

LA OTRA VÍA (Ciencia y razón antropológica)

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Carmelo Lisón Tolosana *

Al Dr. F. R. García Fernández

*De las operaciones del espíritu, la menos
frecuente es la razón*

FENELON

Aunque ciencia y científico cobraron un significado técnico en el siglo XIX fue en las primeras décadas del siglo XVII cuando se originó un profundo cambio en el concepto de ciencia; al erigir a la matemática como la única forma científica se produjo una tensión —que creció con el tiempo— entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu que obligó a repensar el modo epistemológico y metodológico en la investigación de lo humano. El lenguaje primario de los cosmólogos, astrónomos y astrofísicos es matemático y las relaciones y procesos que exploran y tantean son matemáticos, universo teórico que, posiblemente, ni siquiera doscientos expertos pueden comprender en plenitud. Pero en realidad, y esto es importante, esta visión matemática del cosmos vino precedida por una razón práctica tan dinámica como extendida: la técnica en la navegación de las enormes *naos* portuguesas, las cuentas en los negocios bancarios de italianos y alemanes, la burocracia de los nacientes estados, la recaudación de impuestos y también la composición musical y hasta la perspectiva en arquitectura y pintura (F. Brunelleschi, 1377/1466; T. G. Masaccio, 1401/1428; Piero della Francesca, 1410?/1498, la Academia de Florencia), etc. prueban que había más mentes en la Europa occidental de los siglos XV y XVI que pensaban matemáticamente que en el resto del mundo. Las

* Sesión del día 30 de noviembre de 2004.

exploraciones y colonizaciones fueron, en parte, consecuencia de este hecho, y el bienestar actual también.

La ciencia desde Galileo, Descartes y Newton se ha ido extendiendo, paulatinamente, a virtualmente todas culturas; su epistemología no ha variado por la participación en su hacer de rusos, italianos, alemanes, norteamericanos, hombres o mujeres que participaron en la fisión del átomo; la ciencia presume de ser para todos igual, no cambia en el espacio ni con el tiempo y se impone en las más remotas culturas. Ciertamente, pero las grandes elaboraciones humanas no son nunca tan precisas y claras, esto es, tan cartesianas en la realidad. Si las funciones cognitivas humanas son las mismas en todas partes y si la ciencia es ecuménica ¿por qué con las mismas premisas no se alcanzan siempre los mismos resultados? ¿a qué se debe la existencia de creencias contradictorias, clasificaciones de la realidad tan dispares y prácticas tan diferentes? ¿Por qué algunas formulaciones netamente científicas son rechazadas por amplios sectores de una sociedad tan técnica como la norteamericana? ¿Es en realidad la ciencia tan puramente científica? ¿Son objetivos los sistemas conceptuales y los presupuestos de las ciencias duras o vienen teñidos por intereses e ideología? La tensión entre estos dos modos científicos complementarios es el foco de estas líneas.

I

Este paradigma científico sistematiza, a un nivel generalizante, las proposiciones generales cuantificables y las regularidades de los principios físicos por medio de esquemas clasificatorios que ordenan la mecánica del mundo natural; los cálculos y taxonomías tienen como fin el conocimiento y dominio de las leyes de la naturaleza. La *Déesse Raison* preside toda especulación científica, privilegia la deducción lógico-formal y da prioridad a las concepciones teóricas. El racionalismo en su versión fuerte mantiene que el conocimiento cierto y seguro tiene su razón de ser en formulaciones *a priori*, en la pura razón, incluso antes de ser verificado empíricamente; predice el descubrimiento de los principios físicos que rigen los fenómenos naturales deduciéndolos de axiomas generales autoevidentes. La existencia de agujeros negros se comprobó *a posteriori* después de haberla deducido teóricamente. La deducción es el modo de la ciencia, la matemática la vía regia para llegar a la verdad.

La ciencia es la medida de todo; el *masterplot* de la ciencia ha proporcionado la mejor teoría del universo y de nuestro mundo físico lo que se ha traducido en el innegable progreso tecnológico y en el control de la naturaleza. El paradigma físico del mundo con sus predicciones y explicaciones causales es el único

serio, objetivo y científico. Son estos los módulos científicos que llevan a los viajes espaciales y a las teorías de la expansión infinita, de las cuerdas de diez dimensiones, de los agujeros negros, de los sistemas dinámicos no lineales, de las pulsiones cuánticas o de la busca de la teoría del todo. Los astrónomos nos dicen que los electrones pueden viajar de A a C sin pasar por B y que pueden existir en varios lugares a la vez, que la tierra es más antigua que el universo cuya frontera han detectado a una distancia de noventa billones de trillones de millas al captar luz creada hace catorce billones de años, en los primeros momentos del Big Bang. ¿Λογος ο μυθ ος?

Pero hay algo más; no son raros los científicos que mantienen que la concepción física del cosmos abarca también a la vida humana, que todos los sucesos y estados del ámbito humano, incluida la mente, se explican o explicarán en términos de las categorías y leyes de la física; creen que los pensamientos, intenciones y deseos obedecen a procesos neurobiológicos, que la ética tiene que ser biologizada a lo E. O. Wilson, que somos simplemente y en definitiva vehículos de genes a lo R. Dawkins. El científico quiere conocer todo, sin límites ni cortapisas; en este esquema científico las matemáticas ocupan el peldaño más elevado en cuanto a verdad y objetividad y el último las disciplinas sociales. La mayoría de matemáticos científicos aseveran además que la verdad matemática es eterna, que no sufre el cambio; más aun, que el creador del cosmos es un matemático y que el universo está gobernado por ecuaciones matemáticas. Lo cierto es que esta cultura técnico-científica hunde sus raíces en Galileo, Descartes y Newton.

Fue Galileo Galilei (1564-1642) el que con su física matemática y con su mecánica planetaria cambió radicalmente el método científico. El golpe de gong lo dio su teoría de la moción al reducirla, con elegancia y precisión, a ciencia exacta, o sea, a fórmula matemática, a deducción formal y a necesidad lógica, todo en un solo golpe científico que no deja lugar a la opinión, a la duda, a la incertidumbre o a la ambigüedad ¹. R. Descartes (1559-1650) diligente alumno de los jesuitas no sigue la senda por ellos privilegiada de humanidades sino que se inclina por la matemática y por las ciencias naturales. Lee a Galileo y queda seducido por el sistema universal de la física expresado en forma matemática. En su *Le discours de la méthode* (1637) reafirma la fuerza de la razón y rubrica el vigor del argumento teórico como modelo de conocimiento por su inteligibilidad racional, por su uniformidad y estabilidad. Este afán por alcanzar la certeza culmina en I. Newton (1642-1727) que publica en 1687 sus *Mathematical Principles of Natural Philosophy*.

¹ Síndrome que precisamente va con la ciencia social. Dos exponentes del pensamiento de Galileo son sus *Delle nuove science* y *Ai due massimi sistemi*.

Galileo realiza sus experiencias en la torre de Pisa, Descartes se recluye a pensar en una fría habitación templada por una estufa, Newton que combina el rigor matemático con la relevancia empírica, creía en brujas, tres idiosincrasias diferentes y tres caracteres distintos pero con un denominador común: un enfoque metodológico vinculante para todo ser racional, que no deja espacio para la empatía ni para el punto de vista particular ni para un posicionamiento individual. La innovación científica realizada fue sencillamente revolucionaria, radical. Descartes dice concretamente que hay que olvidar a los antiguos; Pierre de la Ramée va todavía más allá: afirma en 1536 que todo que dijo Aristóteles es falso, que todo lo que escribió está equivocado. Nada más expresivo de la transformación radical en la manera de reorganizar y repensar el mundo natural: los tres rompen con el pasado, los tres colocan los hechos en un sistema de relaciones diferente; en adelante la cosmología es un *affair of the mind* y de la tecnología. Desde entonces la ciencia, con su prodigiosa efectividad, ha sido en nuestro mundo lo que el arte fue en el Renacimiento.

No todos los filósofos de la ciencia comparte esta posición técnico-científica ² y razonamiento matemático porque creen que está seriamente equivocado y porque necesaria y falazmente degrada las disciplinas sociales. Todo son construcciones culturales humanas a sopesar con flexibilidad; el conocimiento que científicamente alcanzamos no es ni más objetivo y cierto que el que proviene de sistemas delimitados con precisión en cuanto a sus propiedades abstractas. La precisión matemática de la predicción del mundo que funciona en física y química, nos dicen los expertos, viene severamente limitada en los fenómenos no lineales como la turbulencia y los *patterns* del tiempo; la pretensión de que el universo es matemático es mala teología. La matemática funciona cuando investigamos aspectos del mundo no sujetos a contextos mentales e inteligentes. Y aquí nos movemos ya en un orden de realidad cualitativo y en un régimen lógico distintivo y por tanto, en un modo científico diferente, aquél que tiene por objeto la reflexión crítica sobre la vida del espíritu.

La ciencia no explica qué es ser humano, nada dice sobre las grandes aporías humanas de primeridad y ultimidad, calla sobre el sentido y significado de la vida, de su fragilidad y contingencia, de la terribilidad del Mal y de la muerte, no se hace preguntas sobre principios morales, no se plantea problemas de valor, no sabe de amor, agresividad y odio y no responde al preguntarle sobre el secreto y el poder de la belleza. La ciencia no niega la omnipresencia del significado ni el universo del valor; dice simplemente que la emoción, la creencia, la pasión, la reli-

² Véase B. DAVIES, *Science in the Looking Glass. What do Scientists really Know?* 0198525435 OUP. Davies es matemático.

gión, el mito, la simbolización, las representaciones culturales y la lingüisticidad de todo lo humano no pertenecen al ámbito de su investigación. Calcular, nos enseñó Lotze, no es comprender; los enigmas del mundo y de la humana condición trascienden a la ciencia. La ciencia está necesariamente conectada con las condiciones históricas de las sucesivas formas culturales de vida, y el universo científico es inseparable de nuestro mundo, y nuestro mundo es el mundo humano en su complejidad y variedad cultural, y es nuestra actividad existencial la que lo constituye, algo que cuenta cualquier manual de Antropología como voy a indicar y algo que columbraron ya los *umanisti* del siglo xvi.

II

No hay duda de que vivimos hoy en un mundo técnico científico, mundo fascinante con viajes cósmicos, con avances realmente extraordinarios en medicina y en comunicación; queremos saber y adoramos la Ciencia —con mayúscula— universal. También la tememos. Curiosamente *umanisti* florentinos comienzan ya a investigar a finales del siglo xv, en vía paralela, otro universo: las dimensiones fundamentales del predicamento humano, pero cultivando la riqueza de otro régimen lógico-metodológico en el que hunde también sus raíces la Antropología. La dignidad y la libertad del hombre es algo, nos dicen, esencial y universalmente humano; el desarrollo de la personalidad, la floración del pensamiento imaginativo y de la creatividad es algo esencial y, por tanto, común, algo que está más allá y por encima de accidentes y avatares históricos, ecológicos y personales, más aún, es algo que sobrevuela las diferencias nacionales y culturales. Pico della Mirandola con su *De hominis dignitate* de 1496 es un buen ejemplo y exponente. Pero también lo son a su modo y cada uno a su manera *El elogio de la estupidez*, de Erasmo —1509—; *El príncipe*, de Machiavelo —1513—; *La utopía*, de More —1528—; *Il cortegiano*, de Castiglione —1528—; *Quod nihil scitur*, de Francisco Sánchez —1576—, y el *Tractatus de signis*, de Fr. Juan de Santo Tomás de 1631. Todos ellos configuran modos renacentistas que van desde el humanismo cívico del *Quattrocento* al humanismo signico del dominico.

Pero algo común al humanismo italiano es la primacía que otorgan a la centralidad de lo humano, al debate humanista en su modo dialógico —recordemos la tesis de Pico—, a la libertad de ser, pensar y hacerse y a la curiosidad intelectual que les hace buscar modelos y paradigmas, modos humanos anteriores, de los que aprender. Se refugian, como es sabido, en el mundo griego, hecho antropológicamente crucial, puesto que vuelven al pasado como modelo del presente y como proyección al futuro. Este hecho marca, como pocos, el carácter exclusivo y

constituyente de lo humano, de la panhumanidad. ¿Eligieron bien los humanistas? Sin duda, porque los griegos con su filosofía, arte y literatura todavía hoy nos enseñan y nos dan placer. Alcanzaron la norma, el modelo, el paradigma de la solidaridad cívica y la sinergia entre el ciudadano y el estado, en su forma ideal y literaria desde luego, pues lo humano se hace visible en Sófocles, en Píndaro, en el Partenón y en el arte griego. La *Iliada* y la *Odisea* no son tanto o solo textos comparativos u obras geniales como corrientes de pensamiento y acción en diálogo cuestionador del presente. Son, en una palabra, *not of an age, but for all seasons*, como Virgilio y Dante, como Cervantes, Gracián y Pascal, Shakespeare y Goethe, personajes que como la tragedia, no están superados porque alcanzaron techo humano, aunque su universalidad sea diferente a la científica.

Los humanistas hacen algo más: se percatan muy pronto de que el método lógico-matemático presenta radicales carencias en relación al análisis de cualidades secundarias, de intenciones, significados y fines; es más, se atreven a ridiculizar la despreocupación de estos autores de los procesos primarios de irracionalidad y combaten el desinterés sistemático por la consideración de valores y subrayan la monumental invidencia del hecho irreducible del lenguaje. El prisma teórico que aquellos proponen es, piensan, sencillamente unilateral y, por tanto, deficiente. Concretamente, el error de Descartes consiste en infraestimar el grado en que la capacidad racional, el *cogito* y la conciencia están inextricablemente fundidos con la vida entera, con el cuerpo y el alma, con la emoción, el deseo y la pasión, dogmas todospreciados por los humanistas. Veamos algunas muestras significativas.

Descartes nace en 1596 y Francisco Sánchez, médico y filósofo, muere en 1623, pero a pesar de sus treinta años de contemporaneidad y comunes premisas filosóficas iniciales fabrican mundos mentales aparte. Sánchez como Descartes y Kant cree que es «innato... en los hombres el deseo de saber»³; como ambos piensa también que el sistema escolástico —que él llama «la pérvida ciencia silogística»—, ha agotado su posibilidad creadora: «Las ciencias que tenemos [piensa] son vanidades, rapsodias, fragmentos de observaciones contradictorias; ... imaginaciones, artificios, fantasías...»; «con silogismos nunca se engendró ciencia alguna»⁴. Vives, cuya obra Sánchez conocía, escribe también contra el abuso escolástico del argumento. Ante este árido panorama intelectual —«montón de dislates», no tiene otra opción,

³ En 1576 terminó Sánchez esta obra según dice en el prólogo del original en latín: *Quod nihil scitur* o Que nada se sabe, pero se publicó por primera vez en 1581 según Menéndez Pelayo que prologa la edición en español que sigo, Biblioteca del Renacimiento s/a. La cita pág. XIII.

⁴ *Op. cit.*, págs. 164, 68 y 30.

nos intima, que la de construir otra ciencia. ¿Cómo lo hace? Vale la pena subrayar la radical convergencia inicial con Descartes para mejor apreciar la diferencia final.

Escribe: «Aficionado a la contemplación de la naturaleza» «me encerré dentro de mi mismo y poniéndolo todo en duda y en suspenso, como si nadie en el mundo hubiese dicho nada jamás, empecé a examinar las cosas en sí mismas, que es la única manera de saber algo». Pero no se conforma con dudar una y otra vez y de todo; invita al «lector desconocido» a hacerlo en compañía: «ven ahora a dudar conmigo: ejercitemos juntos nuestros ingenios y facultades; séanos a los dos libre el juicio, pero no irracional»⁵. Partiendo, como Descartes otra vez, de un nuevo espíritu científico, fundamentado en la luz introspectiva de la razón y en el método de la duda en primera persona ¿a qué conclusiones llega? A una que le aparta radicalmente de Descartes y de la que el título de la obra —*Que nada se sabe*— no permite la duda: «Me remonté [escribí] hasta los primeros principios, tomándolos como punto de partida para la contemplación de los demás, y cuanto más pensaba más dudaba: nunca pude adquirir conocimiento perfecto». Más aún: «todas las cosas humanas me son sospechosas, y esto mismo que escribo ahora, también» narra con melancólico escepticismo⁶. ¿Nada realmente se sabe? ¿Nada se puede saber? Sánchez no es un escéptico absoluto puro y duro como creyente es Descartes; matiza parcialmente su propio juicio y método. Esta es su formulación: la práctica de la ciencia requiere primero, que sepamos qué cosas «se ha[n] de saber...[esto es] la cosa que se ha de conocer» y sus límites en ser conocida; segundo, «el ente que conoce» y tercero, «el conocimiento mismo». ¿Y cuáles son los «métodos firmes y positivos que puedan conducir a una concepción científica verdaderamente racional y elevada»?⁷. Una imprecisa certidumbre proviene, según Sánchez, primeramente de «las cosas que hay en nosotros o son hechas por nosotros [Vico desarrollará esta idea]. Pues soy más cierto de que yo tengo apetito y voluntad, y que ahora pienso esto, ahora huyo de aquello o lo detesto, que si viere un templo o un hombre». Y «si quitas lo que hay en nosotros o es hecho por nosotros, [en segundo lugar] el más cierto conocimiento es el que se hace por los sentidos [realza en toda la obra el valor de la experiencia humana] y [tercero] el más incierto de todos el que se hace por el discurso [*p*ace Descartes], pues éste no es verdaderamente conocimiento sino tiento, duda, opinión, conjetura»; no comprendemos, asegura, «la interna razón de las cosas», esto es, la razón inherente, lo que deviene más tarde y en otra terminología, el noumeno kantiano⁸. Nuestra ciencia,

⁵ *Op. cit.*, págs. 84, XIII, XIV y XV.

⁶ *Op. cit.*, págs. XIV-XV y 28-29.

⁷ *Op. cit.*, págs 59, 183, 185-186.

⁸ *Op. cit.*, págs. 116-117.

concluye en afinidad postmodernista, «no es otra cosa que una visión interna» —*scientia autem nihil aliud est quam interna visio*—, una representación, diríamos hoy⁹. Más todavía —y aquí encontramos otra nueva y sorprendente concordancia con el postmodernismo—: «El mayor juicio de certidumbre [escribe¹⁰] de una verdad y, por tanto, también de alguna ciencia, es la concordancia de doctores», esto es, de la comunidad científica o de intelectuales expertos en la materia. Pero no sólo de éstos: «en las cosas que estriban más en la experiencia que en el juicio» hay que tener en cuenta la voz del pueblo «porque es difícil suponer que todo el pueblo se engañe y sólo el filósofo tenga razón»¹¹. Lo que nos lleva a resaltar otra vertiente epistemológica en la obra de Sánchez: la que hoy llamamos lógica cultural.

Frente a la dicotomía cartesiana entre certeza y duda y contra (anacrónicamente hablando pues su posición y texto son anteriores) el divorcio entre objeto y sujeto que han viajado hasta hoy marcando la historia de la Filosofía con perseverante sello, Sánchez afirma la indisoluble unidad antropológica humana. Cito: «Falso es decir [afirma conciso y tajante] que el alma entiende, que el alma oye, pues ambas cosas no son función exclusiva del alma ni del sentido, sino del hombre todo en su unicidad de espíritu y de cuerpo, indisoluble en cualquiera de sus actos. Nada hace el alma sin los órganos del cuerpo ni el cuerpo sin la acción y gobierno del alma» porque «el hombre no es sólo el ánima ni sólo el cuerpo, sino los dos juntos»¹².

Esta fundamental visión unitaria antropológica le lleva a poner en contexto renacentista la epistemología en primera persona de la que en su método parte; atento como estaba a los continuos y sorprendentes descubrimientos de pueblos y razas exclama maravillado: «¡Cuánta variedad de los hombres aun en la misma especie!»¹³. En apariencia, lenguaje, hábitat, costumbres, familia, religión, alimentos y ritos, constata por sus lecturas, todas esas gentes son marcadamente diferentes unos de otros: «No acabaríamos [escribe] si quisiéramos narrar todas las costumbres de los hombres. ¿Atribuyes tú a todos ellos [pregunta a un supuesto interlocutor] la misma condición que a nosotros? A mi no me parece verosímil que sean iguales. Sin embargo nada sabemos ni tú ni yo»¹⁴ concluye resignado. La fundamentación

⁹ *Op. cit.*, pág. 35.

¹⁰ *Op. cit.*, pág. 158.

¹¹ *Op. cit.*, pág. 181. También podría substituirse político por filósofo.

¹² *Op. cit.*, págs. 146 y 73.

¹³ *Op. cit.*, pág. 82.

¹⁴ *Op. cit.*, pág. 83.

del conocimiento en primera persona, para que sea tal, exige tener en cuenta además la nueva etnografía, esto es, la variedad de pueblos descubiertos y sus divergentes concepciones éticas, religiosas y rituales. Y saca la conclusión implícita: «Lo que pienso es mi verdad, no la tuya, no la de todos» y «hay mucha diversidad en el ver», afirmaciones claramente culturales que completa y corrobora acumulando doctrina [pre]antropológica al subrayar los condicionantes sociales y personales de la investigación como son «las mudanzas del aire, del espacio, del alimento, de la edad, educación, las opiniones, las doctrinas, de todo cuanto nos rodea» porque todo ello «influye y mueve en este oleaje de la vida humana a nuestro cuerpo y a nuestro espíritu... para la investigación de la verdad»¹⁵. En resumen: el argumento cognoscitivo en primera persona del que inicialmente ha partido en busca de la certeza y de la verdad viene ahora certeramente temperado por la explosión de la variedad cultural humana, adquiriendo así un talante antropocéntrico que corrobora con su visión de la naturaleza de la lengua, dimensión que omito por brevedad.

El humanista Sánchez fundamenta el conocimiento no en la certeza clara y distintiva a lo Descartes (en la que no cree), ni da primacía a la reflexión racional sobre la experiencia («sólo hay ciencia de cada una de las cosas individuales», «a cada una [de las cuales] corresponde contemplación propia»)¹⁶, ni admite el racionalismo *a priori* como clave del conocimiento, proposiciones todas que un poco más tarde caracterizarán la posición espistémica de un contemporáneo complutense al que ahora paso. Sánchez está más cerca de una Antropología relativista que, para conocer al hombre concreto, requiere de la empatía y co-presencia, método cognoscitivo en primera persona, que aproxima al mundo social y universo mental y moral del hombre en su pluralidad cultural, fuente ésta de conocimiento, aunque siempre hipotético e inseguro, conocimiento ciertamente precario, pero éste es el que permite «la humana fragilidad»¹⁷.

Hoy no tenemos duda de que no sólo las palabras y los textos sino también los colores, los gestos, olores y sonidos, las partes del cuerpo, la colocación en el espacio, las imágenes, banderas, señales, alimentos y plantas, etc., cualquier cosa en una palabra, puede ser vehículo de significación. Para un antropólogo el mundo social, el universo todo es ontológicamente un bosque de signos, de significados y sentidos mucho más que de objetos y cosas. Fue un logro de primera magnitud —que pasó desapercibido— el del dominico portugués Juan Poinset

¹⁵ *Op. cit.*, pág. 149.

¹⁶ *Op. cit.*, págs. 36 y 37.

¹⁷ *Op. cit.*, pág. 187.

al enseñar y escribir, bajo el nombre de Juan de Santo Tomás, en la Universidad de Alcalá, un curso sobre la naturaleza y gramática de los signos. Entre 1631 y 1635 publicó en esa Universidad un *Tractatus de signis* que forma parte de una *Ars logica* y ésta de un *Cursus philosophicus* de cinco volúmenes. El *Tractatus* escrito en farragoso latín escolástico-barroco pero con refinada precisión y conceptualización tomista exige un esfuerzo mental que uno no siempre está dispuesto a dispensar¹⁸.

Poinsot nace en 1589, siete años antes que Descartes y muere en 1644, seis años antes que el francés (que muere en 1650); son por tanto, contemporáneos y coetáneos, pero en cuanto a punto filosófico de partida y línea de razonamiento pertenecen a dos horizontes mentales no sólo divergentes sino contrapuestos. Los dos son pioneros ciertamente, pero de distintos sistemas: Descartes propone un paradigma epistemológico racional, Fr. Juan un paradigma epistemológico signico. Frente a la primacía cartesiana de la idea establece y propugna el dominio la primacía del *signum*. Como Sánchez cree que no hay método seguro y como un antropólogo cree que las cosas son significados. Fr. Juan está con un pie firme en la más pura tradición escolástica pero con otro comienza a avanzar con pasos decisivos hacia el futuro; a este movimiento hacia delante pertenece su *doctrina signorum* según la cual el signo es el modo que estructura la comprensión de la experiencia, de la percepción y de la conceptualización, de las *species expressae* en su lenguaje formal.

Este punto cero, de importancia excepcional, lo expresa Poinsot en esta exigente circunvolución cuyos principales puntos subrayo: *Sed tamen, quia haec omnia tractantur in his libris per modum interpretationis et significationis, commune siquidem Logicae instrumentum est signum, quo omnia eius instrumenta constat, idcirco visum est in praesenti pro doctrina horum librorum ea tradere, quae ad explicandam naturam et divisionis signorum in Summulis insinuata, hunc vero reservata sunt...Nunc autem in hoc loco genuine introducuntur, post notitiam habitam de ente rationis et praedicamento relationis, a quibus principaliter dependet inquisitio ista de natura et quidditate signorum*. En otras palabras, 1.º) el signo, por ser un instrumento universal de la Lógica; 2.º) es inseparable de la interpretación y del significado, pero 3.º) el concepto es de tal importancia que va a tratarlo especialmente, *per se*, en cuanto a su naturaleza y significado, 4.º) naturaleza y esencia que dependen principalmente del concepto de *ente de razón* y de la *categoría de relación*.

¹⁸ Hay traducción inglesa por J. Deely quien además comenta y ha escrito repetidamente sobre Poinsot; da también bibliografía. En las citas sigo el CD Rom databases, *Past Masters*, Intellex Corporation 1992, también preparado por él.

Pero ¿qué es el signo? Lo define así en la *Quaestio Prima: id, quod representat aliud a se potentiae cognoscenti* ¹⁹ y a continuación especifica el *rationale* implicado: 1.º) *ratio manifestativi seu repraesentativi*, 2.º) *ordo ad alterum, scilicet ad rem, quae repraesentatur, qua debet esse diversa a signo, nihil est signum sui nec significat se*, y 3.º) la potencia, esto es, el sujeto cognoscitivo *cui manifestat et repraesentat rem a se distinctam*. En versión actual y como él mismo insiste, el signo consiste en una relación triádica que presenta a la aprehensión o vehicula a la conciencia algo otro (imágenes, ideas, estados psicológicos o cosas).

Dejando de lado la ampliación del uso de los signos al reino animal ²⁰ y todo lo que escribe sobre lo que hoy llamaríamos semiosis ilimitada ²¹ —ambas cuestiones importantes y de plena actualidad— voy a centrarme brevemente en lo que me parece —y parece también a sus comentaristas a quienes a mi manera sigo— la aportación principal en cuanto a lo que aquí interesa resaltar. Comienza —según he indicado— definiendo el signo como relación pero ¿a qué clase de relación se refiere? ¿qué tiene *in mente*? Esta es la pregunta que él mismo se hace y a la que contesta afirmando categóricamente que la relación formal signica es ontológica, *secundum esse*, no una simple relación predicativa o expresiva —expresada en discurso— ²². Fundamenta esta aserción en que él trata *de signo in comune*, esto es, del signo en su acepción general, acepción que incluye tanto el signo natural como el signo que él llama *ad placitum*, esto es, cualquier tipo y forma de signo, ya sea social o cultural, simple o totalmente material y arbitrario. La razón de que así sea, continúa argumentando, hay que buscarla en que este tipo de relación formal ontológica se da sólo en aquellos casos en que la relación tiene una dirección *hacia*, o se refiere *a*, *quae sunt ad aliquid*, relaciones que existen unas hacia o para otras, siendo indiferente que estas relaciones direccionales que avanzan nuestro conocimiento las encontremos en el mundo real —en los entes reales— o

¹⁹ *Op. cit.*, pág. 116.

²⁰ *Op. cit.*, págs 65 y 66.

²¹ *Op. cit.*, pág. 61.

²² En *op. cit.*, pág. 117 escribe: *Quaerimus ergo, an formalis ista ratio signi consistat in relationem secundum esse [transcendentalis] primo et per se, an in relationem secundum dici [praedicamentalis] seu in aliquo absoluto, quod fundet talem relationem... Et loquimur hic de relatione secundum esse, non de relatione praedicamentali, quia loquimur de signo in communi, prout includit tam signum naturale quam ad placitum, in quo involvitur etiam signum, quod est aliquid rationis, scilicet signum ad placitum. Et ideo praedicamentale ens esse non potest nec relatio praedicamentalis, licet posit esse relatio secundum esse... quod solum in his, quae sunt ad aliquid, invenitur aliqua relatio realis et aliqua rationis quae relatio manifestum est, quod non sit praedicamentalis, sed vocatur relatio secundum esse, quia pure relatio est et non aliquid absolutum importat. Y unas líneas más abajo remacha y especifica: *Non ergo signum formaliter in relatione consistit, sed in fundamento relationis*. El subraya-deo lo he añadido.*

en aquellos que son dependientes de nuestra mente —entes de razón—. En otras palabras, Poinot trasciende la división cartesiana entre lo real, objetivo y material por un lado, y las ideas y creaciones del espíritu por otro, porque todo es y siempre son relaciones formales signícas. El fundamento o base del signo puede ser una construcción genuinamente mental (ideas, un concepto, un mito, una imagen) o un objeto natural o material (una piedra, un árbol, un trozo de tela) y lo *relatum* puede ser también algo existente físicamente o sólo idealmente pero el estatus ontológico del signo opera de la misma manera en ambos casos, en lo mental y en lo objetivo, en el universo de la razón y en el mundo empírico, en la creación imaginativa o manual porque su relación constituyente *hacia, ad aliquid* eleva a ambos al mismo orden de significación referencial, prescindiendo de su particular ontología concreta. La constitución esencial del signo, repito y repite él, es su *ser hacia*, relación triádica que trasciende la anterior y cartesiana dicotomía. El signo penetra, invade y envuelve todo con su función referencial plural; en realidad toda cultura se define hoy como un sistema complejo, o mejor, como un conjunto de sistemas semiológicos complejos.

La orientación *the way of signs* frente al cartesiano *the way of ideas* no se origina, obviamente, con Poinot; sí el cambio transcendente que le imprime. San Agustín, Santo Tomás, la Universidad de París en el siglo xvi, Locke, Domingo de Soto en su tratado *Summulae*, M. Comas y F. Araujo —contemporáneos éstos de Fr. Juan— comparten el mismo horizonte semiótico²³. Más todavía: el signo aparece —sabemos— ya como constitutivo de la incipiente ciencia egipcia. Los escribas dirigían cartas a los reyes asirios en el siglo xvii antes de Cristo explicando cómo el signo A —la aparición en el cielo de Venus, por ejemplo— quería decir cosecha, cómo el signo B indicaba hostilidad etc., implicando, según el paradigma de los textos *Enuma Anu Enlil*, una dirección referencial, un conocimiento nuevo y un sujeto cognoscente. La unidad del ser de Sánchez y Poinot ha sido retomada modernamente por Heidegger y Peirce —sin conocerlos— quienes la han llevado filosóficamente el primero y semióticamente el segundo, a una culminación en sus respectivos órdenes.

Otro pensador original preocupado como Descartes y Sánchez por presunciones fundacionales, esto es, por la fundamentación de la epistemología y de la metodología en el estudio del hombre, pero superador también del *great divide*

²³ Véase el cap. 15 de *A New Beginning in Philosophy: Poinot's Contribution to the Seventeenth-Century* escrito por J. DEELY, a quien sigo, págs. 275-314, publicado en el vol. 29 de *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* por The Catholic University of America Press, Washington D.C., volumen editado por K. White.

objeto/sujeto, *ens reale/ens rationis*, cuerpo/espíritu fue Giambattista Vico nacido en 1668 en el Nápoles todavía español, centro entonces avanzado del saber. Muere en 1744, en pleno Siglo de las Luces. Visionario un tanto, imaginativo, retórico-poético por temperamento disciplina su propensión intuitiva leyendo a Machiavelli, Galileo, Bacon, Descartes y Spinoza entre otros ²⁴. En *De nostri temporis studiorum ratione* y en sus aditamentos critica como Poincaré el *cogito* cartesiano y polemiza con el método reaccionista deductivo; se aleja, como Sánchez, de las áridas formulaciones escolásticas y como los dos es una *personne de passage*. Hoy ha llegado a ser para muchos una figura del pensamiento moderno. Sus investigaciones sobre dimensiones tales como la estructura espiritual del hombre primitivo, algunas consideraciones sobre los *corsi*, sobre la marginalidad y la liminalidad y sobre la búsqueda de una síntesis de las ciencias que expone en sus *Principi di Scienza Nuova*, publicados en Nápoles en 1725, más las aportaciones que muy brevemente voy a comentar a continuación, le convierten en algo así como un antropólogo *avant la lettre*.

Primero una nota preliminar pero de conjunto basada en *De nostri temporis...*, en *De antiquissima italorum sapientia* —1710— y en las *Risposte* —1711— 1712—; me refiero a su radicalidad metodológica: la ciencia, nos dice, va con la historia de la humanidad, historia que incluye los mitos y la imaginación poética. Y esta ciencia va con la inducción, con el silogismo y el entimema, no con la deducción ahistórica cartesiana. Vico niega que el *cogito* sea panacea de entendimiento; no representa un absoluto al que se pueda referir y ordenar todo conocimiento. Propone en contrapartida en *De antiquissima... —passim—* su conocida teoría del *verum/certum factum*: es verdadero lo que hacemos, y por tanto, la *verdad* no es abstracción sino realización. Lo que hacemos es el espacio de la verdadera ciencia humana. Difícilmente podría apuntarse tan certeramente a cuestiones de existencia y experiencia propias del trabajo de campo antropológico. *Certum*, nos dice, es lo que realmente alcanzamos, y lo que alcanzamos es certeza humana, certeza que va con lo particular, con la acción y el comportamiento, porque entendemos lo que hacemos o causamos. El modo existencial de la prolongada investigación antropológica *in situ*, la necesaria inmersión y participación en la vida de la comunidad estudiada nos fuerzan a la acción, al comportamiento según reglas, lo que proporciona, para Vico, la forma de conocimiento de lo humano; conocimiento por medio de signos, conjetural e imaginativo. En el universo del *certum* hipotetizamos, dudamos, sopesamos, asumimos y comprobamos. El *certum*, por tanto, no se circunscribe a la razón a lo Descartes sino que es lo producido por

²⁴ Véanse las págs. 713-715 de *La scienza nuova*, de la edic. de RIZZOLI de 1982 que es la que manejo.

las acciones humanas y, por consiguiente, la moral, las instituciones, creencias, mitos, y por la historia.

El *cogito* cartesiano elimina lo verosímil —función de lo probable— por lo que empobrece radicalmente la cultura. Los *topoi* son esenciales para el conocimiento de lo humano; el hombre elije, maneja alternativas, duda y dialoga. La experiencia y la memoria son imprescindibles en la orientación de lo verosímil. Las reglas inferenciales son flexibles, se adaptan a la pluralidad de hipótesis, perspectivas y cánones de pensamiento, y se tienen que adaptar porque la naturaleza no es estable y los pueblos cambian. Adoptar el método de la realidad objetiva equivale a crear la ilusión de lo verdadero, pero no podemos abstraernos de las contingencias. El *certum* vendrá de la historia de las ideas, costumbres y sucesos humanos, de lo que pasa y ha pasado. El mundo que conocen los hombres, insiste, es el mundo que hacen, mundo no sólo hecho con razón deductiva sino con pasión, con emoción, con tanteos, con empatía, dialogando y viviendo en común.

La imaginación —él la llama *fantasía*— atribuye a las cosas, objetos, gestos, comportamientos etc., a lo visible y a lo invisible en una palabra, sentido, intención y pasión. Todo esto va con lo verosímil, no con la idea precisa y clara cartesiana. Esta lógica cualitativa rima no sólo con lo específico y concreto sino principalmente con las figuras retóricas (analogía, metáfora, polaridad, metonimia, etc.), con las creencias, las ideas, los símbolos, los rituales y los mitos. Es la *sapientia*, la sabiduría frente a la lógica tradicional formal. En lo humano no hay necesidad en sentido lógico, universal y constante; su lógica es la que hoy llamamos la lógica de la cultura, la que va con la metáfora etc., esto es, con la naturaleza del lenguaje y con la retórica. Este enfoque, en más de un sentido antropológico, se opone a conceder la preeminencia al racionalismo cartesiano, rechaza su tiranía porque el racionalismo no puede purgar la ciencia de la metáfora y de la alegoría. Pero veamos concretamente algunas de estas dimensiones según se muestran en *La ciencia nueva*.

Vico fundamenta su nuevo discurso científico no primariamente en la razón sino principalmente en la pasión, en la emoción y en la fantasía primigenia, en la narrativa poética en una palabra, o como él la llama también, en la *sapienza poetica*. Esta consiste concretamente en la *storia dell'idee, costumi e fatti del genere umano*²⁵, pero llevada a cabo a través y por medio de un discurso histórico, expresada en un vocabulario hermenéutico y partiendo de un modo poético de conocimiento, esto es, y como él mismo dice, de una *logica poetica*²⁶. Esta dimensión

²⁵ *Op. cit.*, pág. 255.

²⁶ *Op. cit.*, pág. 280.

cognoscitiva es la que Vico —y estamos muy lejos de Descartes, de Newton y Galileo— aporta como novedad sorprendente en la aprehensión de lo humano: el modo poético como modo de conocimiento. Concretamente y en sus propias palabras, lo más específicamente humano son, nos asegura, todas las creaciones lingüísticas, mentales y espirituales, y para comprenderlas *dobbiamo essere soccorsi dalla fantasia per potere spiegare, e come pittori, fingerne umane immagini* ²⁷. Vico se percata de que hay ciertamente un hiato entre lo que somos y lo que entendemos pero es precisamente por eso por lo que cree —y por eso pone como ejemplo a los pintores— que en buena parte somos lo que pensamos.

Pero este pensamiento no es el cartesiano; en su plural dimensión expresiva aparece siempre un componente esencial: la creatividad humana. La imaginación poética primitiva, la de los *poeti teologi* ²⁸ tiene para él una doble característica: es poiesis, es decir, creatividad, pero creatividad en acción, creatividad mental en cuanto lleva al hacer, al obrar, por consiguiente, su modo poético cognoscitivo implica no sólo el conocer sino simultáneamente el obrar, o dicho de otra manera, la poesía como forma de la imaginación —y el mito principalmente— implementan la unificación de todo conocimiento, saber y hacer, llevando a cabo la unión de mundos heterogéneos y, nótese, el poder representarlos. Los instrumentos de que se han servido los hombres para alcanzar esta síntesis han sido *tutti i tropi* ²⁹, sobresaliendo entre ellos la analogía y la metáfora ³⁰ *perche la topica è la facoltà di far le menti ingegnose* ³¹. Podría parecer, según estas citas, que Vico romantiza la imaginación poética como explicación de los pensamientos u obras de los hombres, pero esta interpretación tergiversaría la riqueza de su pensamiento. Veámoslo brevemente ³².

Las cosas, asegura, nos prescriben el ángulo fáctico de cómo verlas; tenemos que ponernos en disposición de captar lo que él describe certeramente como *il sapor proprio delle cose* ³³ porque las cosas tiran, nos movilizan y coercen. Partimos no sólo de lo empírico y externo sino, aún más, de nuestro propio cuerpo porque *che'n tutte le lingue la maggior parte dell'espressioni d'intorno a cose inanimate sono fatte con trasporti del corpo umano e delle sue parti e degli umani sensi*

²⁷ *Op. cit.*, pág. 282.

²⁸ *Op. cit.*, pág. 267.

²⁹ *Op. cit.*, pág. 287.

³⁰ *Op. cit.*, pág. 283.

³¹ *Op. cit.*, pág. 347.

³² Es obvio que la brevedad a la que los estoy sometiendo distorsiona el pensamiento de los tres tratadistas.

³³ *Op. cit.*, pág. 498.

*e dell'umane passioni*³⁴. Pero todavía es mucho más importante e innovadora la metodología que propone en su *scienza nuova* para alcanzar los secretos de lo humano. No comprendemos ni la gacela ni la flor, ni el río ni la piedra, tampoco al árbol porque comprender es una actividad de un estado mental que va con lo humano, con los pensamientos, acciones e instituciones del hombre, con sus deseos, creaciones mitológicas y fantásticas, con lo *impossibile credibile*³⁵, con sus significados, emociones y pasiones.

Como sabemos —hasta cierto punto— lo que es ser humano, podemos aprehender y reconstruir imaginativamente aspectos de la común y diferente humanidad. Y lo podemos comprender, dice Vico— *dall'interno* —estribillo recurrente en sus escritos—, y lo que comprendemos es *il mondo delle menti umane*³⁶, esto es, todo aquello que podemos reconstruir desde y en interioridad, especialmente *il mondo della fantasia*, del valor y de la creencia, de la lógica poética, todo aquello que adquirimos en diálogo y por palabras, porque éstas han penetrado todo con su poder evocador; nos trabajan, habitamos en ellas, nos entreabren la puerta de mundos arcanos. *Entrare* es precisamente la palabra que emplea Vico para indicar el modo de penetración en esos universos mentales ajenos: *entrare nella fantasia de'primi uomini*³⁷ y, en frase lapidaria, nos invita a esforzarnos a *poter entrare nella vasta imaginativa dei que' primi uomini*³⁸ o, en nuestro vocabulario, a entrar en el Otro, guiados por la experiencia de vida y por la imaginación antropológizada. *Entrare*, penetración, es hoy una palabra talismán en el vocabulario antropológico-etnográfico. Vico en definitiva nos enseña que a través de la experiencia interior y externa lo que en definitiva buscamos y alcanzamos en las disciplinas humanas no es el *verum* sobrehumano sino el *certum*, esto es, la certeza fundamentada en la experiencia personal inmediata y directa³⁹.

No hay duda de que durante el Renacimiento y durante el siglo XVII se produjo una efervescencia espiritual e intelectual en el Occidente que afectó de manera terminante y duradera a virtualmente todo el campo del saber y del creer, pero la marcha de la historia no es nunca uniforme o lineal. El manto de coherencia intelectual con el que a veces la cubrimos es siempre ficticio; no encontramos en ella un único gran argumento o un solo tema unificador. Curiosamente esta vía

³⁴ *Op. cit.*, pág. 284.

³⁵ *Op. cit.*, pág. 268.

³⁶ *Op. cit.*, pág. 86.

³⁷ *Op. cit.*, pág. 278.

³⁸ *Op. cit.*, pág. 265.

³⁹ *Op. cit.*, pág. 228.

epistemológica no cartesiana que subraya los factores operativos culturales adquiere volumen y perspectivas en estrella con el impulso que le dan sucesivamente pensadores posteriores como Herder (1744-1803) con su *Volkseele* y Schleiermacher (1768-1834) y su hermenéutica, con W. Dilthey (1833-1911) que aporta antes que Weber el importante concepto *Verstehen* y E. Husserl (1859-1938) que nos ha legado la categoría fenomenológica *Lebenswelt*, con el *Zeitgeist* de Heidegger (1889-1976) y el tratado de los signos de Merleau-Ponty (1908-1961) sin olvidar la sólida fundamentación de la semiótica llevada a cabo por Peirce.

Pero es en la segunda mitad del siglo pasado cuando se producen los intentos más radicales para desbancar la primacía del método matemático y lógico-científico formulando nuevos postulados sobre el conocimiento del hombre en y desde su mundo humano que patentizan la arrogancia del paradigma científico dominante. En el corto espacio de dos décadas se produce una explosión de obras seminales que cuestionan *a radice* el concepto de ciencia. A partir de la publicación de *Les mots et les choses* (1966) de M. Foucault sigue un conjunto de conocidas obras debidas a L. Althusser, J. Derrida, R. Barthes, E. Levinas, J.-F. Lyotard, R. Robbe-Grillet, G. Deleuze, F. Guattari y R. Rorty, entre otros, que proponen visiones del hombre y del mundo fundamentadas en otras epistemes y procedimientos racionales que desplazan a un reducido plano el conocimiento *a priori* de verdades necesarias y el concepto de ciencia como cálculo matemático. Ya antes y desde otras perspectivas habían señalado el lado débil de la ciencia objetiva, exacta, absoluta, atemporal y numérica Peirce, Dewey, Dilthey, Husserl, Heidegger, Nietzsche, Ortega, Wittgenstein etc.⁴⁰. Aunque con variaciones internas y personales todos contribuyeron a la celebración de la crisis de la razón, minaron la concepción de la ciencia como universo regido por leyes eternas, regulares e irrefutables y como visión apolínea y coherente. En su escepticismo científico fueron todavía más allá al negar la posibilidad metodológica de alcanzar la verdad; es una quimera, insisten, pensar en el valor absoluto y atemporal de la ciencia simplemente constataando los cambios decisivos ocurridos con la teoría de la relatividad, con la construcción de geometrías no euclidianas, con la teoría cuántica, con el principio de indeterminación de Heisenberg, teorías que implican que lo que es verdadero en matemáticas no lo es en la experiencia. Todos ellos han contribuido también al realzar la perspectiva epistemológica de las *Geisteswissenschaften*, metodología en la que ocupa un espacio propio la Antropología que se afirma, después de la primera guerra mundial, como una forma específica de conocimiento.

⁴⁰ Pero la matemática sigue siendo el paradigma del conocimiento científico.

III

Efectivamente, la Antropología añade su voz al polifónico coro anterior para dulcificar la radicalidad del absolutismo científico y mitigar los excesos de la racionalidad; el *ethos* de la disciplina nos envía a otro código mental y nos inserta y aun sumerge en otro orden de realidad, en otros modos de ser y experimentar que contrarrestan y a la vez rivalizan con la perspectiva puramente científica. Partimos, obviamente como toda disciplina, de metas y prioridades, seleccionamos plataformas argumentativas y nos proveemos de mapas para navegar, pero además fundamentamos nuestro conocimiento en la etnografía personalmente recogida en trabajo de campo. Éste nos hace ver cómo los modos de darse y presentarse las relaciones y problemas humanos exigen otra sensibilidad científica, un cambio de perspectiva hermenéutica. Una prolongada y seria inmersión *in situ* nos hace ver también que a nivel más fundamental no acabamos de saber no ya por qué las leyes de la naturaleza son como son, sino ni siquiera por qué unos sucesos culturales causan otros o, en otras palabras, nos cuesta explicar qué es la causalidad tanto física como cultural; misterio es cómo lo material puede ser consciente y cómo lo material puede ser racional. Pero sí sabemos que el cálculo matemático no se aplica ni a la conciencia, ni al deseo, ni a la pasión, ni a la intención, ni al mundo cultural esencialmente simbólico. La pluralidad de modos de vida y la inmensa riqueza de la creatividad cultural humana (expresada en lógicas cualitativas, en muy variados cánones de pensamiento y clasificaciones plurales binarias, en proliferación de creencias, mitos, valores, arte, etc.) nos invitan a la constatación de los límites de la razón al revelarnos grados de lejanía e incertidumbre en las grandes narrativas científicas y a la celebración de lo humano en su variada especificidad. Pertenecemos a una categoría moral única. Cuantas más culturas estudiemos más plataformas contrastantes tendremos a nuestra disposición comparativa y de más conocimiento específico dispondremos de las variaciones de la experiencia, del comportamiento y del pensamiento de la especie ⁴¹. La abstracción científica deshumaniza y, por tanto, deshumaniza.

La prodigalidad de sistemas sociales y la maravillosa riqueza de diferencias culturales cuestionan algunos aspectos fundamentales del absolutismo deductivo científico. Concretamente, los vocabularios más inverosímiles y las terminologías más incongruentes —desde nuestra perspectiva— para afrontar la dura realidad de la vida, de la enfermedad y del sufrimiento, las creencias más extrañas

⁴¹ A mayor generalidad menor fidelidad a la etnografía concreta. No hay espacio en este unidimensional ensayo para abordar la tensión emic/etic ni para desarrollar el grado científico relevante de las proposiciones etic.

y contraproducentes y las prácticas más ineptas han colonizado grandes porciones de la historia de la humanidad desde su principio hasta el presente. Y no solo esto: la desaparición de miles de culturas y lenguas prueba el evidente fracaso plurimilenario especulativo de la especie, pone de relieve, en otras palabras, la capacidad limitada de nuestro conocimiento. Desde esta premisa en humildad cultural podemos valorar ventajosamente la pretensión científica de alcanzar una descripción absoluta del universo. La ciencia ha proporcionado, repito, la mejor teoría del cosmos, algo más que un mero punto de vista para conocer la realidad, lo que hay. La validez de los principios formales y los ideales de racionalidad se imponen, pero ¿puede penetrar la razón la opacidad de la realidad en sí misma y articular conceptualmente lo que el mundo es en sí mismo? ¿Tenemos capacidad para conocer el noumeno y alcanzar la verdad y realidad de la naturaleza o los recursos de la razón especulativa se agotan al plantear, a lo Fichte, la relación de dependencia entre pensamiento y mundo? Nuestra humana historia cultural nos intima que no podemos superar las condiciones cognitivas de nuestro predicamento; no podemos agenciarnos una descripción pura, limpia, absoluta, sin contaminación cultural. Y no me refiero a lo obvio y sabido como son las condiciones sociales de la ciencia sino a algo más radical.

El pensamiento racional aspira a liberarse del aquí y del ahora, de la costumbre y del prejuicio; busca leyes causales, saber lo que las cosas son —al menos en probabilidad matemática—, observa lo que no se puede observar ni describir en lengua de observación, es más, de lo observado va a lo no observado y se desplaza imaginativamente a lo no observable. Obviamente este modo científico no tiene respuestas a preguntas de ultimidad o finales o de principio, preguntas que se hacen todas las culturas, lo que muestra que la razón está agobiada por problemas que no puede ignorar pero tampoco resolver, lo que subraya, por otra parte, que la naturaleza del cosmos, de los animales y de las cosas es independiente de nuestra práctica conceptual humana porque ni nuestros conceptos ni nuestra lengua pueden hacer volar a los peces o acelerar el movimiento de los planetas. El científico necesita de categorías para su labor investigadora, clasificaciones y conceptos que no son arbitrarios o meramente culturales sino operaciones básicas del pensamiento que asumen que hay una realidad ahí fuera, realidad objetiva que hay que explorar. ¿Necesita de soporte cultural esta formulación racional de la realidad? Al menos no es fácilmente separable; esa misma realidad adquiere un nuevo ser, otra ontología porque nosotros, por nuestra parte, desde nuestro modo de vida y en congruencia con nuestras ideas, valores e intereses, esto es, los miembros de cada cultura, superimponen a esa realidad significados y sentidos, la truncan sometiéndola a taxonomías y clasificaciones, a esquemas de interpretación, la normativizan, embellecen y degradan re-creándola constantemente de maneras

distintas. Convertimos a una montaña en belleza o peligro, a la sexualidad en moral, sacralizamos un trozo de madera, imponemos forma, estructura y *pattern* a la ciencia y la sometemos a nuestros intereses. El mundo, la realidad y la ciencia son relativos a lo humano y lo humano está sujeto a contingencia, a momento e historia, a cultura. En el primer caso —argumentación científica— la realidad impone conceptos no arbitrarios, en el segundo nuestros conceptos, obedientes a cultura, crean la realidad.

Y esto último, la dimensión cultural de la realidad, aporta fluidez y flexibilidad al riguroso raciocinio intemporal de validez universal. Este punto de vista antropológico tiene una valencia metafísica al sugerir que todo discurso y descripción del mundo depende del hombre porque el mundo solo es inteligible en relación a nuestras ideas, valores e intereses, y esto es así porque nuestros conceptos, evaluaciones y preocupaciones configuran el pensamiento especulativo. No hay descripción ni conceptualización del cosmos independiente del hombre, del hombre inmerso de lleno en su mundo humano, esto es, en su lengua enjuiciadora, en sus prácticas sociales evaluadoras, en sus deseos e intereses. Tampoco hay conocimiento humano sin imaginación y sin conexión con emociones, sentimientos, pasiones e intención. Ciertamente desde luego, que la realidad ahí fuera es constitutiva de la ciencia, que la realidad objetiva tiene naturaleza propia y que contribuye, independientemente de nuestros intereses, a su auto-desarrollo; su dinámica interna prescribe la dirección de la investigación y da razón de otras perspectivas rivales pero nada de esto obsta para que, al mismo tiempo, podamos apreciar la contribución creadora de la agencia humana a la descripción de la realidad. Los conceptos que nos dan acceso al universo científico vienen expresados en vocabulario taxonómico y retórico y configurados por fines, pretensiones y preferencias y formulados desde premisas contextuales y *gestalten* temporales. No hay cosmovisión científica del mundo que trascienda la perspectiva humana porque no puede liberarse de direcciones previas, de compulsiones, preocupaciones, restricciones y discurso evaluativo, lo que coloca en lugar privilegiado lo humano, la moral; la técnica biológica lo patentiza cada día. La ciencia es el eco de las aspiraciones y proyectos de nuestra vida.

Ciertamente también que la ciencia articulada internamente en un sistema conceptual de inferencia, abducción y deducción tiene su propio canon de evaluación, lo que diluye un tanto su dependencia cultural, pero el despliegue de esos conceptos y los intentos de interpretación vienen precedidos por un punto de vista preestablecido. ¿Qué sentido podemos dar a un orden de realidad independiente de nuestra perspectiva? Y nuestra perspectiva tiene una tradición discursiva conectada a momentos, etapas, valores e intereses que no residen en la naturaleza de las

cosas sino que provienen de recursos conceptuales saturados de aprecio y estima. La realidad nouménica, independiente de contribución humana, no es discursable (*), esto es, ni pensable, ni definible ni describable; no disponemos ni de vocabulario ni de categorías apropiadas porque no corresponde a ninguna forma de vida. El ofrecer, rechazar, aceptar y cualificar razones y argumentos es una práctica no solo científica sino también social, los principios racionales son también principios culturales. No podemos aparcarnos nuestras proyecciones, deseos e intereses ni arrancarnos la piel cultural; no hay realidad virgen de gravamen humano. El mundo y el correspondiente proyecto humano determinan qué es qué.

Más específicamente: en la explicación científicamente científica sólo una opción es en principio posible: su aceptación, vale para todos los tiempos, espacios y culturas. Pero esa explicación rara vez está sobredeterminada por los fenómenos reales objetivos por lo que precisa de interpretación de su sentido, interpretación que puede ser impugnada por teorías rivales que a su vez pueden ser correctas, aceptables simultáneamente o falsas —recordemos las teorías del origen del universo—. La interpretación, que es a la vez compleja y flexible, modera la rígida dicotomía entre órdenes de pensamiento —verdadero/falso, objetivo/subjetivo— porque sus contornos son un tanto vagos y fluidos y, no menos importante, establece un puente que ayuda a calibrar lo que hay en la realidad y lo que aportamos ⁴².

No es fácil, por otra parte, discriminar con precisión las aportaciones respectivas, como habrá podido apreciarse en la formulación de contraposiciones anterior, son en realidad inseparables. Ni podemos reducir el universo a nuestro minúsculo tamaño cognitivo ni podemos alcanzar un conocimiento absoluto sin perspectiva humana. La forma de vida, intereses, valores vitales y logros culturales intelectuales dan significado y finalidad a la ciencia, la integran en la cultura y la hacen parte constituyente de la misma. Nuestra cultura privilegia en alto grado la explicación causal, esto es, investiga una de las causas aristotélicas, la causa eficiente, guiada por criterios pragmáticos que anteponen a toda otra consideración el progreso técnico y el control de la naturaleza; lo exigen nuestros intereses vitales nada despreciables. Relegadas a segundo o tercer plano quedan las causas formales y finales de sentido y significado que precisan de otros estilos de investigación. La ciencia requiere condiciones económicas, regulación política, estructuras técnicas y científicas, cualificados evaluadores externos y beneficiarios, un reconocimiento y un compromiso, un modo de vida congruente, un substrato cultural en una palabra.

(*) Tomo este concepto de D. E. COOPER, *The Measure of Things*, DVP, 2002.

⁴² Además toda interpretación dice algo sobre el interpretante.

IV

A la ciencia precede una mirada selectiva de pertenencia que transforma la percepción en cálculo matemático; en Antropología observamos conjuntos de hecho bajo una mirada de pertenencia también preestablecida, pero en contraposición a la anterior: es su cualidad lo que preferentemente discriminamos. Todo hecho, suceso o fenómeno es ontológica y simultáneamente realidad, significado y valor; su modo de ser es su modo de presentarse (una manifestación agresiva, un desfile festivo, una procesión religiosa); su estatus de existencia proviene del modo cómo el predicado pertenece al sujeto (una actuación encomiable, un argumento feminista, un hecho económico, execrable, ecológico, humanitario; un comportamiento institucional, expresivo, simbólico, ritual; una descripción realista, mítica, alegórica, etc.). El hecho y su perspectiva determinan el modo antropológico, sus preguntas-problema, sus aporías y formas particulares de clasificar e interpretar, regidas todas por descripciones y re-descripciones que obedecen a direcciones prescriptivas⁴³.

Ciencia y Antropología —ambas problemáticas por separado— vienen constituidas por una perspectiva antecedente y por un proyecto diferenciador que, en definitiva, si han de ser eficaces en sus respectivas esferas no pueden sino implicarse aporéticamente; no solo se complementan, son inseparables. No obstante, y para terminar, voy a privilegiar una vez más la tensión entre una y otra con el fin de sugerir aspectos de la especificidad en nuestra particular investigación de la sociedad en la cultura y de la cultura en la sociedad. El argumento científico busca la explicación universal expresada en teorías y principios abstractos y formales, válidos para siempre y en todo lugar; la Antropología es una disciplina humanística que investiga lo humano en su situación cultural concreta, en el contexto del dónde, del cómo y del cuándo. La etnografía nos proporciona conocimiento concreto, nos adentra en costelaciones particulares de situaciones humanas, nos pone en relación con hombres y mujeres en su diario vivir, con sus tradiciones, costumbres, creencias, temores, esperanzas y tensiones, con sus normas y transgresiones. Al argumento formal científico, libre de valor, contrapone narrativas factuales y argumentos substantivos, empíricos, en situaciones y contextos cargados de significado y densos en valor. El antropólogo es esencialmente explorador de la

⁴³ Como en cualquier otra disciplina hay preocupaciones y problemas que varían con el tiempo, con las personas y departamentos; hay temas prominentes en momentos determinados y hermenéuticas distintivas lo que muestra la dinamicidad y apertura del programa. Pero pienso también que hay consideraciones y reflexiones típicas y siempre pertinentes y que una de ellas es la comprensión del universo cultural en su doble dirección: la sociedad en la cultura y la cultura en la sociedad.

ilimitada capacidad humana para dotar de significado y conferir valor a virtualmente todo. Moramos en una densa floresta de significados y valores, habitamos en el mundo de las intenciones, vivimos en el reino de los fines, residimos, en una palabra, en un universo cultural. Cultivamos nuestro pequeño jardín del detalle y del caso porque lo general es banal y vacío, priorizamos la particularidad que no se puede deducir de principios genéricos teóricos, pero lo hacemos desde la empatía e inmediatez personal, en razonamiento concreto y penetración profunda desde la que generalizamos por comparación. Los métodos son para los problemas, y los procedimientos para el análisis de comunidades y grupos en su contexto y situación no los reverenciamos como verdades indudables, permanentes y universales.

La racionalidad cartesiana es, sin duda, un modelo de rigor teórico pero tiene que ser refinada con primor y depurada por el conocimiento práctico. Las razones son varias: en todas culturas, incluida la nuestra, el volumen de irracionalidad, de creencias y de pensamiento heredado es considerable. Además la razón humana no se puede reducir a razón técnica porque lo humano es mucho más profundo que lo científico. Cualquier análisis de una creencia —científica, religiosa, endemoniados, la santa compañía— nos hace ver la racionalidad como un *continuum*, como un amplio espectro de razonamiento con sus bordes en complementariedad; no logramos esa precisión y certeza ni esa necesidad formal en las narrativas en las que describimos deseos, intenciones, fines, normas y valores como la solidaridad grupal, el conflicto, la agresividad, la identidad, el poder, la felicidad o la libertad creadora del espíritu; todo esto pertenece al diálogo moral que rara vez termina. En toda situación compleja y densamente humana siempre quedan dudas, siempre hay más de una interpretación y más de un punto de vista; la fuerza y carácter del argumento no siempre es concluyente. Al contrario, la ambigüedad, la incertidumbre, la duda y la contingencia y también un cierto escepticismo forman parte de nuestra humana condición, siempre histórica, cambiante y contextual. Siendo estas nuestras prioridades ¿cómo formulamos nuestros argumentos cualitativos? ¿de qué marcos de validez y verificación nos valemos? ¿cómo nos acercamos al hombre?

Para comenzar la verdad humana no sólo se consigue por inferencia racional, se logra también por literatura y arte; la tragedia griega, los grandes mitos culturales, *El Quijote* y *El Criticón*, Velázquez y Goya pueden valer como ejemplos. Hay una razonabilidad, esto es, un rigor inferencial humano contextual, del hombre aquí y ahora, del hombre concreto en sus diversas situaciones culturales en las que se encuentra y que le marcan, situaciones que modifican contenidos y que iluminan dimensiones diferentes de nuestra vida. Hay criterios de racionalidad que tienen un marchamo histórico, un soporte cultural y una forma institucional; hay

justificaciones racionales que riman con tradiciones sociales y hay responsabilidades e intereses adscritos a prácticas culturales. La racionalidad exige seguir en cada esfera el método que ha probado ser fértil, lo que viene bien a la ocasión dijo ya Aristóteles. La comprensión antropológica es un existencial, un tráfico entre la vida y la lógica, y la lógica en el modo antropológico no es tanto la teoría de la investigación de verdades universales y necesarias cuanto una noción cultural de carácter pragmático, instrumental y efectivo o herramienta de conocimiento para utilizar y dirigir los hechos. Las tradiciones y formas culturales no se expresan en el lenguaje de la ciencia ni en base a la ciencia, al contrario, los casos y condiciones concretas sirven de criterio en la selección de pruebas y en su hermenéutica evaluación.

La lógica cultural tiene ontología transitiva, es a veces inconmensurable y siempre indeterminada en principio, relativa a grupo e invariablemente polisémica; es propia de una comunidad, de sus prácticas sociales y de su modo de vida; las categorías aceptables culturalmente no son necesariamente las válidas formal o lógicamente. La lógica cultural es en inicio doxástica y conjetural, incompleta, abierta y fluida, vaga, ambigua e incierta; solo se entiende etnográficamente, desde dentro, desde el interior de su peculiar paradigma. Es propia, por tanto, de la manera de razonar característica de un grupo; argumenta desde una plataforma que ha creado su propia escala y baremo, viene dirigida por otras normas mucho más flexibles y plásticas, propias para analizar la norma y lo que escapa a la norma, la marginalidad y la metamorfosis continua, el sí y el no simultáneos. Esta lógica trata de acercarse a los *mirabilia*, a las creencias fantásticas, al mundo al revés, a lo carnavalesco, y en el fondo a la simbiosis de la afirmación y negación simultáneas para mostrar la relatividad de todas las cosas. Se crece al analizar los mensajes enigmáticos, lo que es imposible de definición unívoca, el universo del rito, del símbolo y del mito. Este pensamiento cultural es inconcluso como la santa compañía pero con precisa finalidad y rigurosa lógica interna según lo ve el ojo del espíritu. Pero nótese: esta lógica cultural puede ser sugerente *ad infinitum* porque nos deleita con la *belleza dell indeterminato*. Todo esto es tan importante y más humano que la lógica atemporal y universal.

Dos conceptos aristotélicos nos pueden orientar en el laberinto de la episteme cultural: *φρονεσις* y *πειρεια*. Por el primero ⁴⁴, que se puede traducir por sabiduría, se entiende un modo de conocimiento que se adquiere por la experiencia de vida, por el hecho de haber vivido; va, por tanto, con tiempo, con duración, se alcanza con la edad. Este discernimiento práctico no conoce reglas prescriptivas

⁴⁴ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, varias eds.; J. VALLET DE GOYTISOLO, *Metodología de la determinación del derecho II*, Madrid, 1996, págs. 1439 y sigs.

que rígidamente lo gobiernen, se practica y ejerce observando, escuchando, preguntando y razonando; lo que así alcanzamos es una prudente sabiduría humana que presenta la experiencia en forma articulada pero no con rigor científico demostrativo sino por medio de persuasión, de razones acumulativas, relativas a metas, deseos, fines e intenciones que pertenecen a la esfera del juicio expresado en la naturaleza ambigua del lenguaje. No toda comprensión ni todo saber humano viene de la demostración. Esta facultad de enjuiciamiento experiencial que permite la aplicación razonada de reglas tiene en cuenta las condiciones y fragilidad de la vida humana y los límites de la razón, proviene de haber vivido en comunidad, en diálogo con el Otro; esta atención a contexto, a modificaciones, circunstancias y diferencias proporcionales nos lleva al área semántica de la *ἐπιείκεια*, una forma de justicia que corrige a la misma justicia, o aplicación de reglas especialmente las que no siempre son claras, ni siempre aplicables a casos concretos.

La *epieikeia* aristotélica sugiere que toda interpretación de lo humano tiene que estar regida por la equidad, por la deliberación prudente, por el buen sentido y la sensatez teniendo en cuenta no solo la letra sino el espíritu del procedimiento. La *epieikeia* es inherente a la *humanitas*, inseparable de la moderación —*est modus in rebus*— y regida por la ponderación y por la ecuanimidad. Este modo interpretativo permanece en el ámbito de lo razonable y verosímil, no presume de demostración científica ni pretende la certeza absoluta; al contrario, las razones que justifican o hacen inteligible la acción humana no son causas que la expliquen sino re-descripciones que la presentan de otra manera. Estas descripciones representan o reproducen o están en lugar de algo (ideas, objetos, hechos, gestos, comportamientos, intenciones, la vida humana en su complejidad) pero pretenden revelar algo más porque estas representaciones o paráfrasis vienen regidas por valores cognitivos orientados a la precisión y a la verdad en cuanto razonablemente posible, pero sabiendo de antemano que vamos a quedar aparcados en la comprensión verosímil. Los mundos de los hombres, sus formas, ideas, intenciones, deseos, frustraciones e instituciones y la orgía de creación simbólica de las culturas producen un exceso de realidad para nuestros poderes de representación.

Pero es precisamente la limitación de nuestro pensamiento la que nos impulsa a transcender la experiencia y paladear la emoción del misterio. El hecho de existir una realidad independiente de nuestra contribución hace que no la podamos describir porque va más allá de lo que pensamos y porque no tenemos ni idioma ni categorías para representarla. Simplemente no sabemos qué es, es inefable. Ante el misterio de la existencia del cosmos y de la maravilla del universo, ante la incompreensión de la finalidad última, a lo Tolstoy, la repuesta inmediata es de sorpresa y asombro, de admiración. Cuando detallamos las variaciones del proble-

ma del Mal, el sufrimiento del inocente, la injusticia, la agresión gratuita, la destrucción y la guerra rebasamos la imaginación interpretativa; cuando nos enfrentamos al miedo, al sinsentido, a la facticidad de la enfermedad y de la muerte nos enfrentamos a la perplejidad y al desconcierto, al misterio. Si describimos el mundo de los hombres, sus variadas instituciones y miles de lenguas, sus creencias, filosofías, textos sagrados y creatividad artística, su admirable y extraordinaria producción de culturas con su obstinado esfuerzo de sahumar con bálsamo nuestras heridas y dar respuesta a los enigmas de la vida, al final del día nos encontramos de nuevo, aunque por otras razones, con la fascinación del misterio. Descartes se quedó corto en el camino de la cultura, pero desde el siglo xvi se ha andado un buen trecho por esa humana senda para comprender la libertad creadora del espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, H., *Treatise in Critical Reason*, Princeton, 1985.
- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L., *Antropología teórica*, Murcia, 1990, *Fundamentos de inteligencia artificial*, Murcia, 1994, y *Perspectivas sobre la Naturaleza humana*, Murcia, 1996.
- COOPER, D. E., *The Measure of things*, OUP, 2002.
- GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, A., *Tesis para una crítica de la singularidad cultural*, UAB, 2000.
- HEIDEGGER, M., «Letter on Humanism», cap. V de *Basic Writings*, D. F. Krell ed. Routledge, reimpresión de 1996.
- HÜBNER, K., *Critique of Scientific Reason*, Princeton, 1985.
- HUSSERL, E., *La filosofía como ciencia rigurosa*, Laterza, 2001.
- MACINTYRE, A., *After Virtue*, Univ. of Notre Dame Press, 1981, y *Whose Justice? Whose Rationality?*, Duckworth, 1988.
- NAGEL, T., *The view from Nowhere*, OUP, 1986.
- TOULMIN, S., *Human Understanding* OUP 1940 y *Return to Reason* Harvard U.U. 2003
- VALLET DE GOYTISOLO, J. B., *Metodología de la determinación del derecho II, parte sistemática* Madrid, 1996, págs. 1439 y sigs.