señor de los animales», que puede ser un reno gigante, el oso de la cueva musteriense de Drachenloch, o el oso de los *ainos*). Los dioses no estarían, según esto, hechos a imagen y semejanza de los hombres, sino también hechos a imagen y semejanza de los animales numinosos; por lo que toda Teología sería en el fondo Etología, así como, recíprocamente, en la sabiduría del etólogo sería posible encontrar con frecuencia la sabiduría del teólogo natural (la descripción de la *fidelidad* del perro que nos ofrece Lorenz pertenece, curiosamente, al lenguaje religioso). La impiedad moderna habría que situarla no tanto en las obras de los ilustrados del siglo XVIII cuanto en Gómez Pereira, o en Descartes, cuando enseñaban que los animales sólo son máquinas.

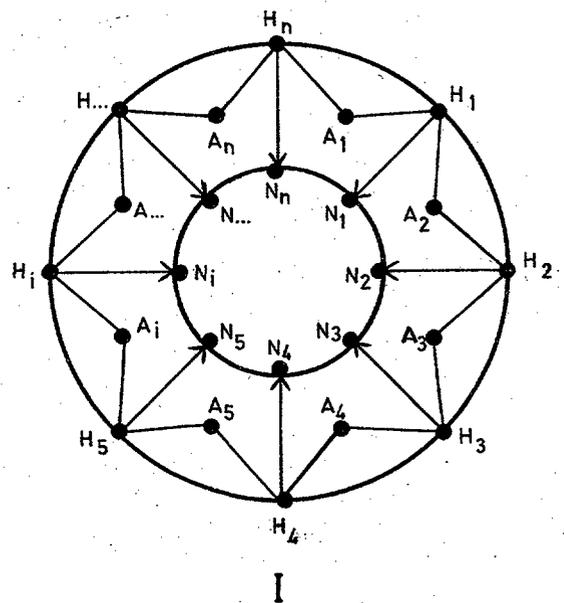
Si representamos a éstos *términos numinosos* por puntos intercalados entre los dos círculos que antes hemos introducido, las relaciones de este nuevo orden adoptarían, en el diagrama, una disposición *angular*. Con ella,

(*) En próximos números publicaremos una exposición global de esta filosofía materialista de la religión.

quedará nuestro *espacio antropológico* coordinado por estos tres ejes:

(I) El eje circular; (II) El eje angular y (III) El eje radial.

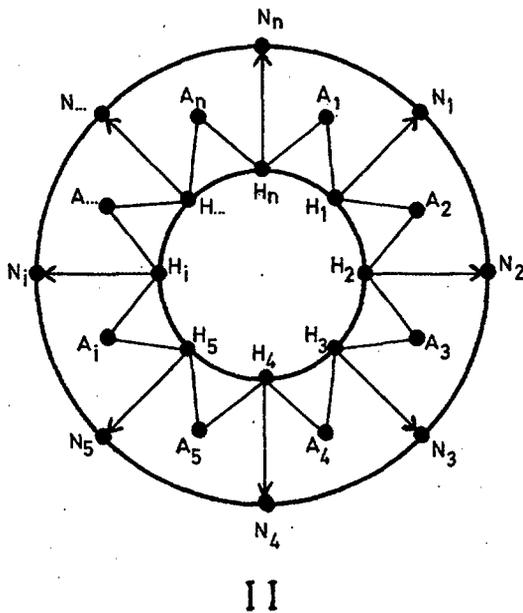
Por supuesto, nuestro diagrama no es un ideograma: de lo contrario cabría confundir las relaciones circulares asociadas al círculo exterior con las posiciones de quienes entienden que los hombres «envuelven» a la naturaleza (el idealismo de Fichte o la «constitución trascendental» de Husserl); y si, para evitar ésta consecuencia, permutásemos los círculos (asignando el círculo exterior a los objetos naturales) peligraríamos hacia la interpretación del círculo exterior como un mundo natural envolvente (el *Umwelt* en su sentido ecológico). En rigor, las dos disposiciones posibles del diagrama se neutralizan mutuamente e incluso podríamos coordinar ésta posibilidad de permutación con el dualismo dialéctico contenido en el pensamiento 265 de Pascal: «En cuanto cuerpo, el espacio me absorbe como a un punto; en cuanto conciencia lo absorbo yo a él».



4. Las relaciones entre los términos dados en cada uno de estos tres ordenes tiene lugar por el intermedio de terceros. Pero ello no estorba, como hemos dicho, a la posibilidad de la autonomía esencial de las relaciones de cada orden. Las relaciones de intercambio económico, la figura de la mercancía, por ejemplo, parece una relación circular (social): Robinson no intercambia mercancías. Estas relaciones económicas no podrían subsistir, desde luego, sin la mediación de las entidades físicas (radiales). Pero la complejización de las relaciones de trueque darán lugar a cursos confluyentes dotados de un ritmo propio, independiente en el sentido, solamente, de que éste ritmo es compatible con diferentes mediaciones físicas, incompatibles entre sí (no en el sentido de que sea independiente de todas ellas). Las relaciones de los hombres con las cosas del mundo tampoco son, en general, independientes de los animales y no en el sentido material, según el cual, los animales (como partes de nuestro mundo natural, como comestibles) nos ayudan a subsistir, sino en un

sentido formal. El mundo del hombre no es solamente su *habitat*, algo así como la jaula es el «mundo» de la rata que está encerrada en ella. El mundo no es la jaula del hombre --salvo para quien crea que el espíritu puede escapar a un *trasmundo*. El mundo no es una jaula o una prisión: esto es pura metáfora pitagórica o cristiana. Porque mientras el concepto de «jaula» o de «prisión» incluye esencialmente la nota de «recinto con límites» (como también lo incluyen los conceptos de «casa» o «morada»), el mundo del hombre no tiene límites: es ilimitado, aunque sea finito --y por eso también es metafísica pura hablar del mundo como la «morada del hombre». Pero a la ilimitación constitutiva de nuestro concepto de *Mundo* sólo podríamos haber llegado en el proceso dialéctico de la confrontación con los animales, con el *Umwelt* de ellos, en cuanto envuelto por nosotros.

5. Estos tres ejes sólo lo son en tanto en ellos quepa disponer exhaustivamente todas las realidades antropológicas, según hemos dicho. Y, ¿cuáles son éstas?. Muy heterogéneas y cambiantes. Es acrítico todo intento de definir al hombre por algún predicado permanente y global,



II

tal como la *libertad*, el *bipedismo*, la *autoreflexión* o la *moralidad*, porque éstos predicados son siempre abstractos y presuponen ya el material que se pretende derivar de ellos. Las realidades antropológicas no son algo dado, sino algo que está haciéndose. Cuando hablamos del hombre hay que tener en cuenta --dialelo antropológico-- que estamos hablando de nuestra realidad actual, presente, desde la cual podemos proceder regresivamente en las diversas líneas de los componentes que nos conducen a regiones eventualmente disociadas. Esta necesidad de la perspectiva presente (holista, por tanto) sería el fundamento en que se apoyan las concepciones metafísicas que postulan la necesidad de definir al hombre no ya a partir de su morfología anatómica, sino a partir de sus cualidades espirituales (moralidad, religiosidad, reflexividad) sin perjuicio de reconocer la necesidad del cuerpo. Se recae así en el dualismo metafísico clásico entre las dos partes de un todo acumulativo (hombre = cuerpo + espíritu). Desde nuestro punto de vista diríamos que el

dualismo metafísico (utilizado constantemente en nuestros días por los paleontólogos y antropólogos theilardianos) aunque no es gratuito, es una forma inadecuada de interpretar una dualidad gnoseológica, que no se establecería entre las dos partes de un todo acumulativo, sino más bien entre las partes abstractas de los componentes que llamaremos de tipo φ y las totalidades de tipo π , o si se quiere, entre las partes conjugadas de un complejo, en el cual el *cuerpo* como $\sigma\omega\mu\alpha$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ se relacione consigo mismo por mediación del *espíritu* de la *cultura humana*.

Estas realidades heterogéneas se agrupan, en efecto, en dos grandes rúbricas que tradicionalmente suelen designarse como *corpóreas* (físicas, morfológicas, fisiológicas) y *espirituales* (lingüísticas, artísticas, religiosas). Pero ésta división está sobrecargada de presupuestos metafísicos, aunque su contenido denotativo no es en modo alguno vacío. También a efectos de disociar en lo posible las connotaciones metafísicas de una distinción que, de otra parte, es ineludible, acudimos a dos símbolos abstractos (φ , como inicial de $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, naturaleza; π , como inicial de $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, espíritu). Y así diremos que las realidades o los conceptos antropológicos, o bien son de índole φ (como «genitor») o bien son de índole π (como «padre»). Las formaciones π , en virtud del dialelo antropológico, han de suponerse ya humanas (cuando se dan a través de un φ a su vez humano), si bien pueden generalizarse a las formaciones de las culturas animales. En cualquier caso la oposición entre las determinaciones π y φ del campo antropológico es muy compleja y tiene que ver, por ejemplo, incluso con la distinción ontológica entre la *esencia* o realidad y el *fenómeno*. Los cínicos, por ejemplo, sostuvieron que sólo la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ era lo real, porque lo espiritual (o si se quiere, lo cultural) sería apariencia, fenómeno, convención, $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$. Sin embargo, y aunque la distinción entre una esencia y el fenómeno tenga siempre que ver con la distinción entre determinaciones π y φ , no cabe reducir ambas distinciones. La cultura no es sólo el reino del fenómeno, el reino del espíritu (de la conciencia, de la superestructura). El fenómeno es también una realidad. Según Pike la auténtica realidad que interesa al científico de los campos antropológicos --lo *émico*, frente a lo *ético*, entendido como artefacto o construcción extrínseca. (Sin embargo, muchas veces, lo *ético*, en el sentido de Pike, nos pone mucho más cerca de la realidad antropológica que lo que es *émico*: «genitor» no es sólo un concepto ético del antropólogo que describe una sociedad hipotética en la que éste concepto no existiera; los *esclavos* del derecho romano clásico son personas, desde un punto de vista *ético*, aún cuando *émicamente* puedan figurar como ganado parlante.

6. Pero los conceptos denotados por los símbolos φ y π son abstractos, ente otras cosas porque queremos asociar las ideas φ y π no sólo a ciertos contenidos denotativos empíricos, sino precisamente a las ideas ontológicas de *parte* y *todo* (en el sentido de la *omnitudo rerum*). Presentamos ésta asociación como dada en la propia idea de hombre tal como nos ha sido transmitida por nuestra tradición cultural y filosófica (cualquiera que sea su verdad). Queremos decir con ésto que la idea actual de hombre, la que nuestra tradición filosófica nos ha transmitido, aparece vinculada internamente a éstas ideas ontológicas («el hombre es la medida de *todas* las cosas»; o bien: «el

hombre es el hijo de Dios --o su creador», siendo Dios el principio de *todas las cosas*; o bien, «el hombre es el animal que vive rodeado de un espacio ilimitado, *total*»). Nosotros desconfiamos de la consistencia que pueda convenir a las ideas de Dios o de *todo* absoluto; pero dado el espesor de ésta tradición, habremos de esforzarnos por redefinir éstas ideas desde nuestros propios supuestos a fin de incorporarlas al diseño de nuestro «espacio antropológico».

Las determinaciones antropológicas de tipo φ se organizan, en general, ante todo, según el formato lógico de una especie porfiriana, mendeliana, en la que suponemos incluida la individualidad (si se quiere, bajo la forma



de una totalidad distributiva ζ). Tal es el formato canónico (aunque sin duda no el único: la lactancia es una situación *física* pero que incluye dos organismos) que atribuimos a las características de tipo φ . Se nos resuelven éstas, por tanto, en una clase cuyos elementos son los «organismos humanos», los «140.000 millones». No consideramos, salvo como excepciones, a las formas físicas de vida humana no estrictamente individual, en este sentido. Prescindimos aquí también de las cuestiones relativas a la determinación de las notas *distintivas* (de tipo morfológico o funcional) o *constitutivas* de esta especie, dada dentro del orden de los primates --tales como la fórmula cariotípica, la fórmula dentaria, o el ángulo facial. Suponemos que, en general, ésta especie (el *homo sapiens sapiens*) se ha fijado desde hace (pongamos) cincuenta mil años y que ésta fijación tiene que ver precisamente con la propia naturaleza de las determinaciones π (espirituales, culturales). Y no precisa o exclusivamente (creemos) en el sentido de que la cultura humana (la «hominización») sea un resultado de características φ (por ejemplo, el lenguaje humano un resultado de un cierto desarrollo cerebral) sino también, recíprocamente, en el sentido de que éstas características morfológicas y fisiológicas φ sólo han podido mantenerse, y aún originarse, a través de los procesos culturales y sociales. La cultura humana, según esto, antes que un mero resultado de transformaciones físicas (φ) de un cierto tipo de homínidos (australopitecos, sinántropos) la consideraríamos como marco o condición, por lo menos, para que tales características se multipliquen hasta alcanzar el punto crítico a partir del cual puedan despegar del nivel de las sociedades de primates o de homínidos. Desde este punto de vista (si llamamos, en general, «espíritu» a las determinaciones de tipo π) cabría decir, con paradoja puramente verbal, que, para el materialismo histórico no reduccionista, es el espíritu humano (la «superestructura») aquello que condiciona y hace posible la propagación de las propias características fisiológicas del cuerpo humano, por lo menos en la escala cuantitativa en que éstas se realizan (escala de millones frente, a lo sumo, los cuatrocientos individuos a los que llegan las hordas de mandriles). Sin duda, multitud de determinaciones φ ha aparecido a partir de condiciones biológicas preculturales, de mutaciones, seguidas o no de las adaptaciones consiguientes (lactancia prolongada, neotenia, facilitada por el grupo familiar de cazadores). Lo que queremos decir, en todo caso, es que éstas determinaciones *carecen an de toda significación antropológica* si se considerasen descontextualizadas de los marcos π pertinentes. (La aparición, por mutación, de cuerdas vocales nada significa antropológicamente, al margen del lenguaje humano, como no significan todavía gran cosa la capacidad de empuñar una piedra o un instrumento --ni siquiera su utilización de hecho por australopitecos-- fuera del marco de ésa tecnología más compleja que es su resultado (dialelo antropológico). Y, con todo, los problemas centrales de antropología filosófica brotan en los puntos de conexión entre las determinaciones π y las determinaciones φ del material humano. Así también, el «cierre» de las ciencias antropológicas, por ejemplo, de la Antropología humana, tiene lugar precisamente en la composición de términos de clases pertenecientes a φ y a π . Los restos óseos (φ) de pitecantrópidos se coordinarán con las piedras del achelense (π) como los restos óseos (φ) neanderthalienses con las piedras (π) musterienses. Dadas piedras musterienses pasamos, en general, a huesos neanderthalienses y reci-



procamente --tal sería el curso de las cerradas construcciones paleontológicas. Pero φ no contiene sólo los restos óseos. Cuando definimos al hombre como el bípedo implume, al modo platónico --o, en fórmula actual, como el «mono desnudo»-- estamos situados en un plano φ , aunque también podríamos definir al hombre, aún más profundamente como «el mono vestido» (en términos aristotélicos --como el único animal que cae regularmente bajo el dominio de la séptima categoría, el $\epsilon\chi\epsilon\upsilon\nu$, el *habitus*). El concepto de «mono vestido» es un concepto π , riguroso --mientras que el concepto de «mono desnudo», pese a su apariencia biológica, es puramente literario y metafórico, puesto que supone la previa interpretación del vello de los primates como si fuese un vestido y, de hecho, sólo a través de la referencia a un marco cultural (en donde hay vestidos) cobra sentido antropológico la determinación φ «desnudo».

¿Cómo delimitar, en esta perspectiva, las características de tipo φ en el formato canónico que le hemos atribuido (el de especie porfiriana, cuyos elementos designamos por H_1, H_2, \dots, H_n)?. Seguramente el criterio de la herencia es muy firme en muchos casos. Porque las características hereditarias (el color de los ojos, la talla, etc.) son de índole φ . Pero se trata sólo de una situación paradigmática, porque la recíproca no es válida: no todo lo que no se transmite hereditariamente deja por ello de pertenecer al ámbito φ y, mucho menos pasa automáticamente a formar parte del reino espiritual de las determinaciones π . Una gran cantidad de determinaciones antropológicas naturales se transmiten por aprendizaje y

no por herencia; pero no todo lo que se transmite por aprendizaje es por ello, automáticamente, cultural (salvo que convencionalmente se desee --como desean muchos etólogos-- llamar Cultura al conjunto de las pautas transmitidas por el aprendizaje). No es cultura (al menos, cultura objetiva) el conjunto de estereotipos dinámicos según los cuales vuela un ave, aunque los haya adquirido por aprendizaje, y no porque no pueda hablarse de una cultura animal (es el nido que aquella ave ha tejido lo que quedaría más cerca del concepto de cultura objetiva). Además, no todas las determinaciones φ no hereditarias son siquiera efectos del aprendizaje. Lo que es hereditario se opone a lo que se deriva de la influencia del medio ambiente (a lo que es *peristático*), pero esta influencia puede no tener que ver con los procesos de aprendizaje (o sólo de un modo indirecto u oblicuo). Una determinada pigmentación de la piel puede no ser hereditaria, sino un efecto peristático natural, regular y necesario para los individuos de una población dada en un ecosistema; el aplanamiento dinámico es acaso una característica física, sin duda, pero no hereditaria, sino peristática, y tampoco fruto del aprendizaje, aunque si efecto oblicuo de un ritual (π), a saber, la costumbre de echar al niño sobre una tabla dura. Casualmente, éstas determinaciones morfológicas, podían llamarse culturales, aunque no son efecto del aprendizaje.

Las determinaciones de índole π (por ejemplo, los «bienes» en el sentido económico) se ajustan, muchas veces al formato lógico de la especie porfiriana definida a partir de los parámetros de los organismos individuales naturales (así, «los bienes de consumo» y también muchos bienes de producción). Los indumentos del «mono vestido» son individuales, a la escala de la individualidad φ y ningún colectivismo ha llegado a proponer como ideal de la sociedad futura a un abrigo colectivo, a una camisa que cubra a varios hombres (Bellamy, habló, es cierto, en *El año 2000*, de paraguas colectivos) y a lo más que llega el ideal de la comunicación de bienes es a instaurar la utilización sucesiva-distributiva de los bienes individuales. Individuales son también los actos de hablar, la mayor parte de las herramientas primitivas, precisamente porque son «prolongación» de los brazos o del cuerpo. Sin embargo, las determinaciones π no pueden ajustarse, en general, a ésta forma canónica: su escala, por así decir, es otra, supraindividual. Y éste punto es esencial, principalmente porque muchas veces se eclipsa desde las perspectivas humanísticas o sociologistas. Sin duda, de siempre se ha intentado, desde el punto de vista del *humanismo* coordinar las configuraciones π (culturales, espirituales, mentales) a las configuraciones φ (físicas, anatómicas), ajustar las máquinas, como se dice, «a la escala humana» (lo que conduce a veces al ideal: «un coche para cada ciudadano»). Se interpretará la cultura (por ejemplo, el lenguaje) como consistiendo esencialmente en ser un medio de *comunicación* entre los hombres entre los individuos humanos, como el medio a través del cual se expresan unos hombres ante otros, porque es a éste nivel φ como se establece la igualdad humanística. «Es suficiente observar la necesidad natural de todos los hombres..., ninguno de nosotros puede ser definido como bárbaro o como griego, puesto que todos respiramos el aire con la boca y con la nariz...» decía Antifón. Y en el libro de Mencio (VI A 17) leemos: «Todas las cosas de la misma especie son semejantes entre sí y ¿por qué habríamos de

dudarlo respecto del hombre?. El sabio y yo somos de la misma especie... las bocas de los hombres gustan de los mismos sabores; sus oídos escuchan los mismos sonidos y a sus ojos les complace la misma belleza. ¿Podría ser que sólo en su mente no gustaran de la misma cosa?». Se supone, por la teología cristiana, que a cada cuerpo le corresponde un espíritu creado *ex profeso* (en oposición al traducianismo) aún cuando se discuta cuál sea el momento de la insuflación. Y, es interesante advertir que quienes ya no creen en la insuflación, siguen sin embargo discutiendo sobre el momento en que pueda considerarse persona a un embrión o a un feto, como si la espiritualidad fuera un predicado distributivo porfiriano ligado a la individualidad de tipo φ (sería preciso tener en cuenta que no es por medio de las estructuras de tipo distributivo, sino por medio de nexos atributivos, por lo

que un organismo puede considerarse inserto en el tejido de las relaciones personales).

La oposición *individual | social* sugiere que aquello que no es individual ha de ser social. Sin embargo diríamos que no es por ser social (que lo es) por lo que algo no es individual, sino porque se organiza según otra forma canónica, la que corresponde a las formas culturales, en general. El lenguaje, la *Langue* de Saussure, que es formación π , no es ya una totalidad porfiriana, porque sus partes no son sin más, elementos de una clase φ , tal como se ha definido. Hay así una inconmensurabilidad entre la *Lengua* y el *Habla* (multiplicada según la forma de los organismos φ). Y otro tanto ocurre con las viviendas, con los caminos, con las ciudades. Las viviendas, entre sí, ya no mantienen (salvo que sean celdas «monásticas») la estructura individual y se coordinan no con los individuos, sino con las familias, sin perjuicio de que a su vez éstas puedan considerarse como elementos de otra clase porfiriana π , dada a otro nivel paramétrico. Las determinaciones culturales, por otro lado, ya no se transmiten por herencia, pero tampoco se transmiten siempre por aprendizaje. Cuando se considera la *participación* que de ellas tiene cada individuo φ (o bien, se considera la multiplicación o difusión de éstas características entre los individuos φ), entonces hay que hablar, en general, de aprendizaje: el lenguaje debe ser aprendido, porque no brota de la mente o del cerebro en el mismo sentido que tampoco le brotan al iroqués las plumas de su tocado. Pero otras veces la participación cultural es de índole peristática, aunque no sea de tipo aprendizaje —pongamos por caso, el uso de un camino heredado, o el propio «triángulo de Edipo» cuando el *síndrome* se cumple regularmente. Y, en todo caso, la transmisión de las formas culturales incluye también los procesos causales «automáticos» que se dan al margen de las realidades φ (la permanencia de un camino a través de generaciones, la posibilidad de la máquina que se autorestaura) y, en todo caso, se dan «por encima de nuestra voluntad».

7. Las determinaciones de índole φ son múltiples y constituyen de algún modo un cierto orden causal «autónomo»: designemos éste orden por la fórmula φ , φ_1 . En cualquier caso debemos recordar que éstas relaciones han de considerarse dadas como inmersas en el orden cultural, aún cuando éste haya sido abstraído. Las relaciones de que hablamos no son precisamente *previas* al orden cultural, en cuyo caso la oposición φ / π nos retrotraería a la oposición ordinaria y metafísica *Naturaleza | Cultura* (heredera de la oposición teológica *orden de la Naturaleza | orden de la Gracia*). Pero cuando se habla de «pleistoceno inferior o medio» (en sentido geológico) no por ello entramos formalmente en el campo de la antropología, sino que nos mantenemos en el ámbito de la ciencia natural. Cuando hablamos de «paleolítico inferior» o de «paleolítico medio», pisamos ya en el terreno de la antropología. Y es aquí donde aparece la oposición entre el plano φ (al que pertenecen los huesos de un hombre de Neanderthal) y el plano π (al que pertenecen, por ejemplo, las lascas musterienses). La dialéctica de ésta distinción estriba en que precisamente a través de las determinaciones φ (aunque no sólo a través de ellas) se intersecta el campo antropológico, de un modo característico, con otros campos zoológicos. Y las situaciones son mucho más complejas de lo que pudiera parecer en un



principio: el reno, es, en abstracto, un concepto zoológico; pero en el contexto de su conexión con los hombres de Cro-Magnon puede comenzar a ser un concepto φ cuando atendemos a su cantidad. E incluso, en cuanto *domesticado*, un concepto π .

En realidad, cuando las relaciones φ_i / φ_j no incluyen, más o menos remotamente, la mediación de determinaciones π , podríamos decir que nos remiten fuera de la esfera de la antropología y que se mantienen en el campo de la biología, en general. Los procesos de fusión de gametos procedentes de dos individuos humanos (H_1 / H_2) en la medida en que tienen lugar al margen de toda determinación π , son procesos biológicos. Corresponden a la antropología, en la medida en que ésta es antropología física, es decir, fundamentalmente, una parte de la Zoología. En cambio, la «braquicefalia libanesa», de la que antes hemos hablado, es ya (causalmente) una determinación de significación antropológico-cultural.

También las determinaciones π se relacionan mutuamente y éstas relaciones constituyen un orden característico, de interés antropológico. ¿Siempre? ¿No ocurrirá aquí algo análogo a lo que vimos ocurría en el plano φ ?

Si nos atuviésemos a la ideología implícita de la antropología cultural estaríamos tentados a concluir que, en general, todo análisis de la cultura humana es, *ipso facto*, tarea de la antropología. Pero se trata, creemos, de un error conceptual. Muchas relaciones que se mantienen entre términos culturales no son de suyo antropológicas, sino $\tau\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\alpha}$ y por tanto, sería *antropologismo* suponer lo contrario. Tampoco muchos de los conceptos que han brotado de la experiencia con nuestro cuerpo son reducibles al cuerpo: los números dígitos proceden de los dedos de la mano, pero no por ello los símbolos numéricos (ni siquiera los de la numeración romana) pueden considerarse como «dedos» sublimados. ¿Dónde trazar la línea divisoria?. Sugerimos el siguiente criterio: cuando las relaciones entre las determinaciones π tengan lugar a través de φ ($\pi_i / \varphi\pi_j$) —en condiciones sobre todo β -operatorias— estaríamos en el reino de la antropología. Pero si φ pudiera ser eliminado, nos saldríamos de él. Así, las relaciones geométricas entre figuras fabricadas (π) por el hombre, no son antropológicas, sino *resultancias* objetivas. Y lo mismo se diga de las relaciones lógicas o de las relaciones



cibernéticas, o incluso de estructuras estadísticas (pongamos por caso, las similares a la llamada ley de Zipf que, *resultando* en el seno del reino de la cultura, desbordan éste reino como una especie más de otras estructuras genéricas que se realizan también en el reino de la naturaleza.

Según esto, desde los conceptos de los órdenes φ y π parece posible delimitar un espacio de relaciones que pertenece a la antropología y otros espacios que exceden su campo. Ciertamente que no todas las relaciones antropológicas han de poder recogerse en éstos dos contextos ($\varphi_i / \pi\varphi_j$; $\pi_i / \varphi\pi_j$). También los hombres mantienen relaciones a algo que no es ni la cultura ni el organismo biológico, sino el medio ecológico o «todo lo demás». Este «todo lo demás» puede ser definido, desde los propios conceptos φ y π del siguiente modo (designando por * la composición de las formaciones φ y π): $[(\varphi * \pi) / (\varphi * \pi)]$. Si interpretamos φ y π como clases (como una de las interpretaciones posibles que pueda tomarse como referencia), * puede interpretarse como producto de clases, con lo que la fórmula anterior se convierte en esta otra: $[(\varphi\pi) / (\varphi\pi)]$. Suponiendo disyuntas las clases φ y π , entonces $(\varphi\pi) = (\varphi\pi)$ equivale a la *totalidad* (= 1) del universo lógico del discurso, en nuestro caso, la *omnitud* *rerum*. De este modo, recuperaríamos a partir de π y de φ , el contacto con la idea del *todo* (como *omnitud rerum*) que habíamos considerado como esencial en la Idea de «Hombre», de nuestra tradición filosófica (Protágoras, Hegel).

(*) La evidencia en torno a la efectividad de ciertos órdenes de relaciones que, brotando del seno de los procesos culturales no son reducibles al campo antropológico, se constata, por ejemplo, en muchos teóricos de la llamada «filosofía de los valores» —cuando defendía, contra el psicologismo axiológico, la *objetividad* de los valores y su irreducibilidad no sólo a los sujetos que los *estiman*, sino también a las *cosas* o *bienes* que los soportan (Scheler, N. Hartmann). También en particular en el llamado movimiento por la «deshumanización del arte», en tanto implicaba (en nuestra terminología) la metodología de la desconexión de los valores artísticos (de orden π) respecto de la vida fisiológica o psicobiológica (de orden φ): «El problema del poeta [decía Valéry] deberá consistir en extraer de ese instrumento práctico el medio para lograr una obra esencialmente no práctica» («no práctica» significaría para nosotros: al margen del plano φ). Y ese mundo artístico, no por organizarse «al margen» del mundo *físico* (o *biológico*), resulta estar menos estructurado. Baudelaire lo expresaba así: «Existe sin duda en el espíritu [digamos: en el plano π] una especie de mecánica celeste de la que no hay que avergonzarse; por el contrario, hay que sacarle el partido más glorioso, como los médicos lo sacan de la mecánica del cuerpo [digamos, φ]. El *estructuralismo* de Levi-Strauss (como ha demostrado James A. Boon, en su magnífico libro *From Symbolism to Structuralism*, 1972) flota enteramente en la ola de ésta tradición, reforzada con el *formalismo ruso*, Jakobson, etc.

En conclusión, podríamos establecer que el ámbito de las categorías antropológicas estrictas brota de las influencias de las determinaciones φ y de las determinaciones π y queda delimitado por ellas mismas. Cuando consideramos las formaciones φ disociadas de π , nos separamos del campo antropológico y entramos en el reino de las categorías zoológicas o incluso psicológicas; cuando consideramos las formaciones π disociadas de φ , entramos en un campo de categorías *preterculturales*. Estamos ante un gesto agresivo del presidente Nixon y ante el gesto agresivo de un orangután (tal como se representan en la obra de Jolly (*): cuando evacuamos los *contenidos*,

(*) Alison Jolly, *The Evolution of Primate Behavior*, New York, Mc Millan, 1972.

ambos gestos aparecen como enteramente similares: tal es el punto de vista del psicólogo, que resulta ser así un punto de vista *formal* (precisamente en tanto que segrega dichos contenidos). Para que el gesto agresivo de Nixon recupere su características humanas es preciso introducir, no ya una interior «conciencia reflexiva» del propio gesto, sino, por ejemplo, su referencia a la Bolsa o al Pentágono, es decir, a *contenidos* de la cultura objetiva, a contenidos *materiales*, contenidos que de ningún modo pueden ser asociados en el mismo sentido al gesto agresivo similar del primate.

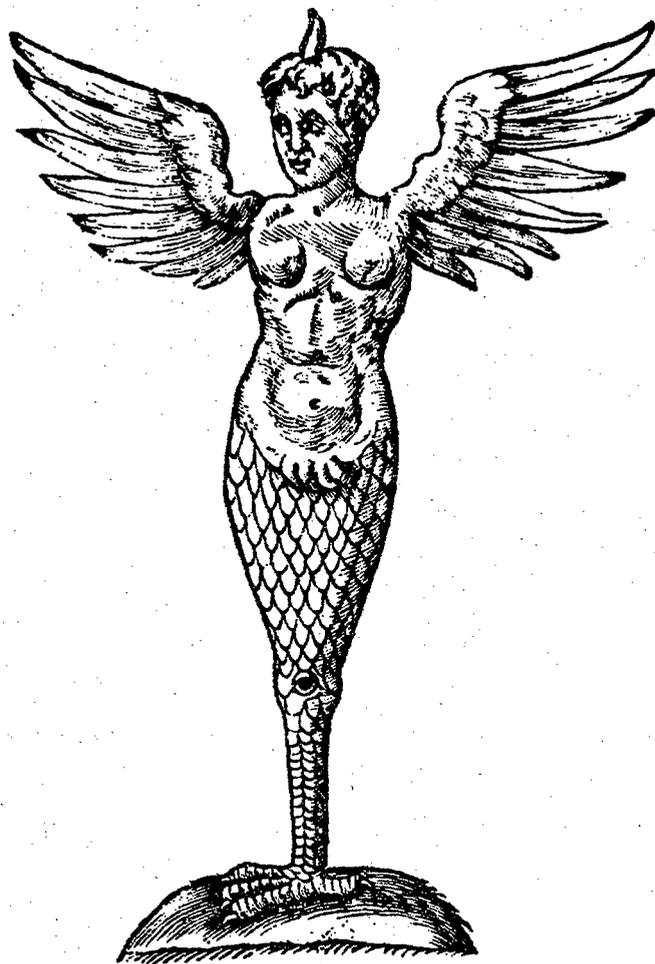
8. Cabe establecer una correspondencia ente los tres ejes del espacio antropológico simbolizados en los diagramas anteriores y los contextos de relaciones obtenidos a partir de las ideas φ y π .

A) Obviamente, las relaciones *circulares* se corresponden, ante todo, con las relaciones $\varphi_i / \pi \varphi_i$ y con las relaciones $\pi_i / \varphi \pi_i$.

B) Las relaciones *radiales* se corresponderán evidentemente con las relaciones $\pi^* \varphi / \pi^* \varphi$. La correspondencia se refuerza teniendo presente que, a partir de ella, el «mundo» se nos da ya no como un concepto ecológico, como *Umwelt* determinado, sino como concepto infinito (negativo) que se amplía virtualmente de modo ilimitado a partir de una esfera inicial.

C) En cuanto a las relaciones que hemos llamado *angulares*, se corresponderán con los contextos φ / φ --abstraído π (el π humano, pero no necesariamente las formas π animales)-- y π / π --abstraído φ (en su referencia humana, pero no necesariamente en su referencia animal)--. Cuando consideramos las relaciones entre los hombres y los animales es evidente que ellas pueden ser consideradas en el ámbito de una categoría no antropológica, sino etológica genérica, zoológica (por ejemplo, la caza). Y, otra vez, la línea divisoria entre lo que tiene significación antropológica y aquello que no la tiene podría pasar por la idea π , a saber: si las relaciones *angulares* son tales que, mediante ellas, los términos relacionados (hombres y animales) se nos dan por el intermedio de sus culturas, al menos, desde luego, por el intermedio de las formas culturales humanas, entonces evidentemente las relaciones tendrán ya un significado antropológico. Por otra parte, cada caso plantea problemas especiales y no puede resolverse aisladamente: es preciso considerar su conexión con el tejido antropológico en su conjunto. La supuesta «batalla de Krapina», que según algunos prehistoriadores habría tenido lugar en el paleolítico ¿debe considerarse como una *guerra* o como una *caza* (en la cual las presas hubieran sido homínidos neanderthalienses)? La respuesta a ésta pregunta imaginaria comprometería la concepción misma del campo antropológico.

9. No hay una correspondencia puntual, ni tiene por qué haberla, entre las dimensiones del espacio antropológico así estructurado, y otras estructuraciones más o menos empíricas, corrientes en la literatura antropológica. Ya hemos citado la estructuración metafísica tradicional según el orden de las relaciones del *material* con el *Hombre*, con la *Naturaleza* y con *Dios*. Podríamos referirnos también a la conocida estructuración, más científica (naturalista), debida a Radcliffe Brown, quien contempla los



procesos antropológicos desde la óptica de la idea de *adaptación*. R. Brown habla de una *adaptación social* --que podría ponerse en correspondencia con el *eje circular*--, de una *adaptación ecológica* --que corresponde con el *eje radial* (aunque incluyendo también el *eje angular*-- y de una *adaptación cultural* --que ya no tiene una correspondencia precisa con algún eje determinado de nuestro espacio antropológico, puesto que habría que repartirla entre todos sus ejes. Sin embargo, ésta organización del campo antropológico por medio de la idea de *adaptación*, si bien puede tener una significación gnoseológico-categorial muy fértil, tiene también las limitaciones propias de la misma idea de *adaptación*. Supone no sólo un «mundo» ya dado (un *habitat*) sino una cultura ya dada, para cada sociedad, una cultura ahistórica a la cual habrían de adaptarse los individuos y las sucesivas generaciones. La perspectiva de la *adaptación* instaura, sin duda, un método para analizar cerradamente sociedades bárbaras, estacionarias. Es la perspectiva cultivada principalmente por el funcionalismo. Cuando, desde la «cultura occidental», se contempla la «cultura trobriandesa» como un orden o sistema estacionario, en equilibrio, adaptado al medio, cabe entonces distinguir la *cultura* (y la *adaptación cultural*) del *medio* (y la *adaptación ecológica*); pero esto, sólo porque se distingue la cultura trobriandesa de la nuestra; porque se contempla la posibilidad de que un individuo trobriandés salga de su círculo cultural y se integre en Estados Unidos o en Inglaterra. Considerado en sí mismo, no hay distinción entre su adaptación a la cultura y su adaptación al medio,

porque es la cultura globalmente, la que se adapta al medio, y no el individuo a ambas por separado.

10. El espacio antropológico definido en los párrafos anteriores no sólo parece capaz de ofrecer un principio de organización, muy general, de las principales categorías antropológicas, cuanto también un principio de segregación de las categorías que, no siendo antropológicas, están intersectadas necesariamente con los campos antropológicos (las categorías físicas y biológicas, por un lado, y las categorías lógicas, matemáticas, cibernéticas --en general, las categorías que podrían llamarse *supraculturales*, y que pueden considerarse como hemos dicho antes, *resultancias* de las categorías antropológicas). Muchas formaciones llamadas, desde Marx, «superestructurales», acaso exigen ser conceptuadas dentro de la idea de las *resultancias supraculturales*, si no se quiere que el materialismo histórico recaiga en una suerte de antropologismo. Pero no es ésta la ocasión de tratar tales cuestiones.

11. Por lo que se refiere a las categorías estrictamente antropológicas: la organización del espacio presentado nos permitirá distinguir inmediatamente entre unas categorías (o conceptos categoriales) de tipo *lineal* (ya sean circulares, ya sean radiales, ya sean angulares), unas categorías de tipo *bidimensional* (conceptos circulares / radiales, circulares / angulares y radiales / angulares) y unas categorías de tipo *tridimensional*. Las categorías lineales y bidimensionales, son, dentro de éste espacio, abstractas --lo que significa que los conceptos en su seno configurados abstraen las otras dimensiones de las cuales, sin embargo, dependen*.

El concepto de *mercancía*, así como los conceptos sociológicos, en general (relaciones de parentesco, relaciones políticas, morales, etcétera) son abstracto-circulares. Característico de éstas relaciones circulares (por tanto, de los predicados a ellas asociados) es que, aún cuando sean *universales* --pues no todas lo son: sólo en algunas propiedades o virtudes, dice el Protágoras platónico, deben participar todos los hombres, πάντας μετέχειν, hasta el punto de que cuando ello no ocurra así, será preciso condenarlos a muerte (322 d)-- sin embargo, por no ser *conexos*, no constituyen un principio de asociación entre los elementos de la clase (de la especie porfiriana *homo sapiens*), sino precisamente principio de disociación en clases de equivalencia disyuntas entre sí. Tal es la dialéctica que consideramos más característica de éstos conceptos «circulares»: los predicados a ellos asociados, a la vez que expresan eventualmente propiedades comunes a todos los hombres, se nos presentan como gérmenes de disociación, tanto como principios de conexión. «El hombre es un animal político» --es decir, un animal que vive en ciudades, un ciudadano, un miembro del Estado. Pero éste predicado no implica que todos los hombres estén unidos en una comunidad universal: más bien, según él, se nos aparecen referidos a clases disyuntas (los diferentes Estados), enfrentadas entre sí por la guerra, o, en general, por el conflicto. La contraposición entre los *derechos del hombre* y los del *ciudadano* es un episodio de ésta dialéctica. Otro tanto digamos del predicado «animal loquens» con el que tantas veces se ha definido al hombre. Porque el lenguaje, a la vez que caracteriza al hombre como una especie peculiar, lejos de establecer una comunidad entre los hombres, introduce una de las disociaciones más pro-

fundas entre las sociedades humanas, la disociación simbolizada en el mito de la torre de Babel.

Una prueba de que los ejes del espacio que estamos intentando configurar encierran un profundo significado antropológico (es decir: no «sobrevuelan» exteriormente al campo antropológico, sino que «lo atraviesan») podía ser ésta: que un concepto cambia, o puede modificarse esencialmente, según el eje o ejes a los cuales lo refiramos. O, lo que es lo mismo: que los ejes tienen aptitud para discriminar conceptualizaciones muy diferentes de las determinaciones antropológicas. El tatuaje (que, según algunos prehistoriadores, juzgando a partir de ciertos restos minerales de colores, como el ocre y la hematita, habría que atribuir ya a los hombres acheulenses) ¿cobra su significado originario en el eje circular --en cuanto símbolo social o sexual-- o bien su significado originario habría que expresarlo en el eje angular --en el supuesto de que los tatuajes fuesen procedimientos de camuflaje, en el contexto de la caza, o, simplemente, operaciones mágicas, en ese mismo contexto?.



12. Por último, el espacio antropológico coordinado con los tres ejes de referencia, debe tener aptitud para discriminar diferentes teorías o doctrinas de la antropología filosófica. Ya hemos sugerido la distinción entre *antropologías unidimensionales* (la antropología idealista de Fichte, por ejemplo) y las *antropologías bidimensionales* (el materialismo histórico, en la versión del marxismo tradicional, o el determinismo cultural de Marvin Harris (*)). Cabe también levantar una *teoría de teorías* sobre el hombre a partir de las relaciones entre las formas que hemos denominado π y φ . Pero no es ésta la ocasión de desarrollar este punto.

(*) Vid. *El Basilisco*, nº 4, págs. 4-28.