

RESEÑAS

atender a las objeciones de sus oponentes, y empeñado en justificar sus hallazgos por encima de la evidencia de los hechos mismos, como si dispusiera de una sutileza e astucia comparable a la de un ser omnisciente.

Para Ohanian, Einstein se llevó la fama de científico revolucionario del s. XX, pero es el físico cuántico M. Plank a quien realmente merece este honor. En este sentido se pretende desarrollar una biografía de toda su vida, pero propiamente hablando ésta abarca sólo su primera etapa más creativa, quedando los otros aspectos de su vida, especialmente los últimos años de su vida, muy en la penumbra. En cualquier caso, se analiza con detalle el llamado contexto del descubrimiento en el que surgió la teoría de la relatividad, dejando más en la sombra el correspondiente contexto de la justificación desde el que ahora se emiten juicios muy drásticos acerca de los posibles errores y fracasos cometidos por Einstein en la elaboración de sus teorías. Se le juzga desde las filosofías de Spinoza y Mach que conoció, así como desde las valoraciones contemporáneas de sus colegas de profesión. Sin embargo, ni entonces Einstein, ni ahora Ohanian, prestan excesivo interés a las múltiples reflexiones metodológicas que posteriormente originaron las interpretaciones de la relatividad en las más distintas tradiciones de pensamiento, desde B. Russell y K. Popper hasta T. S. Kuhn y P. Feyerabend. En cualquier caso, no se describe a Einstein como un científico preciso y sutil, al estilo de Galileo o M. Plank, sino más bien tozudo y terco, al estilo de Newton.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

SAN MARTÍN, J., *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*, Tecnos, Madrid, 2009, 221 pp.

Este ensayo, que consta de un *Prólogo* y cinco capítulos —el último de los cuales lo conforma la conclusión—, “se enmarca —como se lee en la contraportada— en un proyecto de pensar una antropología filosófica desde una antropología cultural”. El *Prólogo* anuncia que “desde la antropología cultural se supera el relativismo cultural”. Otras claves que este proemio ofrece son: una, que “*la negación antropológica* (propia del relativismo cultural) *de la filosofía* conlleva *la negación filosófica de la antropología*”. Otra, que la condición de posibilidad de la antropología es la

superación del relativismo cultural. También que el problema de la post-modernidad no es sino una aplicación del relativismo cultural a la filosofía.

En el cap. I, *Planteamiento del problema*, se pone en relación la antropología cultural con el resto de los saberes antropológicos. Uno de ellos es la ‘antropología física o biológica’. Como es sabido, muchos que se dedican actualmente a la antropología piensan que el hombre, similar genéticamente a otros animales, se distingue de ellos sólo en la cultura, siendo la filosofía un epígrafe de ésta. Según ellos se define al hombre como un ‘animal cultural’. Sin embargo, el autor —en desacuerdo con esta descripción— escribe: “la pregunta está en si con la antropología biológica... y con la antropología cultural... decimos todo sobre el ser humano” (p. 22). De otro modo, ¿el hombre es explicable enteramente mediante la actual síntesis de determinismo biológico y relativismo cultural, o esta formulación es, más bien, un reduccionismo que, a la sazón, no es ni biológico ni cultural, sino filosófico?

El autor discute el parecer del antropólogo español Luis Cencillo, para quien una ciencia del ser humano debe tener en cuenta todos los datos que a él se refieran. La razón de su crítica estriba en que tal intento es inviable en la práctica, ya que requiere multitud de especialistas en cada área, que por el hecho de serlo no serían antropólogos. Como se ve, el pensador censurado tiene una visión del hombre “totalizante”, como la de otros muchos filósofos del s. XX. Pero entender al hombre como un ‘todo’, es decir, coleccionando todos sus aspectos para describirlo de modo integrador, no equivale necesariamente a conocer lo radical de él. Por eso, “la antropología filosófica no es el resultado de la *actividad interdisciplinar* de las ciencias humanas” (p. 31), sino que es “autónoma” respecto de esas otras disciplinas, ya que su nivel epistémico es distinto, ya que las ciencias humanas tratan de las condiciones humanas “exteriores”, mientras que la antropología filosófica debe tratar de la ‘verdad intrínseca del espíritu humano’.

En el cap. II, *La construcción de la antropología sociocultural*, se atiende al *concepto, objeto y método* de la antropología cultural. En cuanto al ‘concepto’, por antropología cultural el autor entiende la ‘antropología social’, pues cultura y sociedad parecen ser rasgos ‘exteriores’ distintivos del hombre que se coimplican, aunque —según él— lo cultural es más propio del hombre que lo social. Sin embargo, la verdad parece ser la contraria, porque la familia, base de la sociedad, es más relevante que la cultura. Por lo que se refiere al ‘objeto’ (que se aborda en los caps. III y

V), de momento se dice que, a pesar de que se suele decir que la antropología cultural estudia las sociedades ‘primitivas’ (sin escritura) y los elementos de nuestra sociedad que son tradicionales, al llevar a cabo esos estudios se descubren las semejanzas de esos pueblos con nosotros. Por lo que “la *condición trascendental* de la antropología es el reconocimiento de la igualdad específica humana” (p. 63). Por tanto, para San Martín, el previo estudio (‘rodeo’) de lo sociocultural constituye lo “*más importante de cara al pensamiento y fundamentación de una antropología filosófica*” (p. 65). En consecuencia, el ‘método’ antropológico sería el ‘comparativo’, la observación atenta y desde dentro (en convivencia participativa con ellas) de las diversas culturas, siendo todo lo ‘holista’ que se pueda, es decir, que el estudio de campo sea cada vez más amplio (cfr. pp. 76 ss.), pues “la perspectiva holista es esencial al *anthropological approach*, la mirada antropológica” (p. 87).

San Martín defiende que “la antropología filosófica carecería de una delimitación clara de su objeto, si no se confronta con la ciencia del ser humano (antropología cultural)” (p. 85); “mi tesis —añade— es que el término ‘ciencia humana’ se aplica por excelencia a la antropología cultural” (p. 86), “que por definición tiende a ser una antropología integral” (p. 88). Pero a esta tesis cabe preguntar si lo inferior (las *manifestaciones* humanas) pueden dar cuenta de lo superior (el *ser* del hombre), o no es más bien a la inversa. ¿Acaso la observación de las acciones y hechos humanos —siendo todo lo completa que pueda— puede dar razón del ser de quién actúa? O bien: ¿acaso quien ‘integra’ no es lo superior a todo lo inferior? En lenguaje aristotélico: ¿no es más el acto que la multiplicidad de potencias que aquél activa o puede activar?, pues de lo contrario nos exponemos sólo a coleccionar aspectos menores.

El cap. III, *El relativismo cultural: problema epistemológico de la antropología cultural*, atiende al ‘objeto’ de la antropología cultural. Si en una primera aproximación parece que el objeto sean las peculiaridades de cada cultura humana distinta, en un segundo momento se busca lo común o general de ellas. De ese modo, superando el ‘relativismo cultural’ se pasará a la antropología como ciencia, es decir, a la antropología como filosofía, objetivo global de este trabajo (cfr. p. 97). Es decir, se debe pasar de un ‘particularismo histórico cultural’ a una ‘teoría’ conformada por ‘generalizaciones transculturales o interculturales’, pero de éstos se hablará en el cap. IV, porque en éste el autor se centra en la descripción, clases (gnoseológico, axiológico, funcionalista) y ejemplificaciones del relativismo cultural. Éste —afirma San Martín— es una arma de doble

filo, pues si bien es imprescindible partir de él, el peligro es su ‘uso dogmático’, porque “si todo es relativo a una cultura y a sus esquemas de conocimiento, también lo será la antropología” (p. 124). Pero el uso dogmático del relativismo cultural lleva necesariamente a la anulación de la antropología como proyecto científico (cfr. p. 128).

En el cap. IV, *Para una superación del relativismo cultural*, se dice que el uso dogmático del relativismo cultural es una filosofía que se basa en una concepción que anula la libertad de los individuos, porque acaba negando el sujeto real al engullirlo en la realidad sociocultural. Frente a esto propone situar la libertad en el ámbito del individuo dejando la necesidad del lado de la sociedad (cfr. p. 132). Sin embargo, conviene notar que, aunque es verdad que la libertad es personal, no obstante, lo sociocultural no es de índole necesaria, sino asimismo libre, precisamente porque es *manifestación* de la libertad personal. En este capítulo, el autor, tras defender el ‘relativismo funcionalista’, exponer el desarrollo histórico del ‘método comparativo’, y explicar ‘la relación dialéctica hechos-teoría en antropología cultural’, aborda el tema de los “universales culturales”, en el que expone las opiniones de varios autores, resumibles en tres aspectos que constituyen —según él— la pauta universal de comparación intercultural: “lo tecnicoeconómico, las relaciones sociales y la estructura cognitiva” (p. 175). Sin embargo, de este último hay que precisar que ni el conocer ni la filosofía son cultura (aunque lo sean, por ejemplo, los libros en que se plasman).

En el cap. V, *El objeto de la antropología*, se ofrece la conclusión del trabajo: la antropología social es el estudio del comportamiento humano desde el mencionado ‘rodeo’ antropológico en un contexto social, con una perspectiva observacional, integrativa y comparativa (cfr. p. 201).

Este ensayo no es un trabajo de campo de la ‘antropología cultural’, sino una teoría sobre la antropología cultural en su conjunto, partiendo de la discusión del uso dogmático del ‘relativismo cultural’. Tampoco constituye una ‘antropología filosófica’ en sentido clásico, sino que está a medio camino entre la antropología cultural y la filosófica. Tal vez por hallarse en tierra de nadie, ni unos ni otros lo reconozcan como asunto propio. Con todo, el intento es interesante, su confección correcta, y el aparato crítico referente a los estudios de antropología cultural, tan abundante como escaso el referido a la antropología filosófica.

El estudio se centra en las manifestaciones socioculturales humanas: el comportamiento humano. Sin embargo, cabe preguntar: ¿acaso las manifestaciones humanas dan cuenta del ser humano?, o, con palabras más

RESEÑAS

filosóficas: si bien el obrar puede conducir nuestra indagación hacia el ser, ¿no es mejor camino explicativo el inverso, es decir, partir del ser, dado que el obrar sigue y depende del ser? Más aún, el antropólogo cultural que pretende estudiar otros pueblos y culturas (e incluso la suya propia), ¿no parte ya de cierto saber propio acerca de qué sea la persona humana —puesto que él lo es— y de que cada una es distinta e irreductible a lo común de los hombres y, por supuesto, a sus manifestaciones socioculturales? Y, además de previo, ¿no es ese saber personal superior al que adquiere con el ‘rodeo’ sociocultural? ¿No será que, previamente, todo hombre *es* y *se* sabe ‘persona’ distinta y superior a aquello que es común al género humano, y también a lo peculiar de cada cultura? El ser (cada quien) no es el tener, la esencia (inteligencia y voluntad) ni en menor medida, el obrar (lenguaje, trabajo, etc.) o lo obrado que el tener y el obrar posibilitan (cultura, técnica, economía, etc.).

La reflexión precedente puede ayudar a entrever que lo antropológico es susceptible de diversos enfoques que, en modo alguno están al mismo plano. Así, atender a la dualidad *obrar-obrado* es propio de la antropología cultural; en cambio, centrar la atención en la dotación humana común, el tener (la esencia humana) es propio de la clásicamente llamada antropología filosófica, mientras que alcanzar la novedad que cada quién es (el acto de ser personal) es un descubrimiento, tan reciente como todavía desconocido, al que su mentor ha llamado antropología trascendental (no sólo porque trasciende las otras dimensiones menores).

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

SIEGEL, J., *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 724 pp.

Este libro es una respuesta bien argumentada a las filosofías de Foucault y de Derrida, que comparten el supuesto mérito de proclamar la disolución del sujeto, la muerte del autor y, con ello, la reducción de un concepto como el de *self*, que tiene una dilatada historia y tradición a sus espaldas en la filosofía occidental. Su respuesta es moderna, porque está escrita desde la pluma de un liberal americano y porque no parte como