

Arnold Gehlen

Antropología filosófica

*Del encuentro y descubrimiento
del hombre por sí mismo*



**ediciones
PAIDOS**

Barcelona
Buenos Aires
México

1. CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

I

El hombre, tema central de una ciencia

La Antropología es el estudio del hombre. Pues bien, tras el uso bastante difundido de esta palabra hay una importante tendencia de nuestra época. En las últimas décadas hemos podido comprobar la creciente divulgación del problema que ella plantea; hasta el nuevo diccionario enciclopédico Brockhaus incluye ahora un artículo «Antropología teológica». La teología tuvo siempre una teoría del hombre, pero nunca la llamó Antropología. Entonces, no cabe duda de que nos hallamos ante cierta acepción de la palabra que entraña un vasto y profundo desplazamiento de intereses y me inclinaría a creer que la interrogante acerca del hombre parece adquirir, aun dentro de la teología, una importancia cada vez mayor. Fuera de las religiones, en todas las ciencias –y también en la filosofía– el hombre pasa a constituir un tema central en torno al cual es posible establecer muchas relaciones. Esto es lo que me interesa y a ello quiero referirme. Esta orientación general de los intereses fue prevista por Hegel en los términos que voy a citar, asegurándoles de inmediato que serán las únicas frases algo difíciles de esta conferencia. Hegel dijo una vez: «Como el punto de partida fijado a la filosofía por el tiempo todopoderoso y su cultura es una razón afectada de sensualidad, tal filosofía no puede encaminarse al conocimiento de Dios, sino al conocimiento del hombre». En estas admirables palabras, son dignas de notar dos cosas. Dice Hegel, y en ello estamos de acuerdo, que la forma temporal del espíritu es la racionalidad imbuida de sensualidad, y no una espiritualidad abstraída del mundo, observación que parece verdadera. Luego agrega, el problema del hombre debe pasar a primer plano

porque esa forma de espiritualidad no es apta para conocer a Dios. Trátase, por lo tanto, de una tesis filosófica que coloca al hombre en primer plano debido al omnipotente momento histórico. Tesis muy inteligente, que implica y enuncia que una filosofía antropológica no tiene por qué ser atea, puesto que no plantea la cuestión de Dios. Éste es también mi punto de vista. Me interesaría ahora saber de dónde proviene esta marcada orientación antropológica de casi todas las ciencias. Por cierto, como decía Hegel, estamos viviendo en una época de razón afectada de sensualidad; el hombre se alza como tema y problema, pues con su existencia multitudinaria está empezando a desplazar a la naturaleza.

Después de estas palabras de introducción, cuyo único propósito ha sido decirles o insinuarles por qué, en la actualidad, el tema Antropología está desarrollándose tan ampliamente, paso a describir sus intereses propiamente científicos.

La Antropología como ciencia especializada

En primer lugar, hace ya mucho tiempo que existe una Antropología física, complementaria —fuerza es mencionarlo— de la zoología, de la cual forma parte, pues estudia el cuerpo humano. Es la ciencia que estudia las famosas mediciones craneanas que a fines del siglo pasado eran la quintaesencia de la erudición antropológica. Esta ciencia se practicó también desde el comienzo como etnografía, puesto que hay razas negra, cobriza, amarilla, etc.; y en este estudio cada vez más físico, que llegaba al detalle, al más específico, se hizo necesario indagar en estas razas, o sea aplicar la etnología, estudios que, apenas aparecieron, se hermanaron con la curiosidad por conocer pueblos exóticos y lejanos. Todo esto lo encontrarán ustedes en un escrito tardío de Kant, titulado *La Antropología en el aspecto pragmático*, donde se refiere a razas y pueblos muy diversos, a los mulatos y qué sé yo, explicando en todos los casos las costumbres y los usos de esas gentes: un conglomerado de investigación física y etnológica. Este interés etnológico existe desde antiguo —es tan viejo como la civilización occidental— desde los relatos de viaje de Heródoto y la *Germania* de Tácito. En aquellos tiempos éramos nosotros los pueblos exóticos y raros de que se ocupaban las personas cultas y sobre los cuales se escribían libros. De antemano tenemos, pues, una faceta etnológica en la cual la zoología y la anatomía se enlazan como un doble aspecto del tema. La fundación, en el año 1869, de la «Sociedad Berlinesa de

Antropología, Etnología y Prehistoria» prueba la existencia de esta ciencia surgida de la mera observación. He ahí los intereses que a la sazón se cultivaban, aunados, por así decirlo, dentro del marco de una ciencia y de una asociación, de la cual el médico Rudolf Virchow fue uno de los cerebros dirigentes.

Como el nombre lo indica, a esos estudios se incorporaban al mismo tiempo la etnología y la prehistoria, doble aspecto de una sola y misma ciencia. Es una característica de ese período la colaboración de anatomistas, etnólogos, investigadores de la prehistoria, médicos, estadísticos, etc., colaboración estrecha que todavía se mantiene, en cierto modo, en Estados Unidos. Una forma de esa antigua colaboración aún se observa en la revista «Informes de la Sociedad Antropológica de Viena», fundada en el año 1870, que contiene mucho material etnológico, prehistórico y paleontológico. Sin embargo, con el correr del tiempo, también en esto, como en todo, se produjo una división y un desdoblamiento: se abrió paso la especialización y la antigua Antropología física se desmembró en distintas ciencias. Así surgió, a principios de este siglo, la genética o estudio independiente de la herencia, cuyo objeto abarca desde la botánica hasta la Antropología y que recientemente vuelve a atraer la atención a causa del problema provocado por el peligro de la radiación en el plasma humano. Como otra rama autónoma se ha desarrollado la filogenética, que basa sus observaciones principalmente en los hallazgos fósiles. En cambio, la etnografía, de por sí descriptiva, se apoya en mediciones, aunque exige también una visión especial, casi artística, para distinguir las cualidades estructurales y los tipos morfológicos. En cuanto a la ciencia de origen, la mayoría de los antropólogos provienen de la zoología, la medicina o la botánica (genetista). La distribución de las disciplinas entre las Facultades científicas o médicas, y lo que antaño estaba condensado en la Sociedad de Virchow, ahora varía y, por lo general, se encuentra repartido en Alemania entre varias ciencias particulares y dos Facultades. Por eso, la palabra Antropología no tiene una definición rigurosa. Consideré necesario detallar estas diferentes acepciones antes de referirme a la Antropología filosófica.

Sin embargo, después de haber dado esta visión sinóptica, debo agregar que existe también una disciplina llamada Antropología social, cuyo sentido y utilidad se comprende de inmediato, si se considera la posibilidad de que haya ciertas relaciones entre el estrato social, la herencia y las dotes personales. Es legítimo hacerse la siguiente pregunta: si por el proceso de selección o de promoción social, los portadores de eventuales dotes hereditarios van ascendiendo paulati-

namente desde los estratos inferiores —proceso que pudiera continuarse por siglos— una vez llegados arriba, a los estratos gubernamentales o académicos, de comprobada menor fertilidad, ¿no tendría que agotarse, a la larga, el acervo de dotes de un pueblo? Por lo demás, éste es un problema vulgar que se plantea la Antropología social. O bien, otra pregunta: ¿Guardan relación las enfermedades hereditarias, como el retraso mental, con la criminalidad? Éstos son ejemplos que muestran la razón de considerar aparte la Antropología social. El famoso «mal de los gerentes», por ejemplo, plantea un problema socioantropológico: ¿Acaso están expuestas las personalidades dirigentes dentro de la sociedad industrial moderna burocrática a tensiones que el sistema nervioso no pueda soportar?

No voy a dar aquí respuesta a todas estas interrogantes, sino a indicar lo que razonablemente implica una ciencia que puede anexarse a la sociología, siempre que los sociólogos entiendan algo de medicina; o anexarse a la medicina, siempre que los médicos sepan algo de sociología, lo que es el caso de los higienistas. En general, ustedes comprobarán que los mejores estudios socioantropológicos son hechos por higienistas, o sea, dentro de la Facultad de medicina. Es, pues, esta combinación de cuestiones biológicas y sociológicas la que se erige como ciencia independiente. Espero haberles dado ya cierta visión de conjunto de lo que, entre las ciencias empíricas, se llama Antropología.

Pues bien, ya dije que en Estados Unidos ha subsistido el antiguo enlace entre etnología, ciencia de la cultura, estadística, estudio de las costumbres y también sociología, excluyendo, desde luego, el aspecto anatómico que, al igual que en Alemania, le corresponde a las Facultades de Medicina. De ese antiguo conglomerado —que no se reparte, como ocurre entre nosotros, en distintas ciencias y cátedras— se ha desarrollado lo que se llama *cultural anthropology*, Antropología cultural, acerca de la cual ustedes pueden leer frecuentes informaciones. Esta ciencia ha dado una orientación muy interesante a las investigaciones y se aplica principalmente a sociedades pequeñas, que están a nuestro alcance, o sea, aquellas constituidas por los llamados pueblos primitivos, existentes algunas entre los indios de América, y otras en el Océano Pacífico; para la realización de estos estudios cuenta con especialistas eminentes e inmensos recursos. La mayoría de estos pequeños pueblos que representan culturas autóctonas, son visitados con frecuencia por equipos completos de científicos, cuya labor de indagación suele durar años. En distintos islotes de Oceanía hay culturas completas en sí, que se examinan en todos sentidos: número y

estado de salud, usos y costumbres, lenguaje —que los investigadores respectivos aprenden previamente tras años de ímprobo esfuerzo—, conducta, afectos y pasiones, moral, criminalidad, religión y mitología, modalidad de economía y división del trabajo. Se miden todos los aspectos de la vida sociocultural, obteniéndose monografías de un interés extraordinario. Un ejemplo brillante es la obra de Ruth Benedict *Patterns of Culture*, mundialmente célebre, en la cual nos presenta tres pueblos primitivos —los Dobu, cerca de Nueva Guinea, una tribu india en el Noroeste de América y los pueblos de Nuevo México— junto con una abundancia portentosa de impresionantes muestras de inteligencia, fantasía y creatividad de esos hombres primitivos. Menciono esta obra, aparecida por primera vez en 1934, como un ejemplo sobresaliente de esta orientación antropológico-cultural de las investigaciones, en la que se ha mantenido y perfeccionado la originaria unidad de todas las cuestiones relativas al hombre (con exclusión de los problemas anatómicos y genealógicos). En Alemania también está surgiendo la inquietud por esta faceta de la investigación, cuyos fructíferos métodos han conducido a una comprensión profunda de culturas extrañas. En Estados Unidos se ha formulado la audaz y trascendental pregunta de si no es posible aplicar los mismos métodos —que tan eficaces han resultado en pueblos pequeños, abarcables de una sola ojeada y que viven en condiciones sencillas— a una gigantesca sociedad moderna, como, por ejemplo, la norteamericana. Y se ha llevado a la práctica. En la obra *Los norteamericanos* de G. Gorer, libro que constituye un buen ejemplo de esta orientación antropológico-cultural aplicada a un gran pueblo moderno civilizado, se exponen claramente rasgos enigmáticos de la vida americana, tales como el gran papel político que desempeñan las agrupaciones femeninas, la buena disposición de los americanos para el éxito o su celo pedagógico.

Espero que hayan comprendido ustedes esta plétora de objetivos y planteamientos que conforman la Antropología. Repitamos, sin embargo, unas pocas ideas fundamentales, a saber: hay en esta ciencia un aspecto anatómico-biológico y otro etnológico-sociológico-cultural; estos temas disolvieron el vínculo que anteriormente les unía y que estaba todavía en Kant, separándose en varias especialidades; el enfoque cultural-etnológico asociado con planteamientos sociológicos se ha conservado como método de una orientación muy fructífera y compleja de las investigaciones: la Antropología cultural que practican los norteamericanos. No soy experto en etnología, mas tengo la impresión de que entre nosotros esa orientación tendrá una influen-

cia importante y fertilizadora sobre la etnología, que ha permanecido aislada.

Contribución a la historia de la Antropología filosófica

Lo que hemos expuesto hasta aquí es la dualidad de la problemática en una ciencia que se ocupa del hombre: los temas que aborda son lógicamente biológicos y culturales. El antiguo enlace de los dos aspectos de la cuestión, como los vimos al principio y como los vio Kant, no es casual y tiene su justificación. El hombre es un ser complicado y en él esos dos aspectos son obviamente de igual importancia. De ahí que surgiera la pregunta de si no es posible elaborar una representación del hombre reuniendo otra vez esos dos aspectos, o sea, elaborar una imagen que explique tanto su actividad cultural de ser biológico concebido como tal y su estructura biológica. Por el momento dejo formulada esta pregunta; la retomaré después y si aquí la inserto es para decir que la disgregación de nuestra ciencia no les cayó del todo bien a las mentes filosóficas. Veamos ahora la evolución de la *Antropología filosófica* en su acepción más estricta. Hasta aquí solamente me he referido a los intereses científicos que conforman la Antropología, pero que son objeto de especialidades muy variadas y dan lugar a planteamientos y estudios empíricos en que se destacan cada vez ciertas facetas del tema general, «el hombre». Pero existe también una Antropología filosófica, que es propiamente mi único tema y si he tenido que referirme a otros ha sido justamente para que los planteamientos más recientes de esta disciplina se les hicieran más accesibles.

Empecemos con una breve historia de su desarrollo. La filosofía europea tuvo, por supuesto, una teoría o idea del hombre, aunque en lo que se refiere a la historia de nuestra civilización la tuvo forzosamente en común con la teología. No fue sino en el siglo XVII que la filosofía logró emanciparse de la teología, por lo cual, hasta entonces no hubo Antropología filosófica. Si bien la teología se interesa en el hombre, no se trata exactamente de una ciencia empírica. Quisiera recordarles por un momento esta tesis: para la teología —y para la filosofía escolástica— el hombre es obra de Dios, creado de un modo inmediato, uniendo a un cuerpo material un alma espiritual, individual e inmortal. De los primeros padres así formados descienden todos los seres humanos en cuanto cuerpos, mientras el alma de cada individuo sigue siendo creada directamente. Tal es el dogma cristiano.

De inmediato ven ustedes que éstas no son proposiciones empíricas; y mientras la filosofía existió como parte interpretativa de la teología, se vio naturalmente atada a esa tesis. Pero la filosofía se emancipó de su atadura teológica en el siglo XVII, con Descartes, sin volverse atea; tanto es así que éste no impugnó el tema de la creación, no lo planteó ni lo trató expresamente, dejándolo como si dijéramos entre paréntesis, e interpretó el cuerpo humano en el sentido de las ciencias naturales recién descubiertas, como un cuerpo entre otros. De esa manera se llegó a un sentido dualismo: el hombre es una máquina animada por un espíritu. Ya dijimos que Descartes no abordó explícitamente el problema de cómo se realiza este dualismo, pero la teoría cartesiana —importante para nosotros en primer lugar porque marca la emancipación de la filosofía respecto de la teología— tiene todavía otro interés, a saber: el esquema, por ser dualista y debido a eso poseer, diría yo, cierta primitividad recomendable, era singularmente duradero. En efecto, fue posible desprenderlo por completo de argumentos teológicos de los cuales Descartes aún era en cierto modo adepto, obteniéndose así un modelo simple maravillosamente útil. En lo interno, uno podía remitirse a la psicología y a las ciencias del espíritu; claro, el hombre posee un alma, de eso se ocupa la psicología, y de sus manifestaciones se ocupan los estudios lingüísticos, la lógica y otras ciencias del espíritu. El cuerpo se dejaba a los métodos, los biólogos, los fisiólogos y los químicos. En este esquema tenía cabida la Universidad entera, exceptuada la Facultad de Teología que, por lo demás, ya había sido expresamente segregada. El hecho de poder distribuir el universo de las ciencias dentro de un sencillito esquema dual, le impartió una duración y una utilidad extraordinarias. Además, se pudo reducir el todo a un dualismo vulgar —actualmente muy difundido a modo de concepción del mundo— que le sale a uno a cada paso y, si trata de librarse de él, se le aparece en forma de objeción. Esta evolución sólo se interrumpió por breve tiempo con el idealismo alemán, esa etapa filosófica vinculada a los nombres de Kant, Fichte, Hegel y Schelling. Ellos no filosofaban como dualistas, sino que volvieron a espiritualizar plenamente al hombre, tratando de acercar nuevamente la filosofía a la teología, declarándose expresamente interesados en ello los tres últimos. Schopenhauer, a continuación, fue otra vez dualista, aunque sin quererlo. Así estaban las cosas a comienzos de este siglo.

Como ustedes ven, en esta sucinta exposición les he esbozado una breve historia de la Antropología filosófica que, al principio, aún no independizada de la teología, ni siquiera llevaba ese nombre. Sólo

cuando la filosofía empieza a emanciparse de la teología, la pregunta ¿qué es el hombre? pudo plantearse y responderse en nuevas categorías. Y eso fue lo que hizo Descartes con la fórmula «El hombre es una máquina en que reside un espíritu inmortal». Con este dualismo se daba por lo menos, una respuesta que luego se demostró eficaz para una organización dualista de todas las ciencias, fuesen del espíritu o de la naturaleza. De ahí también la extraordinaria duración de ese esquema cartesiano.

La respuesta de Scheler a la pregunta por el hombre

Con eso hemos llegado al comienzo de este siglo. Una pequeña obra del célebre filósofo Max Scheler, llamada *El puesto del hombre en el cosmos*, fue publicada en 1928, año de su muerte. Esta obra trajo consigo un cambio notable y sorprendente, pues no interpretaba al hombre en comparación o relación con Dios, sino en la diferencia esencial entre *hombre* y *animal*. En este sentido, el libro es interesantísimo y hace época porque la discusión del problema mismo del hombre no se discutía, sino que se transportaba a otro plano. Scheler inquiría acerca de la diferencia esencial entre dos maneras de ser y, al hacerlo, volvía inmediatamente a la indagación del problema biológico del hombre, ese mismo problema que se acostumbraba dejar a los zoólogos o a los médicos en calidad de «Antropología física». Y ahora Scheler decía, en lo que se distingue el hombre de los animales más inteligentes –inteligencia, fantasía, memoria, capacidad de selección, uso de herramientas– sólo hay una diferencia de grado, pero no una diferencia esencial. El principio específicamente humano que constituye la diferencia esencial, sería más bien un principio en general *opuesto* a la vida, al que llamó *espíritu*. La esencia del espíritu se definía como su facultad de desligarse de la presión de lo biológico, de librarse de la dependencia de la vida. Un ser portador de espíritu ya no está encadenado a sus instintos, ya no se adapta a su medio ambiente como un animal, sino que es capaz de elevar el medio ambiente a la objetividad, de distanciarse de él. Lo específicamente humano sería esta objetividad, esta libertad de origen interno, esta posibilidad del conocimiento y la acción humanos de ser determinados por el modo de ser de las cosas, tengan o no valor biológico.

De ahí que Scheler dijera: el hombre tiene el «mundo», tiene una esfera abierta de cosas; el hombre está «abierto al mundo». También puede el hombre objetivarse a sí mismo, posee autoconciencia, y esta

autoobjetivación y el tomarse a distancia, esa autoalienación y el ponerse al lado lo capacitarían finalmente para reprimir sus propios impulsos y tendencias, para resistirse a sí mismo y a sus propios fenómenos vitales. Lo harían potencialmente un ser moral. Es alguien que «dice no» a un su propia vida y capaz en principio de una conducta ascética, reprimiendo o controlando sus impulsos. Sólo a través de esa autonegación gana el espíritu su propia energía. Esto le importaba mucho a Scheler, para quien, en sus últimos años, el espíritu le parecía una especie de adversario de la vida. Además de estas tesis trascendentes, la inclusión de muchos conocimientos a la sazón actuales, sobre todo del campo de la biología y el psicoanálisis, le aseguraron al libro de inmediato un éxito rotundo.

Les pido recordar como nuevos resultados de Scheler los siguientes: delineó sobre el trasfondo de la vida animal la tesis de la apertura del hombre al mundo; afirmó que lo anímico –esto es, sensibilidad, fantasía, memoria, sentimiento, etc.– serían fenómenos vitales no esencialmente distintos de los propiamente biológicos, mientras que el espíritu significaría decididamente otra cosa. Todo esto era muy convincente y estaba expuesto en forma magistral. Mas de inmediato se ve que, en el fondo, Scheler sólo desplazaba el dualismo, conocido desde antiguo. Éste ya no se establecía entre «cuerpo» y «alma», sino entre «espíritu», por un lado, y «cuerpo animado», por otro. Llegó incluso a agudizarlo al extremo de oponer explícitamente el espíritu a la vida. Pero, decía Scheler, el «centro» desde el cual ejecuta el hombre los actos conscientes por medio de los cuales objetiva el mundo, su cuerpo y su alma, este centro no podría ser a su vez parte de ese mundo. Sólo podría estar situado en un plano metafísico del ser acerca del cual no enunció nada más. En Scheler el espíritu no era solamente algo distinto de la vida, sino algo distinto del mundo, algo que podía estar relacionado con el cuerpo y el alma humanos simplemente en un Más Allá sobre el cual no hizo declaraciones.

II

El hombre como ser activo

La circunstancia ya mencionada de aparecer en Scheler un dualismo metafísico entre el espíritu y el conjunto cuerpo-alma, hizo surgir

un problema que hoy, si se mira hacia atrás, casi podría presentarse como una cuestión sobre el modo de interrogar. Si una vez se neutralizó el aspecto teológico, ¿no se harían progresos al evitar toda clase de dualismo? Obviamente, dentro del dualismo se pensaba siempre en círculo, ya que todos los planteamientos posibles parecían abarcados e incluso agotados. A pesar de siglos de reflexión, nada se había esclarecido sobre el problema de la relación entre cuerpo y alma o, en último término y metafísicamente, entre cuerpo, alma y espíritu; de modo que se podía tratar de suspender todo planteamiento y elaboración de conceptos que condujeran a semejante dualismo. Pero, si una reflexión de muchos siglos sobre este problema no había llevado a resultados convincentes, tampoco la hipótesis de Scheler parecía prometer mucho más.

En las ciencias empíricas, y como tal quisiera considerar a la filosofía, es lícito variar alguna vez el planteamiento. De ciertos ejemplos en física y en psicología, cabía esperar que introduciendo modificaciones en la manera de preguntar se pudiesen obtener los resultados más asombrosos. ¿Sería posible —como se formuló— hallar una especie de tema clave en que no se planteara en lo más mínimo el problema cuerpo-alma? Ese tema tendría que ser tratable por la ciencia empírica, si se quisiera aprovechar la ventaja de excluir conjuntamente con el dualismo todas las cuestiones metafísicas, es decir, todas aquellas cuestiones insolubles. Para tal propósito serviría la *acción*, esto es la concepción del hombre como ser primordialmente activo, entendiéndose por «acción» la actividad destinada a modificar la naturaleza con fines útiles al hombre. Ésta fue mi posición, la que no dejaba de estar influida por una orientación filosófica americana llamada pragmatismo, aunque conservaba además dos tesis básicas de Scheler: el punto de partida de la comparación del ser humano con el animal, y la teoría de que el hombre está abierto al mundo, esto es, su posibilidad de ser impresionado por una multiplicidad cualquiera de informaciones del mundo exterior, aun cuando sean biológicamente indiferentes o incluso perjudiciales. Luego, al cambiar el planteamiento, resulta más o menos la siguiente concepción: primero, una diferenciación tajante entre ser humano y animal, pues, por regla general, los animales están limitados por instintos fijos, innatos a sus respectivos ambientes específicos. Si consideramos los ambientes de la araña, la urraca y el venado en el mismo bosque, veremos que nada tienen que ver unos con otros: ninguna de esas especies advierte lo que percibe la otra; en cambio, cada una registra con seguridad y con exclusividad innatas solamente aquello que tiene importancia para su

propia vida, lo que le corresponde por refugio, pareja, enemigo, presa. Dentro de ese círculo, por cierto muy estrecho, el animal se conduce con acierto innato y esto es lo que, justamente, calificamos de «instintivo». Su capacidad de aprender, si la posee, opera también dentro de ese marco congénito fijo.

Pues bien, contra ese fondo se puede distinguir muy claramente al hombre y comprender su *posición singular* en la naturaleza. En lo físico —debido a su precaria dotación de armas o medios de defensa orgánicos, por la inseguridad y estado regresivo de sus instintos, por lo moderado de su potencia sensorial— está habilitado solamente como «ser carencial», expresión usada alguna vez por Herder y que estimo justificado aplicar a este respecto. Entretanto —tal es el destino de fórmulas como ésta pletóricas de sentido— dicha noción se ha establecido y tiene vida propia, aunque no cuente con mi total aprobación. En todo caso, se puede decir que el hombre, expuesto como el animal a la naturaleza agreste, con su físico y su deficiencia instintiva congénitos, sería en todas las circunstancias inapto para la vida. Pero esas deficiencias están compensadas por su capacidad de transformar la naturaleza inculta y cualquier ambiente natural, como quiera que esté constituido, de manera que se torne útil para su vida. Su postura erecta, su mano, su capacidad única de aprender, la flexibilidad de sus movimientos, su inteligencia, su objetividad —que Scheler ya había señalado—; la «apertura» de sus sentidos poco potentes, pero no limitados solamente a lo importante para los instintos; todo eso, que puede considerarse un sistema, una conexión, capacita al hombre para elaborar racionalmente las condiciones naturales existentes en cada caso —en la selva virgen, en el pantano, en el desierto o donde sea— para conservarse en cualquier constelación natural a mano, sea en zonas árticas o en el ecuador.

Para aclarar este pensamiento, puede ser útil un concepto surgido en este tiempo en el círculo de Víctor von Weizsäcker, médico de Heidelberg, el de «ciclo activo». Anteriormente dijimos que la acción se había presentado como tema clave para estudiar al hombre y consideramos ese mismo criterio de la acción como el propiamente creador de cultura al transformar el medio natural, proceso biológico necesario, porque un ser tan precariamente provisto por la naturaleza debe utilizarla, transformada, en apoyo de su propia y dudosa viabilidad.

Veamos ahora la acción desde otro punto de vista. El ciclo activo es fácil de ilustrar con el siguiente ejemplo: cuando uno prueba una llave en una cerradura, hay una serie de cambios objetivos que se

producen en el plano de la llave y la cerradura, si aquélla no encaja bien en ésta y se requiere hacer nuevos intentos hacia uno y otro lado. Hay una serie de actos logrados o fallidos que, sin embargo, se ven, oyen y sienten, que *avisan su vuelta*, que se perciben. De acuerdo con lo percibido, se vuelve a variar la dirección de la intervención y los movimientos tentativos hasta que, por último, en el plano objetivo sobreviene el éxito y la cerradura cede. Tal es el desarrollo del proceso en el ciclo activo. Puede describirse como un único proceso cíclico, pero que se desenvuelve de ida y vuelta en el plano material a través de intermediarios psíquicos: las percepciones, miembros intermedios motrices y los propios movimientos.

Puede que con este ejemplo haya quedado claro que, cuando se habla de la acción, sencillamente se excluye todo dualismo. La división del proceso en corporal y anímico no aportaría nada y, al describirlo, sólo serviría de obstáculo, como ocurriría con reflexiones de esta naturaleza al probar con la llave. La acción es de por sí —diría yo— un movimiento cíclico complejo que se conecta a través de las cosas del mundo exterior, y la conducta se modifica según los resultados que avisan de vuelta. Esto demuestra claramente que al ejecutar la acción cualquier reflexión que no tienda a obtener un resultado más fácil, sólo pone trabas. Como todo trabajo humano, desde la perforación a fuego hasta la construcción de casas, se realiza conforme al modelo usado del hombre con la llave, tenemos ahí una base que nos permite meditar sobre el hombre sin caer en fórmulas dualísticas como las que sostenía todavía Scheler.*

El hombre como ser capaz de aprendizaje

De este modo ha quedado trazado el esquema general, pero suficiente, de una idea fundamental. No es posible entrar a considerar un gran número de nociones secundarias derivadas de este cambio de planteamiento, en forma inesperada y como ocurre siempre para sorpresa del autor; como ya se dijo, eso se demostró bastante fructífero.

* Cuando redacté estas observaciones, a mediados de la década de los 30, aún se ignoraba la extraordinaria importancia que adquiriría la técnica de la regulación; hoy, numerosos procesos técnicos, biológicos y sociales se describen de manera análoga al *Gestaltkreis* («El ciclo estructural») de Weizsaecker (1940) y a mi libro *Der Mensch* («El hombre») aparecido en la misma fecha (6.ª ed. 1958). Los modelos antropológicos aquí esbozados son hasta ahora los únicos en que ya se incluyeron procesos de retorno entre las categorías básicas del ser humano.

El esfuerzo encontró también paralelismos sumamente interesantes en otro aspecto. El zoólogo vienés Otto Storch había descrito, dentro de su especialidad, la rígida motricidad heredada en los animales, o sea el escaso margen de posibilidades de movimiento y su limitada capacidad de aprendizaje para combinarlos. Por ejemplo, ningún caballo que por casualidad queda embridado aprende simplemente a retroceder; ésta es una acción errónea que los caballos temen. Al reducido margen de movimientos animales instintivos o aprendibles, Storch contrapuso la rica «motricidad adquirida» del ser humano, decididamente ilimitada. El hombre es capaz de aprender las más complicadas combinaciones de movimientos en una diversidad verdaderamente infinita, cosa que nos muestran los artistas, los deportistas, los automovilistas y, en general, la práctica profesional. Las decenas de miles de profesiones, trabajos y oficios en que se ocupa la humanidad requieren cada cual manipulaciones distintas y especiales, todas aprendidas, y esto es posible solamente porque no existe la estrecha precisión innata de los movimientos instintivos. Esta opinión de Storch encajaba bien en el esquema antes descrito, donde se situaba al ser humano y al animal, por cierto diferenciados y en marcada oposición, asignándole al animal una conducta y una capacidad sensorial perfectamente precisas, pero restringidas, y al hombre, plasticidad y amplitud conductuales, aunque muy arriesgadas, lo que le obliga a tomar de la naturaleza lo que a él le falta de seguridad innata para adaptarse a la realidad.

En Basilea, Portmann, otro zoólogo, había señalado que la situación especial del hombre como ser que aprende guarda relación con la singularidad del primer año de vida humana, singularidad que debiera calificarse de anomalía si se la compara con los procesos respectivos en la naturaleza, o sea, si se hace de nuevo el paralelo con el animal. Si nos atuviéramos a maduración de los órganos, a capacidad de movimiento, a potencia sensorial, a desarrollo de la facultad de comunicarse y emitir señales específicas, vale decir humanas —el lenguaje—, debiéramos considerar al recién nacido como un producto típico de un parto prematuro. Solamente al cabo del año alcanza cierta capacidad de orientación y de movimiento, empezando a comunicarse con otras personas; todas éstas son facultades que los animales superiores exhiben poco después de su nacimiento y, con frecuencia, a las pocas horas. Dicho de otro modo, esta singularidad del primer año de vida humana —que Portmann llega a describir como un año de vida embrionaria «extrauterina»— indica que, en cuanto a percepción y movimiento, los procesos decisivos de maduración operan durante

un año entero como situaciones de aprendizaje bajo la influencia orientadora del medio circundante. La capacidad de aprendizaje del ser humano y esta influencia orientadora de su medio están, por así decirlo, incluidas en el plan de desarrollo puramente biológico, siendo el niño típica y normalmente (aunque anormalmente en comparación con el animal) sacado del cuerpo materno para ser sometido a dicha influencia. El hombre conserva por muchos años esta docilidad de sus funciones sensoriales, motoras y expresivas. Basándose en esto, el anatomista holandés Bolk ha observado que su edad adulta y, hasta cierto punto, toda su vida, está caracterizada por una notable retención de rasgos de la primera infancia, observación que he adoptado y recomendado en mi Antropología. Todos estos autores podrían concordar en las líneas generales de la concepción ya señalada, de manera que el surgimiento de una nueva orientación en la Antropología filosófica podría resultar una especie de trabajo en equipo imprevisto. En todo caso, ahora ya no parece utópica la idea de preguntarse: ¿No se podrá, basándose en las condiciones biológicas únicas, especiales y privativas del hombre, entender por qué es él un ser cultural? Estos aspectos del asunto parecen esclarecerse o ilustrarse recíprocamente. Por consiguiente, renunciando a opiniones o convicciones metafísicas que descartamos conjuntamente con el dualismo, es posible trazar una imagen del hombre. Si bien la anatomía, la psicología, la lingüística, etc., parecen ocuparse cada una de aspectos parciales de un ser complejo y muy extraordinario, hemos conseguido también cabida para algo así como una ciencia general de la cultura.

Cultura: la naturaleza transformada por la acción del hombre

Bajo este criterio la «esfera cultural» es seguramente, en una primera aproximación, el ámbito natural transformado por el hombre, el nido, por decirlo así, que el hombre se construye en el mundo. Es necesario para su vida, pues le falta la adaptación innata del animal a su medio ambiente. Por eso, la cultura de los pueblos primitivos consiste ante todo en sus armas, sus herramientas, sus chozas, sus animales domésticos, sus huertos, etc., todo lo cual es naturaleza transformada, perfeccionada, naturaleza que, reformada por una actividad inteligente, provee en todas partes los elementos, los recursos técnicos para su propia reestructuración. En el concepto de «naturaleza reformada» entran también la familia y el matrimonio, las ordenacio-

nes sociales, que provienen de lo natural examinado a fondo y organizado como materia. Y, por último, no se exceptúa aquello que en mitología y religión sigue pareciéndole alcanzable al espíritu descifrador de enigmas del hombre.

Todas las sociedades humanas, por sencillas que sean, poseen una interpretación global del mundo y de su propio papel en ese mundo, que en última instancia se refiere a la acción. Es decir, en la medida en que el mundo *se sustrae* a la intervención del hombre, en la medida en que no ofrece asidero a su acción transformadora y creadora de utilidad, o sea, en sus estados invariables, el mundo es *interpretado* en cierto sentido, asociando a estas interpretaciones series de actos que pueden ser simbólicos. Por lo tanto, una filosofía o concepción del mundo o mitología aparece como interpretación del sentido de *los estados del mundo no susceptibles de modificación*, convirtiéndose esas interpretaciones en *motivos* para actos que serán ante todo de culto o rituales ante ese componente del mundo al cual es preciso resignarse, como ante la muerte. Este aspecto de la cultura puede relacionarse también con el hombre como ser activo, y así, de acuerdo con esta idea, podemos insertar en nuestro esquema el conjunto completo de etnología y ciencia de la cultura, prehistoria y etnografía. La precitada Antropología cultural confirma plenamente nuestra hipótesis, pues el resultado asombroso de este polifacético estudio de la cultura, practicado con tanto éxito en América, consiste en que nos da una imagen perfectamente clara de la extraordinaria plasticidad humana. Si utilizándola revisamos un par de docenas de culturas foráneas, llegaremos al sencillo enunciado: «No hay nada que no hubiera». Ése es, como quien dice, el producto abstracto de esta investigación cultural, si se realiza la conveniente extensión de la hipótesis instintiva y de la falta de fijación del hombre, como asimismo de la energía, riqueza, variedad y fantasía de su acción. Cada una de las miles de culturas primitivas representan un mundo típico, infundible, y no es fácil hacer afirmaciones sobre constantes innatas que excedan lo más general. La fluidez de la vida pulsional del hombre, la vivacidad de su fantasía, la variedad de circunstancias externas frente a las cuales reacciona cada vez, todo esto produce una vegetación tan exuberante que a cada paso se abren mundos nuevos. Como ejemplo accesible y sencillo, se puede indicar el libro de H. Schelsky *Sociología de la sexualidad*, en el que el autor argumenta antropológicamente, relacionando la variedad de las instituciones, la desconcertante y contradictoria abundancia de costumbres en este terreno con la falta de fijación del ser humano, con el carácter desbordante de su

vida pulsional. Parece como si uno de los poderes principales de la cultura humana consistiera en sacarles provecho, bajo el apremio de la necesidad, a las circunstancias naturales originarias encontradas. La cultura humana consiste además, esencialmente, en ordenar y *estabilizar*. Aun a riesgo de pasar por excéntrico, uno intenta encontrar algo de estabilidad y de orden en el caos al parecer siempre dispuesto en el corazón del hombre, esforzándose por salvar a través del tiempo algo de previsibilidad y continuidad. De ello se desprende ostensiblemente un segundo gran tema del concepto de cultura encuadrado también en la hipótesis de la cual partí.

El sentido de las instituciones sociales

Tocamos ahora un tema muy serio. Nietzsche habló una vez del hombre como del animal no fijado. La expresión es alarmante; significa que no existen en ese animal peculiar fijaciones concluyentes, que de por sí es un ser inestable, propenso al estado caótico, a la degeneración. Los mitos antiguos, que siempre mencionan a los dioses imponiendo al caos un orden universal, se referían a la predisposición humana a lo caótico. El estudio comparativo de la cultura y la Antropología cultural nos proporciona un resultado importantísimo: revela la inventiva y el ingenio increíbles del hombre empleados desde tiempos inmemoriales para mantener, en las condiciones más arduas e inclusive a costa de una parcialidad tremenda, instituciones y costumbres que sirvan de base para un entendimiento y como garantía de confianza mutua y de un orden no cuestionable ya. De modo que la complejidad, la parcialidad y a menudo la rareza de las instituciones humanas se pueden explicar si concebimos al hombre como el ser abandonado por los instintos. Si el hombre está abierto al mundo, si su conducta está determinada por los sucesos externos, por los nuevos datos; si el alcance instintivo es pobre e inseguro, entonces la facilidad para extraviarse pasa a constituir uno de sus rasgos principales. Se sabe que la instancia que fija al hombre directivas y puntos de estabilización es lo denominado con la palabra *moral*, cuyo designio consiste en garantizar la seguridad e inmutabilidad de las relaciones sobre una base de confianza mutua. Ya se ha mostrado que las *instituciones* de una sociedad, sus organizaciones, leyes y estilos de conducta —las formas permanentes de cooperación existentes como sistemas económico, político, social, religioso— hacen de refuerzos exteriores, de piezas de unión entre los hombres, que aseguran el lado interno de

la moral. El interior humano es un terreno demasiado escabroso para aventurarse en él. Toda la historia humana y la historia de la cultura demuestran la variabilidad de las instituciones que son apoyo y asidero externo. Pero es de suma importancia que esta variación sea paulatina. Cuando se destruyen las instituciones de un pueblo se libera toda la inseguridad elemental, la tendencia que hay en el ser humano a la degeneración y al caos. Esto lo hemos observado más de una vez, como también la analogía oculta, pero no menos inquietante, con las manifestaciones de decadencia en los pueblos primitivos, cuando los invadió la civilización europea con dinero, licores y escuelas, alterando sus normas tradicionales.

En los siglos XVIII y XIX hubo concepciones más bien idealistas del hombre, cuyo prestigio difícilmente puede desvincularse del respaldo que le ofrecía una tradición social secular, no perturbada en lo esencial, que aseguraba la buena fe de semejante optimismo. Hoy esas concepciones nos parecen ingenuas, irreales y antipolíticas.

Los confines de esta nueva Antropología se han extendido mucho, lo que en definitiva se debe a las circunstancias que anoto a continuación. Como traté de demostrarlo, se ha conseguido aunar otra vez el enfoque biológico con el de la historia de la cultura y de las ciencias culturales en general. Al desprenderse del esquema dualista y de la metafísica, la concepción del hombre como ser activo parece útil y fructífera, pues la acción es, por una parte, actividad de un organismo —de un organismo inteligente— y, por otra parte, efectúa algo en el mundo, introduce un cambio, le otorga finalidad, interviene. Así se establece la vía de enlace en que finalmente se encuentran los enfoques biológico y científico-cultural del hombre. La imagen resultante no contradice, al menos ostensiblemente, las experiencias poco inofensivas que la humanidad ha estado haciendo consigo misma siempre y especialmente en las últimas décadas. Además, la Antropología está cerca de la experiencia, no es dogmática, está abierta a los conocimientos nuevos no sólo en su aspecto empírico y filosófico ya expuesto, sino también a los de las ciencias especiales. A decir verdad, solamente en esta forma se ha podido reimportar el adelanto logrado por los americanos en las últimas décadas en materia de investigación cultural, progreso que fue esencialmente metódico y consistió en la atención imparcial a las múltiples facetas del objeto.

Estamos viviendo en una época en que el dominio de la naturaleza por el hombre plantea pocos problemas. Ha alcanzado una efectividad que ni siquiera en sus utopías pudieron imaginar cabalmente los siglos anteriores, una perfección que nos pone en el «apuro de la

riqueza». Como se señala bajo la voz «energía atómica», las dificultades que se oponen al dominio pleno de la naturaleza son ahora de orden más moral que técnico. Pero al mismo tiempo la proliferación de la especie humana, con índices de brusco crecimiento demográfico, ha llegado a constituir un problema de primera magnitud. Se puede decir que el hombre está empezando a desplazar a la naturaleza; por consiguiente, volverá los ojos hacia sí mismo, inquirirá acerca de sí mismo. He aquí otro ejemplo sorprendente de una coincidencia que siempre se puede observar: los progresos en el mundo exterior traen aparejadas tentativas por alcanzar igual nivel de dominio espiritual por reactualizar la formulación de los problemas.

2. DE LA ESENCIA DE LA EXPERIENCIA

I

Estimación diferente de la experiencia

Cuando calificamos a un individuo de pedagogo, político, soldado o marino «experimentado», estamos aplicándole la calificación máxima en esos rubros y es difícil hallarle un título más alto. Pedagogo o soldado «genial» ya sería exagerado, porque la palabra «genial» expresa una cualidad o capacidad incomparable, muy poco frecuente y casi mágica, que roza las ideas de facilidad y don natural; y porque además parece destinada al ámbito puramente espiritual, casi exclusivamente artístico. Con la palabra «experiencia», en cambio, se designa la elaboración en detalle y el dominio en todos sus aspectos de esferas vitales ricas en contenido y polifacéticas.

Este era también el matiz de la correspondiente voz griega, *Empeiria*. Las palabras griegas *Empeiria*, *Techne* (destreza) y *Episteme* (conocimiento) indicaban práctica de muchos años, habilidad, competencia, eficiencia probada y perspicacia. Eso lo expresa también el vocablo experiencia, cuyo significado se extiende más allá de la especialización y llega hasta la experiencia en general, la experiencia de la vida. Una persona de este tipo no se ve avasallada por las múltiples exigencias que la vida nos impone normal o sorpresivamente, sino que está a la altura de ellas, y hace frente a todas las situaciones con igual decisión, inequívoca en cuanto a voluntad, y versátil en cuanto a ejecución, como procede el técnico sobresaliente en su ramo. Poseer experiencia de la vida en este sentido es infrecuente e importante, especialmente en tiempos civilizados, en que la fácil satisfacción de las necesidades esenciales hace superfluo el desarrollo de las fuerzas elementales robustecidas por los obstáculos.

mismo, escapan a la falta de interés general con que se consideran las ideas y se las olvida.

La eterna revolución contra la condición de criatura destinada a la ruda necesidad y los deberes penosos: esa eterna revolución de la cual el ser humano sale cada vez más espontáneo y temible, no habrá terminado mientras algunos grupos selectos y «minorías creadoras» no acepten el desafío poco común que hay en ese resultado lógico e imperativo, pero insensato: la tendencia a vivir bien sobre la faz de la tierra.

Desde que la civilización tomó este rumbo, el hombre está experimentando consigo mismo en un terreno donde jamás lo hiciera antes. Al tratar de sustraerse al yugo de las circunstancias, se entrega a algo que todavía no conoce bien y acerca de lo cual tiene las opiniones más frívolamente optimistas. Es decir, se entrega a sí mismo.

5. HOMBRE E INSTITUCIONES

A partir de Max Scheler, la Antropología filosófica se basó ante todo en enunciados generales acerca del hombre concebido en abstracto, pero ganó en claridad al comprobarse muchas comparaciones del ser humano con el animal. Éste sirvió, por decirlo así, de telón de fondo contra el cual se destacaba eficazmente la figura del hombre. Se estableció así con seguridad su situación única en el reino animado y, de acuerdo con una convicción más antigua y más honrosa, la diferencia específica recayó en el *espíritu*.

Pero al hacerlo la interpretación de Scheler, novedosa y dinámica en todos sus detalles, volvió a una problemática rígida y dual cuyo escaso provecho para nuevas indagaciones se había evidenciado ya desde Descartes: a un dualismo cuerpo-espíritu. Para progresar en Antropología, era preciso atacar este esquema. El arte de la investigación científica consiste a menudo en una especie de estrategia, la de prescindir deliberadamente de temas que se han revelado infecundos y que no se piensa plantear. Es preciso distribuir de nuevo las prioridades de planteamiento y dar la espalda a esas fórmulas estereotipadas. Yo he tratado de sacar este problema del espíritu de su soberanía subjetiva para incorporarlo a otro contexto donde pudiera estudiarse, por así decirlo, como predicado, esto es, en alguna forma correlativa, lo que se torna posible refiriendo los enunciados no al espíritu, sino a la conducta inteligente del hombre.

En efecto, recurriendo a describir lo estudiado objetivamente se puede demostrar que, en vista de su constitución biológica, el hombre no podría conservarse dentro de la naturaleza tal como ésta es, cruda, de primera mano; sino que debe vivir de la *transformación* —de la modificación práctica, efectiva— de cualquier realidad natural con la que se encuentre. Su actividad inteligente tiende a la modificación constructiva del mundo exterior, a causa de su insuficiencia orgánica. Así, por ejemplo, debe fabricar y elaborar él mismo las armas que le están negadas orgánicamente o, si se abre paso en regiones heladas, envolverse en la piel que a él no le crece.

Al tratar este punto, se recomienda tomar en cuenta que los pensamientos sencillos, que uno cree haber asimilado en el acto, merecen una consideración más detenida, porque la hipótesis implica varias cosas.

En primer lugar, explica por qué la especie humana puede estar en el mundo entero, mucho más propagada que cualquier especie animal. Receptivo al mundo pero pobre en instintos, desprovisto de recursos orgánicos, el hombre vive de su actividad inteligente, esto es, de la modificación de *cualesquiera* circunstancias naturales dadas, para adecuarlas a sus fines; vive, pues, hasta en el linde de estepas y desiertos que ya nada brindan a su fantasía y su habilidad. En segundo lugar, los problemas del espíritu se plantearon en forma predicativa; se habló de *conducta* inteligente, se habló del lugar. El espíritu no fue considerado sujeto respecto del cual debieran hacerse afirmaciones. En tercer lugar, por la sencillez de sus premisas esta hipótesis correspondía a los estados iniciales de la cultura humana, a los antecedentes prehistóricos. Y por último, permite ampliar los contenidos sin variar fundamentalmente el esquema. Porque a una Antropología filosófica no ha de faltarle qué decir, si se le recuerdan los últimos experimentos en el espacio exterior, la ocupación de espacios extraterrestres y las incursiones más allá del campo gravitacional: la filosofía tiene que pronunciarse acerca de ellos.

La función de descarga de las instituciones

Ya en el terreno de las investigaciones científicas de la cultura y dejando atrás las observaciones más sencillas, pronto debía presentarse una problemática conocida, a saber: la del derecho, la moral, la familia, el Estado; es decir, esa temática que Hegel tratara bajo el concepto de «espíritu objetivo». También ésta fue una formulación subjetivante, por ser el espíritu sujeto de todos los enunciados posibles; de modo que dentro de la nueva hipótesis mencionada no se podía emprender cosa alguna.

En cambio, parecía prometer concebir a los individuos abstractos de la Antropología en relaciones mutuas, dejándolos actuar unos con respecto a otros o reaccionando según las circunstancias. Entonces, en su comportamiento mutuo se decantarían y consolidarían determinadas formas o reglas, que podríamos llamar modelos conductuales rígidos. De esta manera se podrían distinguir como modelos las relaciones —jurídicas, de propiedad o de dominio—, y el tema *instituciones* reemplazaría al tema «espíritu objetivo».

Se observaron así cosas que por otro medio no hubiesen salido a luz. Se tuvo, ante todo, una visión impresionante de una de las características humanas más importantes: la reducción e inestabilización de la vida instintiva, la plasticidad y fluidez de las clases de instintos. Para establecer el nexo entre esta indefinición e imposibilidad de predicción de la conducta humana en materia de instintos y las instituciones, prefiero citar la breve fórmula de Ilse Schwidetzki en la voz «Antropología» de la enciclopedia Fischer: «En el hombre los instintos no determinan, como en el animal, distintos procesos conductuales fijos. En vez de esto, de la multiplicidad de posibles modos de conducta humanos cada cultura extrae ciertas variables y las erige en *modelos conductuales* aprobados por la sociedad y obligatorios para todos los individuos que la componen. Esos modelos conductuales civilizados, o *instituciones*, liberan al individuo de un exceso de decisiones, constituyen una guía para las innumerables impresiones y excitaciones que inundan al ser humano abierto al mundo».

Desde estos puntos de vista, las instituciones aparecen como las formas de superar tareas o circunstancias de importancia vital, así como la reproducción, la defensa o la nutrición requieren una cooperación organizada y permanente. Por el otro lado, aparecen como los poderes *estabilizadores*: son las formas que un ser inseguro e inestable por naturaleza, recargado afectivamente, encuentra para soportarse, algo en que puede confiar sea en sí mismo o en los demás. Por una parte, en estas instituciones se enfocan y persiguen en común los objetivos de la vida; por la otra, los individuos se orientan en ella hacia certezas definitivas sobre qué hacer y qué no hacer, con extraordinaria ventaja de estabilizar también su vida interior, de manera que evitan en cada oportunidad entrar en conflicto afectivo u obligarse a tomar decisiones fundamentales.

Ahora bien, una institución como la propiedad o el matrimonio le resulta al individuo un modelo suprapersonal que se le presenta y al cual se somete. En otros casos, ingresa en una institución de su oficio, en una oficina, en una fábrica, consciente de que ella ha existido por mucho tiempo y que seguirá existiendo aparte del cambio de sus integrantes. Esta temática conduce a consideraciones interesantísimas y complejas, si se quiere entender en detalle cómo se convierten las acciones humanas en algo así como autoprescripciones y luego cómo se consolidan en una reglamentación objetiva, superpuesta a ellas, que el individuo encuentra ya vigente.

Para resumir podemos decir que las formas en que los individuos conviven o colaboran, las formas en que se manifiesta la autoridad o

el contacto con lo sobrenatural, cristalizan en estructuras con peso propio —las *instituciones*— que terminan por adquirir algo así como autonomía respecto de las personas. Por regla general se puede predecir con bastante seguridad la conducta del individuo, si se conoce su ubicación dentro del conjunto social, si se sabe cuáles instituciones lo encauzan. Las exigencias de la profesión y la familia, del Estado o de las asociaciones a que se pertenece no solamente rigen nuestra conducta, afectan hasta nuestro sentido de los valores y nuestras decisiones voluntarias, los cuales prosiguen sin restricciones ni dudas —en forma espontánea, es decir, lógicamente—, sin que se nos ocurra otra posibilidad, con la fuerza persuasiva de lo natural. Referido al interior del individuo, eso representa la *bienfaisante certitude*, la bienhechora certidumbre o seguridad que constituye un alivio de importancia vital, porque esta infraestructura de hábitos internos y externos permite dedicar las energías anímicas a cosas más elevadas dejándolas disponibles para iniciativas propiamente *personales*, únicas y novedosas. En Antropología, el concepto de *personalidad* sólo puede pensarse en íntima relación con las instituciones que son las únicas que le ofrecen posibilidad de un desarrollo más refinado. Sin embargo, por personalidad no entiendo yo la soberbia exaltación de sí mismo de quienes someten en demasía a la disciplina, en realidad extraordinariamente opresora, de las grandes sociedades industriales. Quiero decir que, si bien las instituciones nos simplifican en cierto modo —acuñando y tipificando, no sólo nuestra conducta, sino también nuestro pensamiento y nuestra sensibilidad—, nos permiten reservar energías para ser una individualidad original en su medio, o sea, para actuar aportando mucho, con inventiva, con provecho. Quien quiera ser una personalidad no sólo dentro de su medio, sino en todos los medios, sólo está destinado a fracasar.

Avancemos un paso más, preguntando qué ocurre exactamente cuando se desintegran o trastornan las instituciones. Esto sucede en cada catástrofe histórica, en las revoluciones o derrumbes de estructuras estatales, de las organizaciones sociales o culturas enteras, como asimismo cuando culturas agresivas intervienen en otras más pacíficas. El efecto inmediato consiste en una *privación de la seguridad* de los individuos afectados, y ese efecto llega hasta lo más profundo: la desorientación altera los centros morales y espirituales, porque ahí está anclada la certeza de lo evidente. Así, afectado hasta los estratos esenciales, la desorientación obliga a los individuos a improvisar, a tomar decisiones sin quererlo o a lanzarse a ciegas en lo desconocido; posiblemente también a aferrarse a toda costa a algunos princi-

pios, para al menos salir a flote. Se agrega a ello la transformación afectiva de la inseguridad en angustia, en terquedad o en excitabilidad.

Todo esto recarga de control y esfuerzo resolutivo *esos estratos* del hombre donde se requiere vivir libre de conflictos, contactos facilitados por lo ya convenido, para ser capaz de encarar situaciones más valiosas. En suma, las dislocaciones en los individuos causadas por el derrumbe de sus instituciones se traducen en primitivización; su conducta recuerda los arduos esfuerzos de los sordomudos por entender. En la literatura moderna —sobre todo en la inglesa muy reciente—, hallamos por doquier una yuxtaposición de situaciones y afectos primitivos con cúmulos de reflexiones rebuscadas; también en la pintura hay esencialmente lo que Vico llamó «barbarie de la reflexión».

Desde hace muchas décadas, se ha tenido sobrada oportunidad de realizar tales experiencias en uno mismo y en experimentos masivos. Como otros de mi edad, he presenciado dos guerras, tres revoluciones y cuatro formas de Estado; y si a estas experiencias se añaden el arte y la literatura de la época, entonces ya conoce uno todas las posibilidades de deformación afectiva, desde la rigidez hasta la acomodación excesiva y el desequilibrio, desde el odio hasta el desprecio, desde la incredulidad hasta la fe ciega. También se concibe, como reacción honrosa, la necesidad e incluso la conveniencia de esa generalizada vuelta repentina a lo fácil de entender, a lo real y directamente representable, como muestra ahora la juventud.

Mas, para generalizar de nuevo, digamos que tales catástrofes sólo se han destacado a manera de cúspides en un decurso constante, ininterrumpido, que lleva dos siglos de duración y que va paralelo con el proceso mundial de industrialización, proceso que por cierto ha vuelto a definir, ha transformado o desterrado, ha destruido y desintegrado —con mayor o menor lentitud, pero igualmente a fondo— todos los moldes de vida, los ideales y criterios del mundo altamente civilizado anterior a la industrialización. Por eso, se advierte más fácilmente allí donde no se oponen al cambio resistencias masivas; es decir, en el arte y la literatura, ámbitos en los que se demolieron en pocos años normas de creación que habían regido por siglos, después de lo cual se recommenzó en todas partes, debiendo buscar cada uno su propio abecedario. El primitivismo de estas creaciones fue innegable; se continúa con él y se mantiene, así como los soldados de Castro no se cortan la barba que usaban en la selva, y todos conocemos la desorientación e indecisión del público respecto de ese arte. También en los cuadros y las obras literarias —las de Kafka, por ejemplo— se hace

evidente la pérdida del equilibrio y el tambaleo de los centros de gravedad; todo eso tiene su carácter de necesidad y su lógica intrínseca.

Así también llegó a su fin, tras 5.000 años de duración, la era de los reyes. Su sistema de instituciones, su ética, se demostraron incompatibles con las condiciones de la sociedad industrial, en la que se puede practicar cualquier ética –inclusive la del humanitarismo más elevado–, excepto la de la lucha del hombre contra el hombre y, por ende, tampoco la de la nobleza. Cada sector de la vida está variando a fondo su organización. Naturalmente, tampoco las ciencias escapan a los efectos de este prolongado trastorno. Así, por ejemplo, algo extraordinario –de lo que casi no nos dimos cuenta–, sucedió al ser desalojada la racionalidad de la filosofía, que fuera su asilo durante 2.000 años. Puede ser que hoy la racionalidad haya emigrado al proceso industrial o a algunos escritores, tal como se tiene la impresión de que el escepticismo y el estoicismo –esas grandes corrientes antiguas– están esperando en vano su Renacimiento en la filosofía. Mejor que se hubiera quedado con Gottfried Benn.

Pero con estas observaciones, necesariamente sólo indicativas, he adelantado en mi tema y por el momento voy a dejar de lado la cuestión –muy dudosa y digna de meditarse, tratada casi únicamente por los poetas anglosajones contemporáneos– de si esta desorientación sin límites no obligará algún día a callar acerca de todos los problemas más elevados, pensamiento que resuena constantemente en Samuel Beckett.

Exageración de la subjetividad

Prefiero continuar estas reflexiones preguntando qué efecto ejerce la destrucción de las instituciones –lenta, gradual o repentina, catastrófica– sobre las distintas personas que se regían por ellas; y la respuesta es indudable: el *subjetivismo*. De ningún modo quiero dar a entender con esto algo así como egoísmo o egocentrismo –en el sentido corriente–, pero sí un apego tal a sí mismo que, de buenas a primeras y directamente, el individuo vive sus apropiaciones casuales, las convicciones e ideas que él se forma y las reacciones de su propia sensibilidad, como si tuviesen transcendencia más allá de su persona. Desamparado por las instituciones y devuelto a sí mismo, no puede reaccionar de otro modo que atribuyéndole validez general a lo que ha quedado de su vida interior; y esto se manifiesta hoy de un modo

natural, casi convincente en su ingenuidad. Paralelamente, corre una pretensión igualmente directa de exteriorizar lo que Benn llamó «ponderación personal». No deseo que se vea en estas consideraciones indicio alguno de ironía; sólo quisiera llamar la atención hacia este desbordamiento de la pretensión de importancia del subjetivismo, consecuencia del empobrecimiento institucional y de la confusión de normas –al igual que la indefensión y susceptibilidad de los mismos individuos–. Nunca como ahora estuvieron las personas más decididamente reducidas a las escasas reservas de sus eventuales cualidades anteriores; nunca se recurrió tanto a dichas reservas ni se estuvo, por ende, en peor situación a este respecto. Es natural que el estado de cosas aquí decrito se evidencie con mayor claridad en las esferas propiamente intelectuales, artísticas y literarias, pero creo lícito afirmarlo en general. Las susceptibilidades y los roces subjetivos se neutralizan en las instituciones que funcionan bien, porque la gente se pone de acuerdo a base de las cosas; mas si desaparecen, de ningún modo son reemplazables por la llamada discusión abierta. Resulta así la paradoja de que, mientras mayor uso hacen los individuos de la libertad fundamental de expresar sus opiniones –o sea, de exhibir sin ambages su subjetivismo–, menos contacto genuino se produce. Por el contrario, si se quiere mantener este contacto, es preciso llevar la discusión a cuestiones secundarias; la comunicación se produce cuando se elude lo esencial, y justamente por eso fracasa de nuevo: Ionesco, exagerando la situación hasta hacerla grotesca, la expresa, sin embargo, con exactitud.

Quiero ahora volver a los problemas generales y acercarme a la conclusión de mis explicaciones. La tesis que aquí he defendido –que la exaltación de la subjetividad es, como si dijéramos, el precipitado por evaporación del elemento institucional, no existiendo institucionalización de lo subjetivo–, después de exponerla en un libro en 1956, fue impugnada por Helmut Schelsky, quien sostenía que hay también instituciones secundarias de esta clase –reorganizaciones, por así decirlo–, cuyo propósito sería hacer fructífera esa subjetividad inestable, versátil e inconsecuente. Ahora creo que él tiene razón y que de allí pueden derivar aclaraciones interesantes. Por ejemplo, en el arte plástico de nuestros días sin duda han desaparecido las reglas anteriores que limitaban esa rama artística. Ya no hay ideales cuya validez evidente pueda el artista dar por existente en él mismo y en el público y que el arte deba reconocer y hacer realidad; no hay ninguna sociedad dominante que los cultive como manifestación o emanación, ni reglas facultativas mantenidas por largo tiempo y enriquecidas por

muchas generaciones; ya no existe el *oficio*, ni el deseo de servir. Todo eso ha desaparecido. En su reemplazo se ha desencadenado desde hace décadas una lluvia de ocurrencias e invenciones. Toda ocurrencia es subjetiva y, por lo tanto, de un valor estético puramente casual y a menudo chocante para cualquiera que no sea su autor. Este mundo, inconsciente en alto grado, está sostenido y afirmado por una armazón de instituciones surgidas muy recientemente (50 años atrás aún no existían), algo así como una logia intercontinental establecida entre Nueva York, París y Londres, en la cual cooperan tratantes en arte, aficionados, directores de museos, coleccionistas especuladores, empresarios de exposiciones, críticos de arte, editores, etc.; es decir, un círculo excitante, donde literalmente todas las pasiones humanas encuentran oportunidad. Por consiguiente, yo diría: que ya hay una institucionalización secundaria del subjetivismo, basada, desde luego, en que la posesión de obras de arte no indica riqueza, sino que *es* riqueza. Así se explica que algunas tendencias artísticas nacidas hace décadas de la desintegración de tradiciones y de la liberación irrestricta de la subjetividad, hayan llegado a ser hoy entidades de alcance mundial con un despliegue enteramente capitalista, de una insolencia inaudita, simplemente, porque la adquisición de originales de artistas importantes le está vedada a las personas sin muchos recursos.

Las ideas y las instituciones

Para terminar, voy a desarrollar otro argumento que deben conocer los intelectuales jóvenes, porque contradice sus concepciones. Mi tesis es que los sistemas de ideas de toda índole deben su estabilidad y su validez perdurables —inclusive su probabilidad de sobrevivir— a las instituciones en que están incorporadas. Dicho de otro modo, una conexión de pensamientos como tal, un conjunto de ideas, puede propagarse, gracias a su autoevidencia, siempre que responda a las necesidades de una época y de una cultura, pero no puede mantenerse por sus propios medios. Su idealidad tiene legitimidad en cuanto sistema jurídico y suma de normas y tradiciones jurídicas. Este conjunto legal tiene realidad como sistema estable, o sea, vigencia real, en las instancias de la vida jurídica: tribunales, autoridades administrativas, procuradurías, Facultades de Derecho, proyectos de ley parlamentarios y sección legal de las empresas industriales. Ahí reside el derecho como un conglomerado operante que se va perfeccionando y al que es posible servir sin tener que maniobrar en el movedizo terreno de lo subje-

tivo. Si se suprimieran dichas instituciones, seguramente subsistiría en el ser humano el sentido de justicia, pero como una entidad indigna de confianza, meramente afectiva y con pocos medios de expresarse. En materia de religión, la historia de las sectas ilustra sobradamente lo efímero de movimientos entusiastas, que existieron en su ambiente sólo por el testimonio y el poder de persecución de sus fundadores y no consiguieron constituir iglesias.

Agreguemos otro ejemplo: las numerosas ideologías socialistas que compitieron en Francia en la primera mitad del siglo XIX —la de Fourier, la de Proudhon, etc.— sólo alcanzaron la notoriedad que dispensa la literatura, a diferencia del marxismo, que de antemano apareció en Alemania como partido organizado y disciplinado.

En Alemania esto ha sido contradicho, seguramente por evidencias muy arraigadas; mas a un sociólogo no se le escapa que las ideas tienen pocas probabilidades de imponerse por sí solas. Requieren individuos que se empeñen en propagarlas, que les ayuden a abrirse paso y que a su vez coordinen entre ellos este trabajo. El mero intercambio literario entre escritor y lector sólo tiene una importancia secundaria. Hacer ver que las ideas de Rousseau o de Voltaire «se habrían divulgado en Francia» y finalmente habrían «conducido a la Revolución», es irreal, es fomentar el error. ¡Como si las fuerzas verdaderamente actuantes en la historia fuesen los escritores! Es preciso buscar siempre las asociaciones concretas que se propusieron difundir ciertas ideas, imponerlas y demostrarlas. En el caso de nuestro ejemplo, fueron los clubes repartidos por toda Francia y bien coordinados por activistas burgueses extremistas, de quienes en algunos casos —como en Dijon— sabemos hasta el nombre, oficio y modo de operar. Las ideas no solamente se comentan: son difundidas; sólo tienen eficacia cuando se trabaja en pro de ellas; movilizan a los individuos solamente cuando son apoyadas por otros individuos, y en este caso concreto por estos círculos detectables. No hay teoría más falsa y descarriadora que la hegeliana del autodinamismo de la idea, que sin duda favoreció considerablemente la propensión de los alemanes a vincular idealismo con irrealidad. Una filosofía empírica como la aquí expuesta —si toma la palabra experiencia en sentido exigente— llega también a conclusiones prácticas, y en último término éticas, como ésta, por ejemplo: no importa tanto discutir las ideas, como ayudarles a adquirir una legitimidad merecida y duradera.

6. SOBRE CULTURA, NATURALEZA Y NATURALIDAD

La «naturalidad» de lo cultural

Hace ya varios años, resumí ciertas concepciones antropológicas en la fórmula de que el hombre es por naturaleza un ser cultural. Esta tesis es correcta ante todo en el sentido material; la confirma cada nuevo hallazgo de fósil con parecido humano de los períodos prehistóricos más antiguos, y su condición antropomórfica puede estimarse como indudable sólo a base de otros restos culturales del mismo período, como huellas de fuego o herramientas de piedra. Por esta razón, la noticia inconfirmada, que dio una vez el profesor sudafricano Dart, de que la especie *Australopithecus prometheus* había usado el fuego, habría sido decisiva para establecer con certeza la condición humana de esos enigmáticos primates que vivieron en el umbral de la época terciaria. Sea como fuere, al ser humano lo conocemos solamente en posesión de bienes culturales que, por muy rudimentario que sea el estado en que los hallemos, son empero tan importantes que sin ellos la existencia del hombre sería inconcebible. Por eso, la distinción tomada al pie de la letra entre hombre primitivo y hombre cultural es imprecisa y falsa. Hay y ha habido únicamente humanidad cultural, claro que con diferencias muy grandes en cuanto a patrimonio cultural.

Pues bien, entre los grandes enigmas de esta cultura natural se encuentra en primer lugar la increíble diversidad de las estructuras formadas en cada ocasión. Sólo desde hace algunas décadas de estudios de Antropología cultural estamos informados, pero ahora a fondo, de la gama enormemente variada de instituciones, valores, decisiones fundamentales y consecuencias. Gran parte del trabajo de Rothacker fue dedicado a verificar que el modo de vida de una cultura y la configuración de intereses resultante —explicación de la realidad, concepción del mundo y lenguaje— son recíprocamente indicativos. Fue necesario además todo su esfuerzo para poner al descubierto un