

NOTAS CRÍTICAS

Homo philosophicus: posibilidades y límites de una antropología filosófica actual

(Christian Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, serie „Einführungen“, Darmstadt, 2004).

ANA AGUD*

Este manual de unas 160 páginas está concebido, al menos formalmente, como un libro de texto: es claro y muy sistemático; los capítulos son breves y fácilmente dominables en su estructura, están introducidos por una nota explicativa, dirigida sobre todo a estudiantes para orientar la lectura, poseen palabras clave en los márgenes, y terminan con un apartado «resumen, indicaciones bibliográficas, preguntas y ejercicios». La bibliografía viene en un útil índice final numerado, con 360 títulos, organizado por apartados temáticos. Cierra el libro un índice de nombres de personas citadas y lugares en los que se las cita.

Sorprende gratamente el extraordinario placer intelectual que procura su lectura pese a su condición aparentemente «escolar». El libro va captando el interés y la curiosidad precisamente por su manera de abordar las clasificaciones que ofrece, por su forma de seleccionar los temas y de dirigir la mirada crítica a la historia de la filosofía a partir de ellos. En los tiempos que corren nadie en su sano juicio acudiría a un manual de antropología filosófica para averiguar qué, o cómo, es el hombre. Ya Kant desvirtuó concluyentemente esta forma de preguntar en su propia *Antropología en sentido pragmático*. ¿Qué buscamos entonces en un libro así? Buscamos la nueva perspectiva sobre unas preguntas para las que en general *ya no* consideramos a la filosofía capaz de dar respuestas vinculantes, puesto que en su mayoría caen dentro de la competencia de diversas ciencias. Quien a estas alturas de la historia no se acerca a la antropología filosófica con todo tipo de reservas, si no con un resuelto escepticismo, es que está algo fuera de onda. Y así lo reconoce nuestro autor expresamente en su introducción.

La situación es paradójica: el libro se presenta como una mera ayuda didáctica, neutra y más o menos enciclopédica, para una «asignatura», y sin embargo el lector no puede por menos de buscar en cada frase al *sujeto singular* que se ha *arriesgado* a publicar esas frases en un contexto tan poco propicio a aceptarlas como «enunciados de hecho». La tensión se mantiene a lo largo de todo el libro, pues cada tema que se aborda nos confronta en primer lugar con las ciencias que se ocupan de él, lo que parecería hacer innecesario un tratamiento de antropología filosófica, y esto convierte en tanto más apasionante la comprobación de cómo pasa el autor en cada caso de las demarcaciones científicas a la filosofía sin caer en divagaciones ni especulaciones infundadas.

Fecha de recepción: 26 abril 2005. Fecha de aceptación: 30 junio 2005.

* Dirección: Ana Agud, Facultad de Filología, Plaza de Anaya s/n. 37008 SALAMANCA. E-mail: anaagud@usal.es

La materia está articulada en tres grandes apartados. El primero se dedica a determinar qué es, o qué puede sensatamente ser, una antropología filosófica en estos tiempos. Se presentan, integradas en una sistemática sorprendentemente lúcida y comprensiva, las objeciones críticas a la misma, o a aspectos teóricos y metodológicos suyos, en la historia reciente, y se proponen finalmente algunos principios metodológicos propios. El segundo apartado, dedicado a los «conceptos fundamentales de la antropología filosófica», repasa críticamente las posiciones que se documentan en la historia del pensamiento occidental a propósito del hombre, articuladas en torno a definiciones o caracterizaciones más o menos emblemáticas de las diversas épocas de la filosofía: *animal rationale*, *homo passionis*, *homo faber*, *zoon politikón*, *animal symbolicum*. Cada una de estas caracterizaciones le permite al autor abordar las capacidades humanas desde las correspondientes filosofías, contrastándolas con los resultados de las ciencias empíricas que se han ocupado de las mismas, y casi siempre también con sus correlatos en el mundo animal.

Los temas tratados son la *capacidad cognitiva*, los *afectos y emociones*, el *trabajo*, la *interacción social* y las *capacidades socio-cognitivas*, el *lenguaje* y la *comunicación*, la noción del «*espíritu*». Los filósofos clásicos más citados son Aristóteles, Platón y Kant; se adivina por detrás del conjunto, y sobre todo del método, una resuelta influencia hegeliana; se aducen otros clásicos en relación con temas específicos: Hume, Schopenhauer, Marx y muchos otros; de entre los antropólogos filosóficos los más citados son A. Gehlen y H. Plessner; y se informa sobre una abundante literatura técnica contemporánea de biología, primatología, paleoantropología, neurociencias del cerebro, psicología general y evolutiva, lingüística, etnología, sociología e historiografía. Finalmente la tercera parte se ocupa de las «preguntas clásicas fundamentales de la antropología»: las polémicas sobre capacidades innatas o adquiridas (naturalismo vs. culturalismo), el tema del bien y el mal (¿es el hombre bueno o malo por naturaleza?), la posición del hombre en el cosmos (¿es un producto marginal del azar, o el centro del universo?).

El libro se mantiene pues sobre todo en el ámbito de temas de la antropología kantiana (conocimiento y sentimientos), y lo completa con aspectos que han recibido en los dos últimos siglos una atención mucho más focalizada: la dimensión social y personal del trabajo y de las formas de interacción a las que ésta da lugar (Marx, Habermas...), la evolución de las capacidades humanas en la historia del individuo desde su nacimiento (Freud, Piaget y su escuela...), el comportamiento simbólico del ser humano tanto en la comunicación como por referencia a sí mismo (Humboldt), los avances en la investigación del comportamiento y capacidades simbólicas de los primates, tipología de los niveles de la comunicación humana, etc.

La sistemática elegida funciona como una especie de andamio conceptual que sujeta externamente una *revisión crítica de la historia de la filosofía occidental* en su conjunto por referencia al ser humano, desde el contexto tanto de las *ciencias* contemporáneas como del tipo de «*crítica ideológica*» que se ha desarrollado al hilo de la «filosofía crítica» primero, y de la «Escuela de Frankfurt» más tarde. Tras el estilo sencillo y sin pretensiones hay mucha reflexión propia, mucha cultura tanto clásica como contemporánea, y muchas tomas de posición científicas e incluso políticas, no por inaparentes menos eficaces. El libro es un verdadero «alegato ilustrado».

En las páginas 33-42 el autor presenta su propia concepción metodológica de una antropología filosófica con sentido en nuestro tiempo. La antropología ha de ser según él *crítica: epistemológicamente*, desde una aguda conciencia de los límites de la capacidad humana de conocer; *lingüísticamente*, como conciencia de los condicionamientos que imponen al pensamiento el lenguaje coloquial, los idiomas científicos y la lengua de la tradición filosófica; *metafísicamentemente*, en el sentido de renunciar a planteamientos redentores generales y limitarse a buscar «orientación» en los

conceptos. Pero sobre todo la antropología tiene que ser «*crítica ideológica*» en el sentido de «combatir todo intento de colocar un cierto tipo humano como baremo de otros o de todos los demás» (p. 33). Se trata en particular de eliminar de la filosofía cualquier resto de etnocentrismo, para lo que se recomienda ante todo «abstenerse de proposiciones normativas» (p. 34). Este es sin embargo un aspecto cuestionable del razonamiento. El etnocentrismo no impone normas sino representaciones, tanto normativas como de muchas otras clases. Y abstenerse de ideas normativas implica el riesgo de renunciar a valorar las culturas, tanto la propia como las de los demás, por referencia a una racionalidad universalizable (el imperativo categórico kantiano), y de caer en un relativismo sin criterio. Una antropología que no valore no sería filosófica en el sentido crítico del término, y correría el riesgo de ponerse al nivel de las «antropologías culturales», cuyo déficit más obvio es justamente la falta de una resuelta «crítica ideológica». Es claro, sin embargo, que no está en la intención del autor propiciar una actitud de este tipo, ya que él no la sustenta, y además la menciona como una «etapa fallida» en el desarrollo de las capacidades socio-cognitivas (p. 93).

Los dos últimos imperativos críticos que Thies le señala a la antropología filosófica son tal vez los más innovadores e interesantes: ha de ser «*crítica de la realidad*», en el doble sentido de no confundir lo real con lo necesario, y de no entender que el hombre es sólo lo que es en un cierto momento, sino de concebirlo como «un ser de posibilidades»¹. Y finalmente ha de ser «*crítica del objeto*»: consciente de que el hombre no puede «ser convertido íntegramente en objeto de investigación científica», y de que nuestros conceptos sobre él no designan «cosas objetivas», sino a lo sumo *procesos parciales*; y de que en cada sujeto que piensa, el pensamiento se inicia de nuevo, y no llega a ningún punto final.

Este aspecto posee una gran relevancia en el planteamiento de Thies, que a propósito de todos los temas que aborda presenta tanto la perspectiva objetivadora de las disciplinas científicas (perspectiva *externa*) como la autorreflexiva del sujeto (perspectiva *interna*), que sólo se entiende a sí mismo desde su propio punto de vista, y para el cual el *cultivo* de un punto de vista propio lo más comprensivo posible es la clave para su *orientación* en el mundo. De hecho todo el libro de Thies es un intento de aclarar las palabras y conceptos con los que usualmente se abordan los problemas de la existencia humana, deslindando lo que de estos problemas es posiblemente competencia de alguna ciencia y lo que está inevitablemente *bajo la responsabilidad del razonamiento y juicio de cada uno sobre sí mismo*.

Además de crítica, la antropología filosófica ha de ser en segundo lugar, según Thies, «*interpretación constructiva*»: su papel es interpretar los resultados de las ciencias del hombre mediante *categorías* propias, que constituyen no clasificaciones sino *tipificaciones orientativas*. Se trata de «reconducir el saber empírico hacia nuestros intereses dentro del mundo de nuestra vida, que son básicamente los de entendernos a nosotros mismos y orientarnos en el mundo» (p. 37). A esto le llama Thies una «*integración por referencia a problemas*», lo que debe entenderse como una manera de *distanciarse de una reflexión puramente teórico-descriptiva*, que siempre sería arbitraria. Es, sin duda, la «versión» de Thies de la «intención pragmática» kantiana. El autor resume este aspecto diciendo que esta antropología ha de «desempeñar por una parte el papel de moderador entre las diversas ciencias, y es por la otra mediadora entre las ciencias en su conjunto y el ‘mundo de la vida’». De éste salen las experiencias en las que se enraizan nuestras preguntas filosóficas; a él nos

1 Significativamente Thies remite en este punto a la polémica sobre el bien y el mal, lo que permite advertir aquí una filiación implícitamente kantiana: la antropología, según Kant, no tiene por qué decir qué es el hombre, sino *qué es lo mejor que el hombre puede hacer de sí mismo*, como ciudadano de «su» mundo.

devuelve el interés filosófico por entendernos y orientarnos con el conocimiento» (ibid.). Remata Thies esta caracterización propugnando como objetivo «mantener una *orientación que se guíe por el hombre como un todo*»: que se mantenga *holística*, pero no en un sentido ontológico sino metodológico. Esta idea del «todo» no puede proceder del saber empírico, que es siempre y sólo conocimiento de aspectos singulares, sino que procede de la «precomprensión que implícitamente lleva consigo todo ser humano respecto del ser hombre. A la hora de interpretar los aspectos parciales de la vida humana no podemos hacer otra cosa que poner en juego nuestro concepto previo del ser humano como una totalidad. Se trata, pues, de analizar críticamente esta precomprensión y de desarrollarla sistemáticamente, integrando tanto conocimientos empíricos como concepciones teóricas –y dejando de lado los aspectos normativos» (p. 38).

Y finalmente la antropología filosófica debe ser *dialéctica*: debe ser *holística* y «asumir el concepto del *desarrollo dialéctico*: los hombres no son seres estáticos, sino individuos cambiantes, también como especie, lo que lleva a crisis y tensiones que sólo se resuelven cuando los antagonismos emergentes se superan y cancelan (*aufheben*) en un plano superior»; y hay que asumir las *contradicciones* en forma de ambivalencias, equívocidades y desgarramientos del hombre, sin pretender una conciliación «en lo absoluto».

Estos postulados metodológicos sugieren algunas observaciones. En primer lugar Thies opone a la integración meramente cumulativa de saberes empíricos en la antropología un «saber *orientativo*»², lo que constituye sin duda su clave epistemológica, la que lo distancia de una ontología ingenua que cree en la capacidad de la mente humana de conocer directamente lo que hay. En parte el programa metódico de esta antropología coincide con el de la «antropología cultural» o «etnología», y sin embargo nada tan opuesto como el planteamiento de uno y otra. Los antropólogos culturales, que estudian casi únicamente tribus lo más primitivas posible, y pretenden que haciendo eso están «estudiando al hombre como un todo», fundan su pretensión justamente en el «holismo metodológico»³. Pero se entienden a sí mismos como una *ciencia empírica*, que observa, registra, compara y extrae conclusiones generales. El peligro de «etnocentrismo» asociado al hecho de que el antropólogo se acerca a su «objeto» (tal o cual sociedad primitiva) desde su propio idioma cultural y científico, se despacha con la recomendación de llevar un cuestionario sistemático que contemple todos los posibles elementos y aspectos de cualquier cultura. En esa ciencia no se dedica la menor atención al problema de la «precomprensión» que con toda razón Thies sitúa en el centro mismo de la discusión metodológica. El «saber» resultante es así, inevitablemente, una mezcla indiscernible de prejuicios del «observador» y de informaciones e interpretaciones de los «observados». La objetividad del «sujeto conocedor» se da aquí por supuesta, y la ciencia se ocupa únicamente de organizarle el trabajo de campo con las máximas garantías de «pureza» empírica. La humanidad queda dividida en dos porciones: la que observa y la que es observada. La primera no se cuestiona, y la segunda no se critica. También aquí hay una prohibición de «proposiciones normativas».

Frente a esto el programa de Thies se caracteriza como *filosófico* porque somete a reflexión crítica simultánea, y en pie de igualdad, tanto a la humanidad que observa como a la que es observada; porque centra su atención en la «precomprensión» que se aporta a cualquier observación, y utiliza

2 Enlaza sin duda con el famoso artículo de Kant *Qué quiere decir orientarse en el pensamiento*, cuyas ideas han sido desarrolladas sistemáticamente tanto por Josef Simon como por su discípulo Werner Stegmaier, como claves de una semiología filosófica que eluda las aporías epistemológicas de las semiologías más o menos lingüísticas contemporáneas, si bien Thies no parece conocer este desarrollo.

3 V. por ejemplo C.Ph. Kottak, *Antropología Cultural*, 9ª ed. Trad. Española Madrid 2002, p. 2 ss; A.B. Espina-Barrio, *Manual de Antropología Cultural*, Salamanca 1997, p. 16.

la recogida de informaciones científicas para depurar ésta, no sólo para describir a «los otros»; y porque eso le permite no tener que buscar a sus «objetos» entre los hombres más exóticos y atrasados, los más apresados en los prejuicios de culturas que no se cuestionan, con el fin de poder sostener la ficción de la diferencia entre sujeto y objeto. A diferencia de la antropología cultural, la filosófica, tal como la presenta Thies, *incluye* entre sus tipos *al propio filósofo*, como queda de manifiesto en la interesantísima tipología de las competencias sociocognitivas de Lawrence Kohlberg que reproduce en 2.5.4. El planteamiento metódico de Thies consiste pues en *convertir en objeto de reflexión ante todo al propio sujeto que reflexiona*; la reflexión misma tiene por objeto antes transformarlo a él que describir a los demás, mejorando su *orientación práctica* gracias a una *más amplia y depurada comprensión teórica*. ¿Por qué, entonces, habría de «apartar la vista de los aspectos normativos»?

La «antropología cultural» intenta lograr su «objetividad» en la comprensión del hombre mediante la *comparación de versiones diversas de lo humano*: de diversas «culturas». Pero su ingenuidad epistemológica le fuerza a comparar culturas lo más alejadas posible de la suya tanto en el espacio como sobre todo en el «tiempo evolutivo». Thies pretende la objetividad, en su aspecto de «negación de todo etnocentrismo», mediante la *abstención de toda perspectiva normativa*. Volvemos pues a este núcleo problemático de su planteamiento. Y en este punto creo que la antropología cultural tiene algo que ofrecer, justamente en su aspecto de comparación cultural. Pues uno de los mayores obstáculos a la hora de intentar *comprenderse a sí mismo de un modo sistemático y holístico* es precisamente el entramado de ideas, concepciones y palabras con el que la cultura propia determina nuestra «precomprensión». Claro está que compararnos con tribus primitivas, aún mucho más atrasadas que nosotros en materia de autocrítica, no nos va a aportar gran cosa. La comparación que realmente aporta algo al sujeto occidental contemporáneo es la de las grandes culturas alternativas, como India, China o Japón: aquéllas en las que se han desarrollado formas no menos refinadas de reflexión, pero desde supuestos lingüísticos y experienciales diferentes. Es el estudio de éstas el que más puede contribuir a que *percibamos los perfiles de nuestra propia cultura* y a que podamos así *evaluar el grado y forma de condicionamiento* de nuestra propia conciencia por ella. Parafraseando a Humboldt: «sólo se sale de un horizonte cultural entrando en otro». Lo que la antropología cultural no puede hacer por su falta total de atención a la constelación individual y cultural del sujeto observador, que es confrontarse con seres humanos de su mismo nivel, puede y debe hacerlo una antropología filosófica atenta a esa constelación e interesada en una «orientación en el mundo» no circunscrita al perímetro y horizonte de su propia tradición. Es pues muy conveniente complementar el esfuerzo autocrítico sobre la propia precomprensión, basado en el conocimiento de la propia historia espiritual, con la comparación con otras precomprensiones. Esta segunda vía es ignorada por Thies, seguramente en beneficio de la primera, que en su exposición alcanza una madurez y comprensividad muy por encima de las de sus predecesores. Pero su extraña llamada a abstenerse de juicios normativos me parece una forma inapropiada de compensar la falta de esa vía externa para garantizar la objetividad de la autorreflexión que es la comparación cultural de alto nivel.

La extraordinaria riqueza de temas y perspectivas que se reúnen en las relativamente pocas páginas de este libro no puede ser reflejada en una reseña: invito a los interesados a buscarla por sí mismos leyéndolo. Sí quisiera entrar brevemente, no obstante, en el capítulo dedicado al lenguaje. Si bien el buen juicio del autor le permite sortear con éxito la mayor parte de las trampas que la lingüística actual tiende a quien busca en ella un mejor conocimiento de su propia condición lingüística, su excesiva polarización en la escuela chomskiana le impide incorporar a este tema aspectos importantes de la tradición occidental de teoría del lenguaje que habrían encajado bien con su pro-

pósito holístico y su método dialéctico. Señala que el lenguaje es *multifuncional, capaz de referirse a sí mismo y capaz de producir infinitas unidades de sentido a partir de un conjunto finito de elementos*. Sobre la relación entre pensar y hablar pone de relieve la existencia comprobable de pensamientos sin lenguaje en sujetos con daños cerebrales que les impiden hablar, y de lenguaje sin pensamiento en patologías de signo opuesto, algo que sin embargo, por su condición justamente de *patologías* específicas, difícilmente puede sustentar ninguna tesis sobre la independencia de ambas actividades. Lo más dudoso de su exposición es no obstante la afirmación de que «de acuerdo con el estado actual de la investigación hay que suponer al menos la existencia de una estructura básica universal en todas las lenguas» (p. 99), para lo que remite a autores como Lyons, Chomsky y Katz. En estos autores, sin embargo, tales afirmaciones no son generalizaciones a partir de observaciones empíricas, sino proyección de los propios supuestos analíticos, en particular de esa fantasmal «estructura profunda» que soporta el método chomskiano, y cuya escasa productividad heurística ha sido ya señalada desde muchos frentes.

La presentación que Thies hace finalmente de la comunicación humana, comparándola con la animal, es excelente, pero se realiza de espaldas a la naturaleza interna del lenguaje, del cual sólo se menciona la formación de conceptos capaces de desvincularse por entero del contexto, y de generar un razonamiento discursivo y causal. Se echa en falta aquí lo mismo que en la escuela generativista: la atención a todo aquello que en el lenguaje rebasa el nivel de la construcción y uso de unidades sintácticas (y semánticas) correctas. Una teoría de la comunicación asentada en una concepción realmente holística del lenguaje, como la que desarrolla por ejemplo la «Filosofía del signo» de Josef Simon, habría completado con mucho sentido este capítulo.

Es difícil demarcar lo que debe y lo que no debe ser objeto de una antropología filosófica: desde que la filosofía se volvió reflexión del hombre sobre sus propias capacidades, a comienzos de la Edad Moderna, puede considerársela en su conjunto como una antropología. El acierto de Thies a la hora de estructurar su presentación está en haber tomado de la historia del pensamiento occidental los *momentos en los que éste se ha interpretado a sí mismo como antropológico*, convirtiéndolos en el eje de su selección temática. Esta se justifica así *histórica, no ontológicamente*. Y ésta es sin duda su mejor virtud dialéctica: no pretende fijar qué es o debe ser una antropología filosófica «en sí», sino que nos muestra la evolución conceptual de los pensadores occidentales en su auto-comprensión como antropólogos, desentrañando la lógica interna de esa misma historia evolutiva desde su estado actual. Cumple de este modo el precepto hegeliano de ser «su tiempo aprehendido en conceptos».